



**PROCEEDINGS** of the  
Brazilian Research Group on  
**EPISTEMOLOGY**

---

**2018**

*Social Epistemology*



**Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology** é uma publicação anual de pesquisa em epistemologia analítica contemporânea (ambas em suas vertentes tradicionais e formais), organizada e editada por membros da academia brasileira. Seu principal objetivo é divulgar o trabalho de epistemólogos latino-americanos para a comunidade internacional, numa tentativa de criar um novo canal de discussão com pesquisadores de outros continentes.

**Editores chefes:**

Luis Rosa  
André Neiva  
José Leonardo Ruivo

**Comitê editorial:**

Cláudio de Almeida  
Felipe de Matos Müller  
Kátia Martins Etcheverry  
Carlos Augusto Sartori  
Tiegue Vieira Rodrigues  
Alexandre Meyer Luz  
Tito Alencar Flores  
Rogel Esteves de Oliveira

 *editora fi*  
www.editorafi.org



**PROCEEDINGS**  
**of the Brazilian**  
**Research Group on**  
**EPISTEMOLOGY**

The *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology* is an annual publication of research in contemporary analytic epistemology (both traditional, social and formal approaches), organized and edited by members of the Brazilian academia. It aims mainly at publishing the work of Latin-American epistemologists to the international community, in an attempt to create a new channel of debate with researchers from other parts of the globe.

## **Editors-in-chief**

---

Luis Rosa  
André Neiva  
José Leonardo Ruivo

## **Editorial board**

---

Cláudio de Almeida  
Felipe de Matos Müller  
Kátia Martins Etcheverry  
Carlos Augusto Sartori  
Tiegue Vieira Rodrigues  
Alexandre Meyer Luz  
Tito Alencar Flores  
Rogel Esteves de Oliveira



**PROCEEDINGS  
of the Brazilian  
Research Group on  
EPISTEMOLOGY**

---

**2018**

*Social Epistemology*



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

RUIVO, José Leonardo (Org.)

Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology 2018: Social Epistemology [recurso eletrônico] / José Leonardo Ruivo (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

226 p.

ISBN - 978-85-5696-107-5

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Epistemologia. 2. Lógica. 3. Teoria do Conhecimento. 4. Testemunho. 5. Revista. I. Título.  
II. Série.

---

CDD-121

Índices para catálogo sistemático:

1. Epistemologia 121

# Sumário

<b>Apresentação</b> .....	9
José Leonardo Ruivo	
<b>À guisa de introdução:</b> .....	11
<b>o que é a epistemologia social? Suas origens, ramificações e perspectivas</b>	
José Leonardo Ruivo	
<b>Epistemologia social: bibliografia selecionada</b> .....	33
<b>1</b> .....	39
<b>El valor del conocimiento: un método y una explicación</b>	
Florencia Rimoldi	
<b>2</b> .....	73
<b>Affordances sociais e a tese da mente socialmente estendida</b>	
Eros Moreira de Carvalho	
<b>3</b> .....	107
<b>Disagreement and reflection</b>	
Waldomiro J. Silva Filho; Felipe Rocha	
<b>4</b> .....	123
<b>Justificação testemunhal: o caso dos boatos</b>	
Felipe de Matos Müller	
<b>5</b> .....	137
<b>What if KNA is right?</b>	
Felipe Castelo Branco Medeiros	
<b>6</b> .....	151
<b>Agentes epistêmicos coletivos e o argumento da não divergência</b>	
Delvair Moreira	
<b>7</b> .....	179
<b>Algumas considerações sobre agência epistêmica coletiva</b>	
Kátia M. Etcheverry	
<b>8</b> .....	201
<b>Opressões epistêmicas</b>	
Breno Ricardo Guimarães Santos	





# Apresentação

*José Leonardo Ruivo*

O presente volume é fruto de um esforço para integrar pesquisadores do Brasil e da Argentina que investigam, de forma mais ou menos sistemática, o campo da epistemologia social. Porque tal campo ainda se encontra em desenvolvimento na América Latina e no mundo, me propus a introduzir um histórico esquemático que visa apresentar os principais temas, problemas e conceitos. A seguir, no espírito de registrar aquilo que foi produzido até então em epistemologia social por pesquisadores brasileiros, elenquei livros, capítulos de livros, artigos, traduções e teses e dissertações que dão o estado da arte ao mesmo tempo que permitem ao leitor leigo aprofundar seu interesse na área.

Esse livro não seria possível sem o apoio e incentivo de muitas pessoas. Dentre elas agradeço a Luis Rosa e André Neiva pela oportunidade que me deram de organizar o volume e pela compreensão durante o longo processo de edição e revisão do material. Também agradeço a Alexandre Luz, Cláudio de Almeida, Kátia Etcheverry e Rogel de Oliveira pela sua contribuição com as custas de edição.

Todos os artigos passaram pela atenta e minuciosa revisão gramatical de Natália Ferreira, Stéphane Dias ou Rossul Padilha. Agradeço a André Neiva, Breno Guimarães e Luiz Cichoski pelo auxílio com a revisão de conteúdo. Para a construção da lista de obras agradeço a Breno Guimarães, Felipe Müller e Luiz Cichoski, pela sugestão de materiais que desconhecia.

Por último agradeço aos autores que se disponibilizaram a construir essa obra. Seus artigos representam importantes

contribuições para o campo da epistemologia social, e assim espero ter conseguido fazer jus a qualidade dos seus trabalhos, produzindo assim um material útil a pesquisadores, professores e estudantes. Também agradeço imensamente pela paciência e compreensão de todos os envolvidos pelo longo processo de revisão.

# À guisa de introdução: o que é a epistemologia social? Suas origens, ramificações e perspectivas

*José Leonardo Ruivo<sup>1</sup>*

## 1. Epistemologia e a análise do conhecimento

Reconstruir a história da epistemologia social, assim como seus temas e problemas, não é empreitada fácil. Tal dificuldade reside na polissemia que os termos “epistêmico” e “social” comportam. Talvez a única concordância seja o reconhecimento de que a área envolve algum tipo de reflexão sobre o conhecimento, dada a etimologia do termo *episteme*. Mas afora tal concordância, há pelo menos duas formas de se explicar o que é e como deve ser feita tal reflexão.

Uma delas é de natureza descritiva, e, portanto, mais próxima da sociologia do conhecimento. Nesse caso podemos dizer que o foco da epistemologia social é o conhecimento, mas de um ponto de vista sociológico. Questões como: “quem produz o conhecimento?” ou “como o conhecimento é produzido?” são bons exemplos de investigações descritivas, porque visam determinar quem são os agentes sociais do conhecimento ou o modo como tais agentes produzem conhecimento em uma determinada sociedade.

De um ponto de vista mais próximo da tradição filosófica, a reflexão sobre o conhecimento não possui natureza descritiva, mas

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). E-mail: [jleonardo.ruivo@gmail.com](mailto:jleonardo.ruivo@gmail.com).  
Agradeço aos colegas André Neiva e Luiz Cichoski pelos comentários

normativa – no sentido de buscar estabelecer, por exemplo, quais são as condições necessárias e suficientes para que possamos avaliar se alguém possui conhecimento. Tal perspectiva é tradicional porque remonta os diálogos de Platão. Em um deles, o *Teeteto*, Sócrates está a perguntar “o que é o conhecimento?”. Em outro diálogo, o *Mênon*, a pergunta sobre o valor do conhecimento é o que anima a discussão filosófica.

Contemporaneamente a epistemologia analítica tem se apresentado como a grande herdeira do legado platônico, uma vez que busca investigar, essencialmente, a natureza, fontes, estrutura, valor e limites do conhecimento. Mas a abordagem contemporânea é marcada pelo uso de novas formas de investigar os problemas tradicionais – reconhecendo assim os limites e o mérito da tradição filosófica.

Uma importante distinção que epistemólogos fazem é reconhecer que o termo “conhecimento” é ambíguo, uma vez que comporta significados distintos. Podemos falar do conhecimento que se refere à capacidade de um sujeito em articular habilidades a fim de desempenhar uma ação competente como, por exemplo, na sentença “Felipe sabe nadar”. Também podemos possuir conhecimento por familiaridade com pessoas, lugares ou cidades, como quando dizemos “Teresa conhece a praia do Cassino” – porque ela costuma passar seus verões à beira dessa praia. Há, contudo, um uso distinto da palavra conhecimento que se refere ao conhecimento de verdades – por vezes chamado de conhecimento proposicional ou saber que.

A epistemologia privilegia esse último uso por várias razões. Uma delas é que seres humanos são naturalmente curiosos e, portanto, buscam verdades a despeito de supostos fins práticos (independentemente se tal conhecimento é aplicável ou não, ou se ele irá resolver ou não problemas práticos). Outra delas é que o conhecimento de verdades é útil, principalmente em situações de risco (quando, por exemplo, precisamos encontrar o hospital mais próximo). Para fins de simplicidade, exceto indicação contrária,

utilizaremos o termo conhecimento como se referindo a esse último tipo de conhecimento.

Outro recurso importante da epistemologia analítica contemporânea é o de “traduzir” a linguagem ordinária, a fim de facilitar a análise do seu conteúdo, através das chamadas sentenças de atribuição. Essas têm a forma  $S A$  que  $p$ , onde “S” está para o sujeito, “A” para a atitude mental e “ $p$ ” para o conteúdo da atitude, uma sentença que expressa uma proposição. Por exemplo: “Luiz acredita que os seus vizinhos estão em casa” mostra a relação entre o sujeito, Luiz, que entretém uma atitude, crer, com o conteúdo expresso pela sentença “os seus vizinhos estão em casa”.

Assim como é possível substituir a variável  $p$  por qualquer sentença (desde que afirmativa, descritiva e com valor de verdade), também podemos substituir a variável  $A$  por uma série de atitudes mentais, tais como crer e desejar, para citar apenas duas. Atitudes são compreendidas de acordo com o papel que elas desempenham. No caso da crença, sua função é a de representar o mundo. Desejos, por sua vez, desempenham a função de motivar a ação.

Um modo mais preciso de falar sobre as atitudes mentais é dizer que elas possuem uma direção de ajuste: crenças tem a direção de ajuste da mente para o mundo; desejos, do mundo para a mente. Tal característica é explicada do seguinte modo: crenças são verdadeiras quando aquilo que está representado no conteúdo da crença corresponde ao modo como o mundo é. Assim, se Luiz crê que os vizinhos estão em casa, então ele crerá em algo verdadeiro somente se for verdade que os seus vizinhos estiverem em casa. Consequentemente, acreditará em uma falsidade se seus vizinhos não estiverem.

Desejos (e outras atitudes, como intenções, por exemplo), por outro lado, não possuem condições de verdade, mas de sucesso. Assim, se “Luiz deseja que seus vizinhos estejam em casa”, tal desejo será satisfeito quando o modo como o mundo é corresponder àquilo que Luiz deseja – ou seja, seu desejo só será satisfeito se os vizinhos,

de fato, estiverem em casa. E, se não estiverem, o desejo de Luiz não terá sido satisfeito.

É matéria de constante debate dentro da epistemologia contemporânea quais são as condições de verdade das sentenças que atribuem o estado cognitivo de conhecer (e seus cognatos). O ensaio seminal de Edmund Gettier (1963) representou um divisor de águas, uma vez que questionou um modo de conceber a análise do conhecimento.<sup>2</sup> Essa diz que é legítimo dizer que “S sabe que  $p$ ” quando:

*Análise do conhecimento*

(a) S crê que  $p$

(b)  $p$

(c) Há uma conexão não acidental entre (a) e (b)

A análise do conhecimento aponta, na primeira cláusula, para uma condição de crença. Assim, se “S sabe que  $p$ ” então é necessário que S creia que  $p$ , sob o risco de inferências paradoxais da forma “S sabe que  $p$ , mas não crê que  $p$ ”. A segunda cláusula é uma condição de factividade. De acordo com ela é possível que “S creia que  $p$ ” e que, contudo, S esteja errado; S, em tal cenário, teria somente uma crença falsa, e não conhecimento de  $p$ . Isso traz a consequência de que não existe conhecimento de falsidades: não faz sentido dizer que alguém sabe uma falsidade, o que não pode ser confundido com dizer que alguém sabe que  $p$  é falso. Ou seja, se é verdadeiro que a terra não é plana, não faz sentido dizer que “Alice sabe que a terra é plana, mas isso é falso”, embora não tenha nada de absurdo dizer que “Alice sabe que é falso que a terra é plana”.

---

<sup>2</sup> É muito comum lermos nos textos de referência da área que Gettier teria refutado a definição tradicional do conhecimento. De acordo com essa interpretação a definição merece o adjetivo tradicional pois teria sido largamente endossada desde Platão. Essa interpretação tem sido dita como problemática por, pelo menos, duas razões. A primeira é que há dúvidas se Platão defendeu algo próximo da análise do conhecimento (cf. Chappell, 2013). E, ainda que o tivesse, há dúvidas se a maioria dos filósofos da tradição ocidental tenham defendido algo como a análise do conhecimento (cf. Dutant, 2015). Por essas razões optamos por falar em análise do conhecimento, evitando assim problemas de como interpretar a história da epistemologia.

A última cláusula da análise é certamente a mais disputada e difícil de estabelecer. É comum compreendermos que a análise do conhecimento aponta a posse de razões como suficiente para satisfazer (c). Desse modo, se “S sabe que  $p$ ” é porque S dispõe de razões fortes que conectam sua crença de que  $p$  com a factividade de  $p$ . Não obstante, os contra-exemplos de Gettier foram importantes para mostrar que a simples posse de razões, ainda que muito boas, não basta: ou é necessário adicionar alguma nova condição, ou então reformar a condição da posse de razões. Não precisamos entrar no mérito do debate de como é possível escapar desses contra-exemplos; mesmo assim, cabe notar que uma série de alternativas foi proposta. Para nossos propósitos, o importante é sublinhar que todas as alternativas parecem buscar algo como o que está expresso em (c)<sup>3</sup>.

Ao introduzir as sentenças de atribuição como ferramenta analítica, epistemólogos discutem, de uma só vez, duas coisas. Uma delas é o conceito de conhecimento – como vimos, quais são as condições necessárias e suficientes para definirmos o que é conhecimento. Um segundo uso de tais sentenças é para avaliar as atitudes doxásticas: ou seja, avaliar se sujeitos estão ou não justificados em crer que  $p$ , ou se a crença de que  $p$  é ou não é racional, ou mesmo, como vimos, se a crença de que  $p$  é ou não é conhecimento.

A despeito das diversas formas pelas quais epistemólogos defenderam que as atitudes doxásticas devam ser avaliadas (debate que pode ser ilustrado pela disputa entre internalistas e externalistas), ou como definir o conhecimento (e até mesmo, se é possível analisá-lo<sup>4</sup>), o fato é que a área encontra-se em expansão para além de questões que marcaram a história da epistemologia ou

---

<sup>3</sup> Algumas das principais alternativas são: as bases pelas quais um sujeito vem a crer são verdadeiras; não há qualquer crença que anule a justificação para crer; a crença de um sujeito está causalmente conectada de forma apropriada aos fatos; a crença foi formada através de um processo confiável; se a crença fosse falsa, o sujeito não a teria formado, dentre outras. Apresentações dessas teorias encontram-se em bons textos introdutórios à epistemologia como (AUDI, 2011) e (FELDMAN, 2003).

<sup>4</sup> No debate recente introduzido por Timothy Williamson (2000).

a tradição iniciada por Gettier. Uma dessas expansões é a chamada epistemologia social, ou seja, questões sociais trabalhadas sob um ponto de vista epistemológico.

## **2. A epistemologia social**

A epistemologia social ainda é um campo em construção. Isso fica evidente quando observamos as diferentes tentativas de propor uma certa unidade para a área ou, pelo menos, um programa de pesquisa mais ou menos coeso. Algumas leituras da história da área (ZANDONADE, 2004; LAMAR, 2007; CICHOSKI, 2013) atribuem a origem do termo aos estudos da biblioteconomia, mais precisamente a Jesse Shera. Nas palavras do autor:

[a] nova disciplina que aqui focalizamos (e a qual por falta de melhor nome nós chamamos de Epistemologia Social) deveria fornecer uma estrutura para a investigação eficiente de todo o complexo problema dos processos intelectuais das sociedades (...). O foco desta nova disciplina seria a produção, fluxo, integração e consumo de todas as formas de pensamento comunicado através do modelo social. De tal disciplina poderia emergir um novo corpo de conhecimento e uma nova síntese da interação entre conhecimento e atividade social. Mas, embora a Epistemologia Social venha a ter seu próprio “corpus” de conhecimento, será também, uma disciplina muito prática (SHERA, 1977, p.11).

É importante frisar, contudo, que o epistêmico da epistemologia social a que Shera se refere não corresponde ao campo tal como descrito na seção anterior. Em primeiro lugar porque ele não distinguia conhecimento de informação: a epistemologia social teria como objeto a produção e transmissão do pensamento dentro da sociedade – como armazená-lo e como garantir formas de seu acesso. Em segundo lugar porque Shera considerava o programa filosófico como excessivamente individualista, de tal sorte que a psicologia estaria em melhor posição que a epistemologia – não por romper com o



individualismo, mas por aplicar os conceitos epistemológicos ao comportamento humano.

Dentro da filosofia o termo é usado apenas em 1987 pela ocasião da publicação de uma edição especial da revista *Synthese*, com o tema epistemologia social. Na introdução, o organizador, Frederick Schmitt, manifesta o tom de crítica à epistemologia analítica como praticada até então: essa muito pouco se interessou pela relação entre conhecimento e sociedade, fixando-se em demasia em processos e avaliações individuais. E é para suprir essa lacuna que se faz necessária uma “socialização” da epistemologia.

Em um breve histórico sobre a importância da natureza do mundo social para a filosofia analítica, Margaret Gilbert (2014) aponta que é somente no final dos anos 80 e início dos 90 que o tópico passa a figurar como foco autônomo de pesquisa. Ela cita como grandes influências o trabalho de filósofos como H. L. A. Hart e David Lewis que na década de 60 investigaram sobre a natureza das normas e regras sociais. Mesmo que, segundo Gilbert, tais trabalhos fossem mais concentrados no indivíduo que na relação interindividual ou no papel que grupos sociais desempenham. De acordo com a autora, veríamos uma mudança significativa dentro do cenário analítico com o trabalho de Charles Taylor, no final dos anos 80, influenciado por autores não analíticos.

Constatamos que a motivação central para esse enfoque social é a percepção da existência de um viés individualista na filosofia em geral e na filosofia analítica em particular. É um fato que comunidades especializadas nesses problemas filosóficos só surgem a partir da década de 80, o que pode ser atestado também pelo surgimento de periódicos dedicados ao assunto como a *Social epistemology: a journal of knowledge, culture, and policy*; onde fica evidente que o ponto de contato não é o pertencimento a uma tradição específica (analítica, fenomenológica, hegeliano-marxista, etc.), mas o compartilhamento de temas e problemas relativos ao mundo social.

Podemos dizer que essa ênfase no social visa três movimentos. O primeiro deles é fornecer uma compreensão de nossa constituição social. É lugar comum que nossa linguagem e normas são componentes sociais e fundamentais para a constituição humana. Contudo, a tradição filosófica parece ter relegado tal constituição social às margens, ao defender que ela desempenha um papel meramente causal (Cf. SCHMITT, 1999). Veja-se, por exemplo, a discussão sobre o papel do testemunho na justificação de nossas crenças, na qual Thomas Reid é uma exceção por defender, contra a tradição, que nossas crenças formadas a partir do testemunho podem estar justificadas sem o apelo a outras fontes (como raciocínio e percepção). Ou seja, para Reid, o testemunho pode ser uma fonte primária e não uma fonte secundária de justificação.

O segundo movimento, que decorre do primeiro, é a crítica ao individualismo. As pesquisas que buscam esse enfoque social fazem notar, de maneira cada vez mais nítida, a existência de um viés individualista na filosofia. Seja reconhecendo como um viés explícito (nos casos em que há uma defesa explícita de uma posição individualista), seja identificando como um viés implícito (nos casos em que as implicações individualistas são assumidas sem qualquer consideração de suas consequências). Atentar para esses vieses permite à comunidade considerar, ou mesmo, reconsiderar, seriamente as consequências de se aderir a uma premissa individualista. Mesmo sem entrar no mérito da discussão, podemos exemplificar o que afirmamos no contexto da epistemologia do testemunho: há um amplo reconhecimento de que o ideal de autonomia intelectual é o que produz pressão sobre a necessidade de que o testemunho seja fonte secundária de justificação. Contudo, somente com a constatação de uma premissa individualista torna-se claro o risco de um ceticismo, afinal: se boa parte do nosso conhecimento histórico, por exemplo, parece ser baseado no testemunho como fonte primária de justificação, então, ou se reconsidera o lugar do conhecimento histórico, ou se reconsidera o

lugar do testemunho como fonte secundária de justificação. A tradição anti-individualista pressiona o segundo disjuncto da consequente.<sup>5</sup>

O terceiro movimento se dá em decorrência dos dois primeiros. Se o universo social foi relegado às margens pela adesão a uma premissa individualista, então é bem possível que os conceitos filosóficos requeiram uma reforma: através de uma ampliação ou revisão dos mesmos.

Mas se autores mais próximos da filosofia analítica só evidenciam a necessidade de uma ênfase filosófica nos fenômenos sociais ao final dos anos 80, fora dela a situação não é muito diferente. De acordo com Martin Kusch (2011), Alvin Goldman e Thomas Blanchard (2016), podemos encontrar, no final dos anos 60 e início dos 70, em autores como Thomas Kuhn, Michel Foucault; nos defensores do “programa forte” da Sociologia da Ciência; e na emergência da filosofia feminista uma mesma preocupação: mapear e compreender de que forma conceitos como conhecimento, racionalidade e justificação se relacionam com aspectos da vida social.

Ainda que tal caracterização seja bastante vaga, ela serve como componente importante para dividir dois modos bastante diferentes de fazer epistemologia social. Como diz Kusch:

[a] epistemologia social (ES) pode ser compreendida estreita ou amplamente. No entendimento amplo a expressão cobre toda a reflexão sistemática da dimensão social ou natureza de conquistas cognitivas como conhecimento, crença verdadeira, crença justificada, entendimento ou sabedoria. A sociologia do conhecimento, a história social da ciência ou a filosofia das ciências sociais estão entre as peças chave da ES assim compreendida. Muitos que contribuíram para o pragmatismo, marxismo, teoria crítica ou hermenêutica também se qualificam. No entendimento estreito, a ES data 1980 e é primariamente um empreendimento filosófico e tem suas raízes na epistemologia anglo-americana, na teoria feminista assim como na filosofia da ciência. (KUSCH, 2011, p. 873).

---

<sup>5</sup> Tal discussão é apresentada por Schmitt (1994a, 1999)

Embora Kusch pretenda ultrapassar tal cisão<sup>6</sup>, a visão estreita (para utilizar o vocabulário do autor) parece ser a que melhor conseguiu determinar um programa de pesquisa mais ou menos coeso. Nesse sentido, cabe notar como tal concepção estreita se aperfeiçoou a fim de incorporar um programa de pesquisa vasto e diverso.

### **3. Raízes e ramificações da epistemologia social**

Schmitt, um dos precursores da visão estreita, caracteriza a epistemologia social como “um estudo conceitual e normativo da relevância para o conhecimento de relações, papéis, interesses e instituições sociais” (1994, p.1) e que, por esse caráter, difere radicalmente da sociologia do conhecimento – o que justifica dois programas distintos dentro de uma mesma área.

Alvin Goldman (2010), outro precursor da visão estreita da epistemologia social, caracteriza a área de maneira relativamente distinta da de Schmitt: através da aproximação ou afastamento que se tem com respeito à epistemologia analítica. Para fins dessa comparação o autor resume a epistemologia analítica em seis teses:

1. Os sujeitos das sentenças de atribuição são exclusivamente indivíduos;
2. Atitudes doxásticas são avaliadas de acordo com conceitos propriamente epistêmicos, como justificação, racionalidade ou conhecimento;
3. Os conceitos propriamente epistêmicos não são relativos ou meramente convencionais, mas tem algum tipo de validade objetiva;
4. Os conceitos propriamente epistêmicos acarretam ou têm uma relação próxima com o conceito de verdade;
5. A verdade é objetiva (independente da mente);
6. As atitudes doxásticas são analisadas criticamente a fim de determinar quando e por que um sujeito deve manter, descartar ou revisar suas crenças.

---

<sup>6</sup> Ele subdivide-a em, respectivamente: epistemologia social analítica, genealógica, histórica, política e epistemologia naturalizada (cf. KUSCH, 2011)

Goldman propõe, então, a seguinte divisão. Aqueles que rejeitam a maioria ou totalidade dessas teses por endossar alguma forma de relativismo ou construtivismo social fazem parte de um programa de epistemologia social revisionista. De forma bastante dura, Goldman critica esse programa, chegando a afirmar que eles só podem ser chamados de epistemólogos sociais por cortesia (cf. GOLDMAN, 2010). Por outro lado, endossar todas essas teses caracteriza um programa preservacionista – no qual o próprio Goldman se inclui ao citar seu *Knowledge in a Social World* (1999). Um terceiro programa de epistemologia social seria o expansionista, cuja característica não é negar, nem endossar, mas ampliar a epistemologia para tópicos não tradicionais.

Mais tarde Goldman revisita tal taxionomia, tornando-a mais inclusiva. Ainda assim ela é digna de nota porque, apesar de seu tom extremamente duro (e, por vezes, injusto) com os revisionistas, ela foi importante historicamente por inserir uma série de problemas sobre a natureza social dentro da epistemologia analítica. Afinal, como Goldman reconhece ao longo do ensaio, seu objetivo é defender a necessidade de uma abertura da epistemologia para fenômenos sociais, fato que, como vimos anteriormente, até recentemente não era reconhecido ou valorizado.

O projeto da epistemologia social passa a fazer parte da agenda da filosofia analítica principalmente a partir do projeto de Alvin Goldman, orientado para a noção de verdade, que tem início no final dos anos 80 e cuja forma mais acabada encontra-se no seu livro de 1999. Outros autores que também contribuíram significativamente para o campo da epistemologia social de orientação analítica, ao longo da década de 90, foram C.A.J Coady, Edward Craig, Steve Fuller, Philip Kitcher e Frederick Schmitt. Esse último desenvolveu um robusto trabalho ao longo do final da década de 80 e na década de 90, onde destacam-se o supracitado volume especial da *Synthese* além de livros e verbetes que buscaram refletir sobre a natureza, escopo e limites da epistemologia social. Steve

Fuller, por sua vez, participou da edição especial organizada por Schmitt, e contribuiu significativamente para área tanto com a criação da supracitada revista *Social epistemology*, em 1987, assim como com a publicação de seu livro em 1988. Porém, o autor distanciou-se de uma concepção estreita da epistemologia social, se aproximando de tópicos e temas relativos a sociologia do conhecimento científico.<sup>7</sup>

Alvin Goldman trouxe para a epistemologia formas paradigmáticas de trabalhar com fenômenos sociais tanto com seu livro de 1999 quanto com o lançamento, em 2004, da revista *Episteme*. Esses marcos serviram para mostrar que, para além dos rótulos preservacionista, expansionista e revisionista, o que é filosoficamente relevante é a identificação dos problemas abordados. Talvez, pensando nisso que Goldman e Blanchard (2012, 2016) abrem mão daquela taxionomia buscando dar uma maior visibilidade às pesquisas que compõe a área. Assim o critério não é a aproximação ou afastamento com a epistemologia tradicional, mas o modo como o “social” é determinado. Diante desse novo critério, uma nova taxionomia foi desenvolvida: a epistemologia social é interpessoal, coletiva ou institucional.

### 3.1. A epistemologia social interpessoal

O primeiro ramo da epistemologia social toma por objeto o chamado caráter social da evidência e gira em torno do seguinte problema: em que medida informações advindas de outros indivíduos influenciam o sistema de crenças de um agente individual? Três tópicos são essenciais nesse ramo.

O primeiro centraliza a discussão sobre testemunho – ou seja, o ato de um falante comunicar algo para um ouvinte. investigações sobre a natureza desse ato, que visam determinar as condições necessárias e suficientes para que algo conte como testemunho. Mas

---

<sup>7</sup> Sobre um histórico do projeto de Fuller ver Cichoski (2013).

certamente é a investigação epistemológica que ocupa o centro do debate, que gravita em torno do seguinte problema: em que medida é racional formar a crença com base naquilo que os outros me dizem? A partir daí há duas posições clássicas: a de David Hume, que defende o reducionismo – a tese de que a justificação testemunhal se reduz a outras fontes, como percepção ou memória. E a de Thomas Reid, que defende o antirreducionismo – o testemunho é uma fonte básica de justificação. Contemporaneamente, contudo, o debate se expandiu incorporando versões híbridas e até mesmo que rejeitam o pressuposto de que o testemunho ofereça evidência para a verdade do que foi asserido.

Outro problema importante na epistemologia do testemunho é a discussão se o testemunho somente transmite conhecimento, ou se conhecimento pode ser gerado através dele. A discussão é bastante nova, já que somente no final dos anos 90 que foi questionada a suposição de que o testemunho seja mero transmissor de informação de um falante para um ouvinte.

O segundo tópico desse primeiro ramo é o desacordo. Em primeiro lugar, é reconhecido que há muitas formas de desacordo e, assim como na discussão sobre testemunho, a discussão sobre a natureza do desacordo tem lugar dentro da epistemologia social. Contudo, são nas discussões sobre desacordo entre pares que os autores têm centralizado seu foco. O cerne do problema aqui é: qual é a atitude doxástica adequada – manter, ou suspender a crença de que  $p$  – em um caso de desacordo entre pares epistêmicos sobre se  $p$  é o caso? Ainda que os cétricos antigos não tivessem tematizado pares epistêmicos, é deles que advém a intuição do chamado conciliacionismo: em um desacordo entre pares os partidos devem suspender o juízo ou, pelo menos, reduzir sua confiança. A posição contrária, não-conciliadora, defende que alguém não precisa modificar sua opinião. Um dos problemas que tal tese enfrenta é o de explicar como que alguém pode defender o não-conciliacionismo sem defender uma perspectiva dogmática ou relativista. Contemporaneamente foram oferecidas posições intermediárias no

debate, que problematizam especialmente o caráter idealizado dos casos paradigmáticos ou dos termos em questão.

O terceiro tópico diz respeito ao conceito de autoridade epistêmica (ou *expertise*). Tal tópico se aproxima da discussão sobre testemunho à medida que notamos que (i) existem pessoas com autoridade epistêmica na nossa sociedade, e (ii) dependemos cognitivamente dessas pessoas em alguma medida. Um dos problemas centrais aqui é o de como definir autoridade epistêmica (e, por conseguinte, *expertise*), e em que medida ela é diferente de autoridade em um sentido mais amplo (prática ou política, por exemplo). Outro problema relevante é o conceito de confiança: haverá uma forma estritamente epistêmica de defini-la? E, em caso negativo, o que isso acarreta para a aceitação do testemunho de especialistas? Pode-se argumentar que, se não é possível uma definição minimamente epistêmica, então ao confiar nos outros estaríamos abrindo mão da nossa autonomia intelectual. Uma discussão que se segue dessa é sobre a identificação do que é um especialista – problemática principalmente quando especialistas estão em desacordo: nessa situação, como um leigo pode reconhecê-los, determinando quem possui autoridade epistêmica de fato? Tal discussão já presente no diálogo *Cármides*, de Platão, ganha aqui contornos contemporâneos.

O fator em comum desses três tópicos é que eles tomam a interação entre indivíduos como o objeto social da epistemologia social. Além disso, é importante dizer que esse primeiro ramo permite outras discussões que ainda estão sendo sistematizadas, tal como, por exemplo, a discussão sobre o papel epistêmico do silêncio ou sobre boatos e notícias falsas.



### 3.2. A epistemologia coletiva

O segundo ramo da epistemologia social é a epistemologia coletiva. Sua grande diferença em comparação com o ramo anterior é que aqui o sujeito não é mais um indivíduo, mas uma entidade coletiva. Do mesmo modo como, nas sentenças de atribuição, podemos substituir as variáveis “A” e “p”, respectivamente, por diferentes estados mentais e frases expressando proposições, podemos substituir a variável “S” por uma gama de entidades. Não parece haver nada de extraordinário em sentenças como “Os brasileiros acreditam que o futebol é o esporte mais bonito do mundo” ou “O governo deseja evitar o recesso econômico”. Pelo contrário, elas são comuns na linguagem ordinária. Mas, estranhamente, esse uso comum não está espelhado nas análises filosóficas.

Uma das razões pelas quais elas são filosoficamente intrigantes é semântica: a naturalidade do uso ordinário não se traduz em facilidade para definir o que é uma entidade coletiva. Assim, um tratamento detalhado dessas atribuições conduz à discussão de problemas como: o que é uma entidade coletiva? Qual é a diferença entre agregados de pessoas e grupos? Há uma tipologia de entidades coletivas?

Outra razão pela qual tais atribuições são filosoficamente intrigantes é ontológica. Alguns filósofos, motivados por respostas negativas a possibilidade de uma semântica de entidades coletivas foram levados a dizer que entidades coletivas não existem – uma vez que as entidades coletivas não teriam referência. Claro, alguém poderia se comprometer com um ceticismo moderado e não com a negação existencial de todas as entidades coletivas – por exemplo, alguém pode negar que classes sociais são entidades coletivas, ou que existam grupos raciais ou mesmo grupos de gênero.

O terceiro conjunto de problemas pode ser assim sintetizado: as atribuições e avaliações de atitudes doxásticas a grupos terão como referente o grupo enquanto grupo ou os indivíduos que o compõe? Ou seja, assim como no debate epistemológico em geral, a

área coletiva também pode centralizar suas discussões sobre a atribuição e avaliação de atitudes doxásticas (crenças justificadas, conhecimento), buscando explicar sentenças de atribuição onde os grupos ocupam o lugar de sujeito.

Tal ramificação abriga problemas que extrapolam bastante a epistemologia tradicional, uma vez que envolve discussões sobre a semântica, ontologia e psicologia de entidades coletivas. Além disso o que há em comum em todos esses problemas é que eles tomam uma entidade coletiva como o objeto social da epistemologia social.

### **3.3. A epistemologia social institucional**

O terceiro ramo da epistemologia social incide sobre o que os autores chamam de instituições e sistemas. Aqui, visa-se à avaliação epistemológica de práticas sociais, como, por exemplo: o impacto de preconceitos na recepção de informação ou atribuição de credibilidade (a chamada injustiça epistêmica); discussões sobre a confiabilidade de meios alternativos de informação (fontes como Wikipédia ou Facebook, por exemplo); sobre a capacidade do sistema legal em rastrear verdades (e, com isso, promover a justiça). O que há de comum no conjunto de questões desse ramo é que o objeto da epistemologia social não é tão somente a avaliação da performance epistêmica de indivíduos, mas também de sistemas (práticas sociais e institucionais).

Isso faz deste ramo o mais vasto e diverso, podendo abrigar uma miríade de tópicos como: construtivismo social, epistemologia da argumentação, epistemologia da democracia, epistemologia do direito, epistemologia da educação, epistemologia feminista, epistemologia da internet, epistemologia moral, epistemologia social da ciência, liberdade de expressão e relativismo epistêmico.

#### 4. Perspectivas para a epistemologia social

Nas subseções anteriores buscamos apresentar os diferentes ramos da epistemologia social, incluindo seus temas e principais problemas. A lista não se pretende exaustiva, até porque a área é bastante nova e ainda pouco delineada. Além, disso, a taxionomia tripartite de Goldman e Blanchard, embora seja a mais inclusiva, ainda nos parece relativamente imprecisa, especialmente em se tratando do ramo que investiga instituições e sistemas. Mesmo assim acreditamos que tal taxionomia tripartite representa um avanço importante para determinarmos o que é a epistemologia social.

Ainda que não tenhamos apresentado autores ou textos de referência de cada uma das discussões dos ramos, tal pode ser encontrado na extensa lista de Goldman e Blanchard que conta com importantes livros e artigos de referência. Após essa introdução iremos indicar produções da área escrita por pesquisadores brasileiros. Como ficará claro, a epistemologia social no Brasil ainda está em fase de gestação – embora já conte com publicações em número considerável e filosoficamente interessantes. Ao oferecer tal lista nosso objetivo é o de oferecer um mapa e buscamos ser o mais preciso quanto possível – ou seja, a lista não está livre de falhas.

\*\*\*

O presente volume está composto por 8 diferentes artigos que versam sobre epistemologia social.

No primeiro artigo de Florencia Rimoldi, *El valor del conocimiento: Um método y una explicación*, a autora apresenta uma nova análise para compreender a discussão sobre o valor do conhecimento – através de uma concepção empiricamente informada Rimoldi defende que o conhecimento é importante para identificar boas testemunhas.

No segundo artigo, *Affordances sociais e a tese da mente socialmente estendida*, Eros de Carvalho radicaliza a tese da mente

estendida – que diz que processos cognitivos podem estar para além do cérebro. O autor, fazendo uso do conceito de *affordances sociais*, se propõe a defender que não somente a mente, mas a percepção pode ser estendida socialmente.

O terceiro artigo escrito conjuntamente por Waldomiro Silva Filho e Felipe Rocha, *Disagreement and reflection*, se situa na interseção entre a discussão sobre desacordo e valor da reflexão. Os autores defendem que a reflexão é um tipo de atividade que desempenha um papel significativo no desacordo entre pares uma vez que, através dela, os pares podem chegar à verdade ou promover uma virtude intelectual: a preferência epistêmica.

No quarto artigo, *Justificação testemunhal: o caso dos boatos*, Felipe Müller apresenta uma análise sobre um tipo específico de testemunho: os boatos. O autor parte de uma definição de boato para, através da análise de casos, identificar as condições necessárias e suficientes para que um ouvinte esteja justificado a crer em boatos.

Felipe Medeiros, no artigo *What if KNA is right?*, também se situa na epistemologia do testemunho. Ele reconstrói a objeção dos chamados dualistas (aqueles que defendem uma posição intermediária entre reducionismo e antirreducionismo) à tese de que o conhecimento é a norma da asserção (ou KNA, para encurtar). Após reconstruí-los, o autor avalia esses argumentos a fim de mostrar que tais objeções não são conclusivas como os dualistas gostariam.

Os próximos dois artigos versam sobre a epistemologia coletiva, mais particularmente os argumentos empregados por Kay Mathiesen na defesa de que grupos podem ser sujeitos legítimos nas sentenças de atribuição de estados cognitivos, ou agentes epistêmicos coletivos, para simplificar. Delvair Moreira, no *Agentes epistêmicos coletivos e o argumento da não divergência*, reconstrói o argumento da autora, apontando uma importante objeção à ideia de que grupos podem ser agentes epistêmicos. De acordo com o autor, Mathiesen incorre em uma petição de princípio e, portanto, isso é uma razão contra a tese de que grupos podem ser agentes epistêmicos. Contudo, ele conclui apresentando uma saída não

explorada pela autora, salvaguardando a noção de agência epistêmica coletiva.

Em *Grupos podem ser agentes epistêmicos?* Kátia Etcheverry também reconstrói os argumentos de Mathiesen, mas a crítica por ela não oferecer uma explicação puramente epistemológica sobre a agência epistêmica coletiva. De acordo com a autora, a defesa de Mathiesen repousa em uma tese sobre racionalidade epistêmica coletiva. E uma vez que a última parece sucumbir a razões práticas, a estratégia de Mathiesen termina por não ser bem-sucedida. A autora conclui apontando intuições de como a epistemologia das virtudes poderia apresentar alguma luz para a agência epistêmica coletiva.

O artigo final do volume de Breno Guimarães Santos, *Opressões epistêmicas*, se insere no ramo da epistemologia social que lida com instituições e sistemas. O autor remonta a divergência entre Miranda Fricker e Kristie Dotson na compreensão do *déficit* de atribuição de credibilidade quando motivado por preconceitos ou estereótipos. A marca desse desacordo encontra-se nos conceitos de injustiça epistêmica, defendido por Fricker, e opressão epistêmica, por Dotson. O autor conclui mostrando as limitações que a leitura de Fricker possui.

Esse volume oferece, assim, a contribuição de diversos pesquisadores para a epistemologia social, capturando a diversidade da área, bem como importantes debates que mostram de que maneira alguns aspectos da vida cognitiva – individual e coletiva – se relacionam com evidências, práticas e grupos sociais.

## Referências

AUDI, R. *Epistemology: a contemporary introduction*. London: Routledge, 2011.

CHAPPELL, S. G. “Plato on knowledge in the Theaetetus” In: ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/plato-theaetetus/>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

CICHOSKI, Luiz Paulo da Cas. *Epistemologia social: dois projetos para a dimensão social do conhecimento*. 2013. 183 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Santa Catarina, 2013.

DUTANT, J. “The legend of the justified true belief analysis” *Philosophical perspectives*, v. 29 (1), p. 95 – 145, 2015

EPISTEME: A JOURNAL OF INDIVIDUAL AND SOCIAL EPISTEMOLOGY. Cambridge University Press, 2004-. Quadrienal.

FELDMAN, R. *Epistemology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003.  
FULLER, S. *Social Epistemology*. Indiana: Indiana University Press, 1988.

GETTIER, E. “Is justified true belief knowledge?”. *Analysis*, 23, p. 121 – 123, 1963

GILBERT, M. “Two Approaches to Shared Intention”. In: \_\_\_\_\_. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. New York: Oxford University Press, 2014. P. 94-128

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

\_\_\_\_\_. “Why Social Epistemology is real epistemology”. In: HADDOCK, A; MILLAR, A; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 1-28.

GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. "Social Epistemology," In: PRITCHARD, D. (ed). *Oxford Bibliographies Online*. New York: Oxford University Press, 2012. Disponível em: <<http://www.oxfordbibliographies.com>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

\_\_\_\_\_. “Social Epistemology” In: ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

KUSCH, M. “Social Epistemology” BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. *The Routledge Companion to Epistemology*. Londres e Nova York: Taylor & Francis, Routledge, 2011. P. 873-884.

LAMAR, A. R. “Epistemologia social: possível origem e alguns momentos de seu percurso”. *Pro-Posições*, v 18, n1 (52), p. 103-113, 2007.

SCHMITT, F. F. “Introduction”. *Synthese*, Vol 73, n. 1, p. 1-2, , 1987.

\_\_\_\_\_. “Socializing Epistemology: An Introduction through Two Sample Issues”  
In: SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994. P. 1-28

\_\_\_\_\_. “Social Epistemology” In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds) *The Blackwell Guide to Epistemology*. Malden: Blackwell, 1999. P. 354-382

SHERA, J. H. “Epistemologia Social, Semântica Geral e Biblioteconomia”. *Ciência da Informação*, v. 6, n. 1, p. 9-12, 1977.

SOCIAL EPISTEMOLOGY: A JOURNAL OF KNOWLEDGE, CULTURE, AND POLICY.  
Taylor & Francis, 1987-. Bimestral

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

ZANDONADE, T. “Social Epistemology from Jesse Shera to Steve Fuller”. *Library Trends*, v. 52, n. 4, p. 810-832, 2004.





# Epistemologia social: bibliografia selecionada

## Livros

BOGHOSSIAN, Paul. *Medo do Conhecimento: contra o relativismo e o construtivismo*. Trad. BAGNO, M. São Paulo: Editora Senac, 2012.

CICHOSKI, Luiz Paulo da Cas; RUIVO, José Leonardo Annunziato. (Org.) *Social Analysis in Contemporary Philosophy: Readings on Collective Intentionality and Social Epistemology*. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

MÜLLER, Felipe de Matos; RODRIGUES, Tiegue Vieira. (Org.). *Epistemologia Social: Dimensão Social do Conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

MÜLLER, Felipe de Matos; LUZ, Alexandre Meyer. (Org.). *O que NÓS conhecemos? Ensaios em epistemologia individual e social*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

MÜLLER, Felipe de Matos; ETCHEVERRY, Kátia Martins. (Org.) *Ensaios sobre epistemologia do testemunho*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

## Artigos e capítulos de livros

BORGES, Rodrigo; MEDEIROS, Felipe Castelo Branco. “Unreasonable selflessness” *Veritas*, v. 61, n. 3, p. 492-502, 2016.

CHAVES, Thiago Monteiro. “The metaphysics of shared action: an analysis based on the idea of commitments” *Intuitio*, v. 10, n. 1, p. 107-122, 2017.

CICHOSKI, Luiz Paulo da Cas; RUIVO, José Leonardo Annunziato. “Agregação de Juízo na Epistemologia Social: a proposta de Christian List e Philip Pettit” In: CARVALHO, M. (et al). *Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 273-302

CICHOSKI, Luiz Paulo da Cas; RUIVO, José Leonardo Annunziato. “Epistemologia coletiva: crença, justificação e conhecimento de grupo” *Veritas*, v. 62, n. 3, p. 508-539, 2017.

COLARES, Lorraine Bezerra Vasconcelos. “O testemunho como fonte de conhecimento”. *Pólemos*, vol 2, n3, p. 146-164, 2013.

FERREIRA, Tiago; SILVA FILHO, Waldomiro José; HANI, Charbel El. “Knowledge, belief, and science education: a contribution from the epistemology of testimony”. *Science and Education*, v. 25, p. 775-794, 2016.

FETT, João Rizzio Vicente. “Desacordo entre pares e a proposta de Jennifer Lackey”. *Cultura e fé*. Porto Alegre, v. 142, p. 343-356, 2013.

KETZER, Patrícia. “Confiança e testemunho como interpessoais: uma tentativa de analogia entre ética e epistemologia do testemunho” In: ROSA, L. F. M.; NEIVA, A. L. de A. L. (Org.). *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. P. 111-138

MARQUES, T. “Construção Social”. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*. Lisboa: Centro de filosofia da universidade de Lisboa, 2015. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/20046>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

\_\_\_\_\_. “Desacordo”. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*. Lisboa: Centro de filosofia da universidade de Lisboa, 2014. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10451/17643>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

MOREIRA, Delvair Custódio. “Testemunho Justificação e credulidade”. In: CARVALHO, M. (et al.) *Filosofia contemporânea: lógica, linguagem e ciência*. São Paulo: ANPOF, 2013. V5, p. 1999-218

MÜLLER, Felipe de Matos. “Conhecimento Coletivo em Perspectiva”. In: BAVARESCO, A.; VILLANOVA, M.; RODRIGUES, T. V. (Org.). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 68-91.

\_\_\_\_\_. “Conhecimento testemunhal: a visão não reducionista” *Veritas*, v. 55, n. 2, p. 126-143, 2010.

\_\_\_\_\_. “Boatos, Autonomia e o Mercado das Ideias”. In: BAVARESCO, Agemir; LIMA, Francisco J. G. (Org.). *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016a, p. 245-260.

\_\_\_\_\_. “Definindo boato” *Veritas*, v. 61, n. 2, p. 425-436, 2016b.

PLASTINO, Caetano Ernesto. “O conhecimento com base no testemunho”. *Discurso*, v. 47, n. 2, p. 9-24, 2017.

ROSA, Luis; NEIVA, André. “Anti-anti-reductionist considerations about the justification of testimonial beliefs” In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 161-170

RUIVO, José Leonardo Annunziato. “Algumas razões em defesa da posição não-conformista no desacordo entre pares”. In: ROSA, L. F. M.; NEIVA, A. L. de A. L. (Org.). *Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 45-65.

SANTOS, Felipe Rocha. “Vícios intelectuais e as redes sociais: o acesso constante à informação nos torna intelectualmente viciosos?” *Veritas*, v. 62, n. 3, p. 657-682, 2017.

SARTORI, Carlos Augusto. “A autoridade epistêmica do testemunho” *Veritas*, v. 60, n. 3, p. 447-459, 2015

## **Literatura traduzida**

AUDI, Robert. “O lugar do testemunho na estrutura do conhecimento e da justificação” Traduzido por ETCHEVERRY, K. M. e SARTORI, C. A. *Veritas*, v. 62, n. 3, p. 566-585, 2017.

GOLDMAN, Alvin. “Educação e epistemologia social”. Traduzido por LUZ, A. M.; SILVA, M. R. *Revista Contrapontos*, Itajaí, v.1, n.3, p. 57-70, 2008.

GOLDMAN, Alvin; BLANCHARD, Thomas. “Epistemologia social”. Traduzido por: CICHOSCKI, L. P.; MEDEIROS, F. C. B.; RUIVO, J. L. A. In: CICHOSCKI, L. P.; RUIVO, J. L. A. (Orgs) *Social Analysis in Contemporary Philosophy: Readings on Collective Intentionality and Social Epistemology*. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

SCHWEIKARD, David P.; SCHMID, Hans Bernhard. “Intencionalidade coletiva”. Traduzido por: CICHOSKI, L. P.; RUIVO, J. L. A. In: CICHOSKI, L. P.; RUIVO, J. L. A. *Social Analysis in Contemporary Philosophy: Readings on Collective Intentionality and Social Epistemology*. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

LONGINO, Helen. “Epistemologia Feminista”. In: GRECO, J.; SOSA, E. (Org.) *Compêndio de Epistemologia*. Traduzido por FERNANDES, A. S. e BETTONI, R. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 505-545

MILLS, Charles. “Ignorância Branca” Traduzido por SANTOS, B. R. G. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, 2018

SCHMITT, Frederick. “Epistemologia social”. In: GRECO, J.; SOSA, E. (Org.) *Compêndio de Epistemologia*. Traduzido por FERNANDES, A. S. e BETTONI, R. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 547-591

## **Teses e dissertações**

CICHOSKI, Luiz Paulo da Cas. *Epistemologia social: dois projetos para a dimensão social do conhecimento*. 2013. 183 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia Política) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Santa Catarina, 2013.

CICHOSKI, Luiz Paulo da Cas. *The ontological structure of collective action*. 2017. 207 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, PUCRS, Porto Alegre, 2017.

JUNGES, Alexandre Luis. *Desacordo racional: o debate epistemológico*. 2012. 134 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Porto Alegre, 2012.

KETZER, Patrícia. *O conceito de confiança em epistemologia do testemunho: distinguindo confiar de fiar-se*. 2015. 158 f. Tese (Doutorado em Filosofia). – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Porto Alegre, 2015.

MEDEIROS, Felipe Castelo Branco. *Epistemologia do testemunho: uma avaliação crítica*. 2015. 88 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas, UNB, Brasília, 2015.

MOREIRA, Delvair Custódio. *O testemunho como fonte de justificação: um estudo sobre a epistemologia do testemunho*. 2013. 121 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Santa Catarina, 2013.

MOREIRA, Delvair Custódio. *Conhecer em grupo: uma análise do conceito de conhecimento coletivo*. 2017. 161 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, UFSC, Santa Catarina, 2017.

RUIVO, José Leonardo Annunziato. *Crença de grupo: uma introdução à epistemologia coletiva*. 2017. 102 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Escola de Humanidades, PUCRS, Porto Alegre, 2017.



# El valor del conocimiento: un método y una explicación

*Florencia Rimoldi<sup>1</sup>*

## Introducción

En este trabajo intentaré contribuir a la discusión sobre el valor del conocimiento mediante la aplicación de una forma de análisis conceptual novedosa tanto en sus herramientas como en su objeto de estudio. Presento, en primer lugar, al método que llamo “conceptualismo normativo” y que es una versión del meliorativismo defendido por Haslanger (2005, 2006). Esta metodología se aplica centralmente a conceptos sociales y los analiza desde distintas perspectivas, a la vez que se caracteriza por ser empíricamente informada. Mostrando cómo puede usarse el conceptualismo normativo para estudiar el concepto de conocimiento, defiendo en segundo lugar que el valor del conocimiento reside centralmente en la identificación de buenos testimoniantes, en virtud de que el fenómeno del testimonio es analizado en términos de transmisión de información (y no de conocimiento).

De esta forma, el objetivo de este trabajo es, en parte, mostrar cómo es posible dar sentido al estudio filosófico de los fenómenos epistémicos, *qua* fenómenos sociales, dentro del espacio conceptual

---

<sup>1</sup> Doctora en filosofía (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Programa de Becas Posdoctorales UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Tutor: Doctor Miguel Ángel Fernández Vargas.

del análisis filosófico.<sup>2</sup> En la medida en que los fenómenos sociales están internamente conectados con nuestros conceptos, y viceversa, es posible estudiar a la par el fenómeno del conocimiento y su concepto. El conceptualismo normativo pretende explotar metodológicamente esta posibilidad.

En la primera sección me ocuparé de la cuestión metodológica, mostrando que el conceptualismo normativo no resulta enteramente disruptivo con la tradición del análisis conceptual, en la medida en que respeta el rol evidencial de las intuiciones. En la segunda sección, presentaré de manera sintética el resultado de aplicar el conceptualismo normativo al concepto de conocimiento para estudiar la cuestión del valor del conocimiento.

## 1. Un modelo de análisis alternativo

En esta sección defiendo una metodología alternativa al análisis conceptual tradicional que, sin embargo, mantiene un papel evidencial importante para las intuiciones. Para esto, luego de repasar brevemente la metodología del análisis tradicional, el “conceptualismo de sillón”, presentaré la posición que defiendo, a la que denomino “conceptualismo normativo”.<sup>3</sup>

### El conceptualismo de sillón

Según el modelo conceptualista de sillón, el análisis epistemológico se pregunta cuál es nuestro concepto de

---

<sup>2</sup> No ofreceré aquí argumentos a favor de que el conocimiento es de hecho un fenómeno social. En Rimoldi (2014) ofrezco un argumento indirecto a favor de esto, mostrando que la mejor teoría disponible para comprender al conocimiento como una clase natural falla.

<sup>3</sup> Mi tratamiento de los dos modelos metodológicos se basa en los modelos que Haslanger (2005, 2006) llama *conceptualista* y *meliorativista* respectivamente. Aunque el conceptualismo normativo debe ser visto como una forma del meliorativismo, presenta con éste diferencias sustanciales que veremos en seguida (notas 7 y 10). También hay diferencias importantes entre el conceptualismo descrito por Haslanger y el conceptualismo de sillón presentado aquí. Éstas se originan en la necesidad de complejizar adecuadamente el modelo conceptualista de manera que realmente pueda representar a todas las posiciones que pretenden hacer análisis conceptual (ver nota 5).



conocimiento. Todo lo necesario para realizar esta tarea es el uso de intuiciones<sup>4</sup>.

Hay dos argumentos principales a favor del conceptualismo de sillón. El primero tiene que ver con la autonomía de la filosofía. Por ejemplo, BonJour (1998, p. ix) afirma que “la filosofía es *a priori*, si es algo en absoluto (al menos algo intelectualmente respetable)”<sup>5</sup>.

En un sentido general, afirmar que la filosofía es *a priori* es comprometerse con la idea de que el análisis filosófico no depende de conocimiento empírico alguno. Pero esto no debe interpretarse de manera kantiana, por ejemplo afirmando que estudiar conceptos es algo *a priori* ya que éstos son condición de posibilidad del conocimiento empírico. Esto no sería correcto porque muchos de los conceptos que tenemos son empíricos, en el sentido de que dependen explícitamente de conocimientos *a posteriori*. Por ejemplo, nuestro concepto actual de agua como H<sub>2</sub>O.

La manera usual de explicar el carácter *a priori* de la filosofía tiene que ver menos con objeto de estudio, que con el tipo de evidencia requerida. Las intuiciones son, desde esta perspectiva, juicios *a priori* acerca de los fenómenos en cuestión. Bealer (1998) afirma lo siguiente:

La investigación y la argumentación filosóficas se aproximan a la siguiente idealización: recoger intuiciones, someter esas intuiciones a la crítica dialéctica, construir teorías que sistematizan las intuiciones sobrevivientes, testear esas teorías con más intuiciones, y así hasta acercarse a un equilibrio. (p. 205)

Este procedimiento se asemeja al de buscar un “equilibrio reflexivo”, pero difiere de éste de manera crucial. En el último, se busca un equilibrio entre creencias —incluyendo creencias empíricas—. En el presente procedimiento, se busca un equilibrio entre intuiciones. Las creencias empíricas —y las experiencias y observaciones sobre las que éstas se basan— se usan a veces para

---

<sup>4</sup> Contemporáneamente podemos hallar defensores del conceptualismo de sillón, en el contexto de la discusión respecto del rol evidencial de las intuiciones, a Bealer (1998), Sosa (1998) y Foley (1998, 2001), entre otros.

<sup>5</sup> Las traducciones en este trabajo son mías.

generar o resolver dudas sobre la calidad de las condiciones cognitivas de entorno (inteligencia, atención, constancia, memoria, etc.) Pero esos recursos empíricos no son *inputs* para el procedimiento en sí; las intuiciones —y no las creencias empíricas— constituyen el suministro de la maquinaria.

Cuando hablo de que no es necesario depender *sustantivamente* de la ciencia empírica, este es uno de los puntos que tengo en mente. (p. 206).

Según el conceptualismo de sillón, las intuiciones son – o dan lugar a – juicios espontáneos acerca de si un concepto se aplica o no a un caso determinado, acerca de las relaciones conceptuales de éste, e incluso acerca del contenido del mismo.<sup>6</sup> En este sentido son un reflejo de nuestra competencia conceptual y por esta razón funcionan adecuadamente como evidencia para el estudio de nuestros conceptos. Podemos evaluar nuestras reacciones intuitivas ante diferentes situaciones, por ejemplo, en función de si decimos que la situación en cuestión es o no una instancia de conocimiento.

Las intuiciones son la fuente evidencial última, pero son falibles, lo cual significa que pueden estar equivocadas. Por esta razón, las intuiciones son derrotables en virtud de consideraciones teóricas. Sin embargo, al ser las intuiciones los únicos elementos de la base evidencial, se desprende una condición de adecuación para cualquier análisis conceptualista de sillón: un análisis correcto debe capturar nuestras intuiciones.

En este sentido, el otro argumento a favor del conceptualismo de sillón es que explica de manera simple el rol evidencial de las intuiciones. El argumento consiste, primero, en el reconocimiento de la práctica filosófica generalizada de hacer un uso evidencial de

---

<sup>6</sup> Aquellos que desde esta caracterización pueden ser vistos como conceptualistas de sillón y que priorizan el estudio de intuiciones reflexivas en primera persona sobre el contenido de conocer (Chisholm 1977) parecen estar estudiando el concepto manifiesto de conocimiento, mientras que aquellos que priorizan el estudio de las intuiciones en tercera persona en contextos de uso parecen estar estudiando el concepto operativo de conocimiento (Stanley 2005, DeRose 1999 entre muchos otros). Haslanger (2006) en cambio afirma que el conceptualismo se ocupa tan sólo de los conceptos manifiestos. (Ver sección 2 para la distinción entre concepto manifiesto y operativo).

las intuiciones. En segundo lugar, se muestra que no hay explicación adecuada de la fiabilidad de las intuiciones, en caso de que éstas sean evidencia sobre fenómenos extramentales. En cambio, hay buenas razones para pensar que las intuiciones pueden estar adecuadamente conectadas con los conceptos, de modo que el conceptualismo de sillón racionalizaría la práctica filosófica.

El argumento más fuerte en contra de esta posición tiene que ver con la idea de que lo que la filosofía pretende estudiar son los fenómenos en sí mismos y no nuestras ideas acerca de ellos. El conceptualismo parece estar cambiando de tema: mientras que a la epistemología le interesa el conocimiento, el conceptualismo de sillón ofrece una explicación de nuestro concepto de conocer; mientras que a la filosofía de la mente le interesa la conciencia y los fenómenos mentales, el conceptualismo se contenta con ofrecer una explicación de nuestro concepto de conciencia y mente, y así. Como veremos, el conceptualismo normativo escapa a este dilema en la medida en que estudia *tanto* a los conceptos *como* a los fenómenos extramentales.

## **El conceptualismo normativo**

Este modelo parte de la idea de que el análisis conceptual es una tarea que no puede reducirse a analizar en términos de condiciones necesarias y suficientes unidades homogéneas o unidimensionales. Esto se debe, en primer lugar, a que se propone estudiar no solo los conceptos que tenemos sino los que *deberíamos tener*. Esto es así porque los conceptos a analizar desde esta perspectiva son construcciones sociales y por lo tanto entrañan en sí mismos (i) prácticas, estructuras, instituciones y por ende valores/disvalores sociales, y justo por esto entrañan (ii) la capacidad de ser modificados. En segundo lugar, porque los conceptos que tenemos presentan diversas facetas que no necesariamente coinciden entre sí.

Comencemos por precisar qué significa la afirmación de que un concepto está socialmente construido. En primer lugar, podemos afirmar que algo está socialmente construido cuando es el producto (intencional o no intencional) de una práctica social. De esta forma, ser presidente, ser millonario y ser una compañía de tabaco son propiedades construidas socialmente, mientras que ser pelirrojo, tener visión 20/20 y ser un mono, no parecen serlo<sup>7</sup>. Otra forma de decir esto último es decir que hay fenómenos que requieren, para su definición, de la referencia a factores sociales mientras que otros no.

En el caso de los fenómenos que son construcciones sociales, hallamos una relación muy estrecha entre el fenómeno y las prácticas que lo constituyen y su concepto correspondiente: los conceptos estructuran nuestras prácticas sociales, y éstas, a su vez, informan los conceptos. Es por ello que quizás convenga hablar de prácticas-conceptos a la hora de estudiar los fenómenos sociales. De esta forma, podemos decir que un concepto está socialmente construido cuando recorta una categoría socialmente construida o, lo que es lo mismo, cuando es un concepto-práctica.

Para avanzar en el estudio de conceptos-prácticas en sus distintas facetas, debemos trazar la distinción usualmente ignorada por los conceptualistas de sillón, entre *concepto manifiesto* y *concepto operativo* (Haslanger, 1995). El *concepto manifiesto* es aquel que se corresponde con lo que creemos que está guiando nuestras prácticas de categorización, aquel que consideramos que estamos tratando de aplicar cada vez que recortamos el mundo con una categoría. El *concepto operativo*, en cambio, es aquel que mejor captura la distinción que en la práctica *de hecho* trazamos. Podemos ser muy exitosos en aplicar el concepto de tigre, en el sentido de no

---

<sup>7</sup> El hecho de que distingamos colores de pelo, tipos de sangre y especies en función de ciertos intereses no estrictamente cognitivos, y quizás sociales, no vuelve ociosa a la distinción que acabo de realizar. Aunqueelijamos categorizar al mundo de cierta manera más que otra, por ejemplo, en función de los colores de pelo, ello no quita que una vez establecida la clase de los pelirrojos no dependa constitutivamente de prácticas sociales. Cabe la aclaración, además, de que no se trata aquí de establecer una distinción entre fenómenos más y menos objetivos o reales, sino entre fenómenos que dependen constitutivamente de prácticas sociales y fenómenos que no lo hacen.

confundir a los tigres con otros animales y ser capaces de identificarlos adecuadamente, y, sin embargo, tener un concepto vago e inexacto de tigre como “mamífero felino de gran tamaño y peligrosidad de pelaje moteado”. Mientras que ese sería nuestro concepto manifiesto, el concepto operativo se reduce al concepto biológico de *panthera tigris*.

Por supuesto, no es necesario que los conceptos operativo y manifiesto difieran (esto no sucede, por ejemplo, con algunos conceptos legales o definidos *ad hoc*), ni que la diferencia entre ambos sea interesante filosóficamente (como en el caso del concepto de tigre). Sin embargo, esta distinción se torna importante cuando queremos estudiar fenómenos sociales, es decir, prácticas-conceptos. Muchas veces las prácticas se articulan en función de una serie de valores que no necesariamente son aceptados por quienes llevan adelante las prácticas. De esta forma, el concepto manifiesto puede ocultar su verdadero sentido. En palabras de Haslanger (2005):

Cuando consideramos conceptos social o políticamente significativos, debemos estar atentos a la posibilidad de que lo que está en nuestras cabezas pueda no solo ser incompleto, sino estar enmascarando activamente aquello que está sucediendo al nivel semántico. Parte del trabajo ideológico puede llegar a ser (paradójicamente) el de engañarnos acerca del contenido de nuestros propios pensamientos. (p. 12)

Haslanger se interesa por estudiar desde esta perspectiva fenómenos como el de género y raza, mostrando cómo, mientras que nuestros conceptos manifiestos tienden a asociarlos con categorías biológicas, el contenido del concepto operativo (aquello que se reconstruye a partir de nuestra aplicación real de la categoría) apela a relaciones y características sociales.

¿Cómo procede, entonces, el conceptualismo normativo, y cómo funcionaría en el caso del conocimiento? Atenderé a la primera de estas cuestiones en lo que resta de esta sección, dejando

para la segunda parte de este trabajo la cuestión de la aplicación al caso del conocimiento.

Desde la perspectiva del conceptualismo normativo, la noción de concepto-práctica es fundamental. Estudiar un concepto implica estudiar las prácticas asociadas al mismo, y viceversa. Para lograr esto, el conceptualismo normativo utiliza consideraciones no solo filosóficas, sino también empíricas. Reconoce la relevancia evidencial de resultados de diferentes disciplinas científicas. Las intuiciones, sin embargo, continúan ocupando un lugar evidencial, en tanto están causalmente relacionadas (pero con ciertas limitaciones) con las prácticas (especialmente las atributivas) de las que dependen los conceptos. Mediante el estudio filosófico de los conceptos manifiesto y operativo, y gracias a los aportes de las ciencias sociales, el conceptualismo normativo construye otros dos conceptos: el *concepto-valor*, aquel que reconstruye los valores (ya sean positivos o negativos) asociados al concepto-práctica<sup>8</sup>, y el *concepto-meta*: el concepto que, considerando todas las cosas, deberíamos tener.

En lo que resta de la sección enumero los pasos metodológicos del conceptualismo normativo, clarificando posteriormente algunas cuestiones clave para su comprensión:

1. Reconstrucción filosófica<sup>9</sup> del concepto manifiesto del fenómeno a partir del estudio de a) material enciclopédico; y b) intuiciones *de contenido* (recabadas en forma de

---

<sup>8</sup> El agregado del concepto-valor es un punto fundamental en que el conceptualismo normativo se diferencia del meliorativismo de Haslanger (2005, 2006). Otra diferencia es que la noción de concepto-meta no pretende reemplazar a la concepción explícita *y* a la efectiva *a la vez* en todos los casos. Parte del diagnóstico que da lugar al concepto-meta podría señalar alguna razón para que los conceptos manifiesto y operativo difieran. Por ejemplo, podría observarse una predisposición psicológica a actuar acorde a ciertas reglas si se cree que se está haciendo otra cosa diferente de lo que se está haciendo. Estos serían casos de un desfasaje entre los conceptos manifiesto y operativo, no causado por cuestiones ideológicas.

<sup>9</sup> El agregado "filosófica" en cada punto no es vacío. Refiere a argumentos y consideraciones de un grado de abstracción y una temática típicamente filosóficos. Por ejemplo, en el caso del conocimiento, la temática alrededor de los diferentes conceptos puede girar en torno a problemas como el escepticismo, la cuestión del método, el problema de la demarcación, el análisis, etc.

introspección por parte del investigador, encuestas, entrevistas y motores de búsqueda).

2. Reconstrucción filosófica del concepto operativo del fenómeno a partir del estudio de a) intuiciones *de aplicación* (recabar esta información puede involucrar, además de introspección, encuestas, entrevistas y motores de búsqueda y el análisis de casos actuales en los que se aplica la categoría); y b) explicaciones del fenómeno y resultados de estudios empíricos originados en ciencias como la sociología, la sociobiología, la historia y la economía, que analicen las prácticas asociadas al concepto a estudiar. Esto excede las prácticas atributivas donde explícitamente se aplica el concepto, e incluye aquellas que por distintas razones se entrecruzan con el fenómeno asociado al concepto en cuestión. El entrecruzamiento puede ser detectado empíricamente o postulado por la mejor teoría acerca del fenómeno.

3. Reconstrucción filosófica del concepto-valor del fenómeno a partir de la consideración filosófica y diagnóstico de las diferencias entre el contenido de los conceptos manifiesto y operativo. Esto se realiza teniendo en cuenta el valor detentado por la(s) práctica(s) que origina(n) el concepto y los disvalores que interfieren en su realización efectiva. Esto apela nuevamente a a) explicaciones genealógicas, sociológicas, sociobiológicas, históricas y económicas, y también a b) posicionamientos explícitos valorativos.

4. Construcción filosófica del concepto meta.

Esta metodología adopta un compromiso ontológico-metodológico naturalista general<sup>10</sup>. En primer lugar, se compromete con la tesis ontológica de la superveniencia de los fenómenos

---

<sup>10</sup> Entiendo aquí por naturalismo una tesis que afirma, de manera general, que la filosofía no está aislada metodológicamente de las ciencias, ya sean naturales o sociales.

conceptuales y normativos a entidades sociales y naturales. Este compromiso ontológico tiene como consecuencia una prescripción metodológica (que el conceptualismo normativo comparte con el pragmatismo) sobre el orden de las explicaciones. El orden explicativo es *desde* las prácticas y su valor *hacia* el contenido de conceptos, normas e intuiciones, y, en este sentido, puede apelar a explicaciones genealógicas de los conceptos. Desde el punto de vista del acceso a la evidencia, sin embargo, la relación es inversa: las intuiciones y las normas interiorizadas y el contenido de los conceptos (manifiestos) son, por principio, accesibles a nosotros de manera mucho más sencilla que las prácticas como tales o los valores que las ponen en marcha.

Para el estudio de las prácticas debemos considerar entonces evidencia empírica de distinto tipo, y la explicación de las mismas en términos de los valores que detentan requieren por lo general la construcción de historias y explicaciones cuya corrección depende no tanto de la constatación con algún aspecto de la realidad como con la forma en la que dan sentido a la evidencia. De esta forma, la metodología conceptualista no postula como condición de adecuación un respeto no cualificado por la mayor cantidad de intuiciones. Más bien, postula que las intuiciones han de ser respetadas siempre que no contradigan directamente la mejor explicación del fenómeno.

En relación con esto último, debemos explicar finalmente en qué consiste la diferencia entre las intuiciones *de contenido* y *de aplicación* mencionadas en los pasos 1 y 2. Así como la nueva metodología considera que hay más de un concepto a estudiar, del mismo modo hay una distinción a atender entre tipos de intuiciones.<sup>11</sup>

Siguiendo a Williamson (2004, 2007), consideraré que no hay nada intrínseco en las intuiciones que las distinguen de juicios

---

<sup>11</sup> Esta es otra diferencia con el tratamiento de Haslanger (2005, 2006), quien no distingue entre tipos de intuiciones.



normales. La razón por la cual las intuiciones se distinguen de los juicios normales es *contextual*, y tiene que ver con contextos en los que se cuestiona justamente la práctica de categorización asociada al juicio. Así, podemos definir a la intuición del siguiente modo:

*Un juicio cualquiera 'a es F' es una intuición en el contexto c cuando en c, se cuestiona la correcta aplicación del concepto F.*

¿Qué diferencia hay, entonces, entre las intuiciones de contenido y las de aplicación?

El primer tipo aparece en contextos de reflexión en los que un sujeto competente se pregunta por la naturaleza del concepto relevante. Así, por ejemplo, cuando un sujeto reflexiona acerca de si el conocimiento implica o no verdad, infalibilidad o comprensión, los juicios que están en juego son intuiciones *de contenido*. Este tipo de intuiciones, que aparecen en contextos reflexivos, son evidencia del concepto *manifiesto* de conocimiento que tiene el sujeto. El segundo tipo de intuiciones aparece en contextos de categorización en los que un sujeto competente *distingue* entre objetos que pertenecen y que no pertenecen a un tipo dado. Así, por ejemplo, cuando un sujeto juzga que el clarividente sabe las cosas que “ve” con su clarividencia, los juicios que están en juego son intuiciones *de aplicación*.<sup>12</sup> Sin embargo, dado que surgen en contextos no reflexivos, sino de categorización, dichas intuiciones son evidencia *directa* de su concepto *operativo* de conocimiento<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Resulta claro, entonces, que el contexto relevante para determinar si un juicio es una intuición no es necesariamente el contexto del sujeto que realiza el juicio, sino el de quien atribuye dicho juicio al sujeto (en este caso, el teórico que utiliza los juicios de otras personas para analizar el concepto de conocimiento).

<sup>13</sup> Hay un tercer tipo de contextos que vale la pena mencionar por su prominencia en la literatura filosófica, me refiero al de los experimentos mentales. Son casos especiales porque pretenden presentar a los sujetos con contextos de categorización con el fin de obtener un juicio objetivo. El que pretendan ser contextos de categorización sugeriría que las intuiciones en cuestión constituyen evidencia del concepto operativo relevante. Sin embargo, el hecho de que se trate de contextos intencional y explícitamente generados obliga al sujeto a reflexionar acerca del contexto en cuestión, motivando así una respuesta que puede estar afectada por el concepto manifiesto más que por el operativo del sujeto en cuestión.

Tenemos, entonces, dos tipos de intuiciones asociadas a dos contextos de uso: reflexivos y de categorización. En ambos casos se trata de elementos que juegan un papel evidencial en la teoría conceptualista normativa.

## 2. Hacia una explicación del valor del conocimiento

Pasaré ahora a mostrar cómo es posible aplicar el conceptualismo normativo a la noción de conocimiento, explicándola en relación con las prácticas epistémicas y el valor que éstas detentan. Como ya mencioné anteriormente, la aplicación de este método al conocimiento supone que conocer es un fenómeno social. Si bien este punto requiere argumentación (que no ofreceré aquí)<sup>14</sup>, es importante mencionar que la afirmación del carácter social del conocimiento no equivale a la de que éste sea un fenómeno *puramente* social. La idea de que conocer depende esencialmente de prácticas y compromisos sociales es plenamente compatible con que el fenómeno de conocer supervenga parcialmente a estados naturales (o en principio naturales) como el de creencia o verdad. En este sentido, conocer se asemeja a estados como el de ser esposo o juez. Si bien ambos estados son esencialmente sociales, esto no impide que sea necesario en ambos casos tener al menos una propiedad natural, la de ser humano.

En esta sección intentaré responder, más específicamente, a la pregunta por el valor del conocimiento, para lo cual me centraré en la reconstrucción del concepto-valor del conocimiento (**CVC**) – es decir, en el paso 3 del método – presentando de manera esquemática el análisis de los conceptos manifiesto y operativo de conocimiento (**CMc** y **COc** respectivamente), y sólo en la medida en que éstos se articulan con el **CVC**. En primer lugar realizo una rápida presentación de lo que sería una reconstrucción de algunos aspectos importantes de los **CMc** y **COc**, siguiendo los pasos 1 y 2 del

---

<sup>14</sup> Pero ver Rimoldi (2014)

conceptualismo normativo. Luego realizo un salto al final de la historia, presentando un desarrollo medianamente acabado del **CVc** a la luz de una teoría informacional del testimonio basada en la práctica del *decir*. Luego explicaré el modo en que el **CVc** puede reconstruirse a partir de una explicación del origen de esa práctica, y en relación con los **CMc** y **COc**.

## El concepto manifiesto de conocimiento (CMc)

Como ya hemos visto, el concepto manifiesto de una determinada noción es el que aparece en contextos reflexivos en los que nos preguntamos por la naturaleza del fenómeno en cuestión. Para esto, conviene utilizar evidencia intuitiva y empírica basada en, por ejemplo, los diccionarios y las enciclopedias. Por cuestiones de espacio, no puedo desarrollar varias fuentes de esto último, pero podemos tomar como ejemplo el caso de la *Real Academia Española*:

### 1. Conocimiento

1. m. Acción y efecto de conocer.

2. m. Entendimiento, inteligencia, razón natural.

[...]

9. m. pl. Noción, ciencia, sabiduría.

### 2. Conocer.

1. tr. Averiguar por el ejercicio de las facultades intelectuales la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas.

2. tr. Entender, advertir, saber, echar de ver.

3. tr. Percibir el objeto como distinto de todo lo que no es él.

[...]

9. intr. Der. Entender en un asunto con facultad legítima para ello. El juez conoce del pleito.

10. prnl. Juzgarse justamente.

### 3. Saber.

1. tr. Conocer algo, o tener noticia o conocimiento de ello. Supe que se había casado. No sé ir a su casa.

2. tr. Ser docto en algo. Sabe geometría.

[...]

4. intr. Estar informado de la existencia, paradero o estado de alguien o de algo. ¿Qué sabes de tu amigo? Hace un mes que no sé de mi hermano.
5. intr. Ser muy sagaz y advertido<sup>15</sup>.

En estas definiciones hay tres elementos que me gustaría destacar. Primero, parece no haber una distinción entre tipos de objetos sobre los que hay conocimiento. Éste se asocia principalmente con la posesión de información o datos sobre algún tema general o sobre la experiencia. Segundo, hay también elementos normativos. El conocimiento está asociado a la comprensión, el entendimiento y la razón, e incluso con la sabiduría. Esto sugiere que tener conocimiento va de la mano con tener información o representación adecuada o correcta en algún sentido. Finalmente, en tercer lugar, el conocimiento parece mostrarse en estas definiciones como una propiedad del sujeto (ser docto, sabio, etc.).

Pasemos a las intuiciones presentadas por los epistemólogos. Aunque es posible encontrar una larga lista de intuiciones en la literatura filosófica, no hay que olvidar que aquí debemos tener en cuenta sólo las intuiciones *de contenido*. En este sentido, podemos identificar dos intuiciones salientes asociadas al concepto manifiesto del conocimiento: que no es posible conocer falsedades, y que si alguien sabe que *p* entonces ha excluido toda posibilidad de error.

Consideremos por un momento el alcance de la segunda intuición. Si el universo sobre el que se afirma que el sujeto ha excluido toda posibilidad de error es la totalidad de las posibilidades de error, por más remotas que sean, se sigue por definición que su creer que *p* es infalible. Pero no es claro que esto sea realmente el contenido de nuestra intuición. Como sabemos, existen muchos filósofos que han defendido que la intuición no refiere al universo entero de posibilidades de error, sino sólo a aquellas que resultan

---

<sup>15</sup> He eliminado las acepciones claramente no epistémicas.

salientes dado el contexto.<sup>16</sup> Podríamos intentar resolver esta cuestión atendiendo a la referencia al entendimiento o comprensión presentada anteriormente. Si pensamos en que la comprensión garantiza un conocimiento acabado de las cuestiones referidas a  $p$  (es decir, no sólo **que**  $p$  sino también **por qué**  $p$  en lugar de  $\text{no-}p$ ), debemos aceptar que la comprensión permite estar en condiciones de excluir como tal ciertas posibilidades de error. Pero la pregunta se replica: ¿El entendimiento de que  $p$  exige una comprensión absoluta del hecho de que  $p$ , o meramente parcial?

La fuerza de la lectura infalibilista de la segunda intuición puede apreciarse en la conocida reflexión de David Lewis (1996), quien siendo un defensor del falibilismo contextualista, afirma, sin embargo:

Si uno dice que S sabe que  $p$ , y a la vez concede que S no puede eliminar alguna posibilidad en la que no  $p$ , ciertamente parece que uno concedió que al final S no sabía que  $p$ . Hablar de conocimiento falible, de conocimiento a pesar de posibilidades de error no eliminadas, sencillamente suena contradictorio [...] Si usted es un falibilista satisfecho, le imploro que sea honesto, ingenuo [teóricamente], y escuche esto nuevamente: “Él sabe, y sin embargo no ha eliminado todas las posibilidades de error”. Aún si usted anestesió sus oídos, ¿no le sigue sonando mal este falibilismo explícito y declarado? (pp. 549-550)

Esto muestra que es muy difícil negar la infalibilidad del conocimiento cuando se piensa explícitamente en lo que es conocer. Por esta razón, considero que análisis preliminar del **CMc** arroja que:

*Conocer es un estado factivo, que exige del sujeto un estado de comprensión alto (quizás infalible) sobre la cuestión conocida.*

---

<sup>16</sup> Si bien en un sentido laxo de “posibilidad de error” todo contextualismo puede verse como restringiendo el universo de posibilidades de error salientes, en sentido estricto son los contextualismos “internistas” los que sostienen que el contexto determina qué posibilidades de error el sujeto debe eliminar (por ejemplo, mediante la “regla de saliencia” de Cohen 1998, o la “regla de atención” de Lewis 1996).

## El concepto operativo de conocimiento (COc)

Reconstruir un concepto operativo requiere considerar cómo de hecho usamos el concepto. Para esto, tomaré aquí algunas consideraciones lingüísticas provenientes de contextos de uso, pero para un estudio cabal del concepto es necesario complementar estos resultados con evidencia sociológica que dé cuenta de las prácticas reales asociadas al concepto de conocer<sup>17</sup>. Mostraré sucintamente algunos indicios que apuntan a que el concepto parece presentar al menos dos elementos distintivos: i) juega un papel en la demarcación de autoridad e ii) incluye la posibilidad de tener conocimiento de la experiencia. Estas dos características<sup>18</sup> parecen sugerir que el concepto operativo está más bien relacionado con un papel social, el de la coordinación para fines prácticos. Veamos con cierto detenimiento estos dos elementos.

Primero, el **COc** está fundamentalmente asociado a la autoridad. Varios epistemólogos han señalado este carácter autoritativo en nuestra forma de hablar. Sellars (1956) afirma que “hemos visto que para que un reporte sea una expresión de conocimiento, éste no debe solo *tener* autoridad, sino que esta autoridad debe ser reconocida *en algún sentido* por la persona que está haciendo el reporte” (pp. 120-124).

Similarmente, Chisholm (1977) dice, en relación con la incompatibilidad entre afirmar “me parece que...” y “sé que...”, lo siguiente:

---

<sup>17</sup> Por ejemplo, exhibiendo el conjunto de normas, habilitaciones y obligaciones en el que ingresa una persona cuando se le atribuye conocimiento. El estudio de la dinámica real de las comunidades epistémicas y la interpretación filosófica de la misma es un elemento de crucial importancia para analizar el concepto operativo en profundidad.

<sup>18</sup> Considero que una tercera característica del COc es un mayor ratio de atribuciones de conocimiento de segunda mano (es decir, conocimiento basado en el testimonio de otros) en relación con las atribuciones de conocimiento de primera mano (es decir, conocimiento ganado “por nuestros propios medios”). Sin embargo, esto no es obvio y requiere cierta argumentación que por cuestiones de espacio no puedo presentar aquí. Esta característica es un importante apoyo para la tesis de que el Concepto-valor del conocimiento está asociado al testimonio de otros, pero no es indispensable para mostrar su plausibilidad.

Esta función de “me parece...” es por lo tanto contraria a al uso performativo de “sé que...” sobre el cual Austin ha llamado nuestra atención. Al decir “sé que...” doy a mis interlocutores una suerte de garantía y, como observa Austin, pone en juego mi reputación. (p. 27)

De acuerdo con el propio Austin (1946), “cuando digo ‘yo sé’ doy a otros mi palabra: le doy a los otros mi autoridad para decir que ‘S es P’” (p. 99); “si he dicho que sé, usted me insulta de un modo especial al negarse a aceptarlo” (p.68).

Como veremos, este aspecto se condice con el elemento autoritativo de la práctica del decir, donde el hablante se ofrece como autoridad y garante de aquello que afirma. Es importante señalar un factor común a los contextos de uso de la concepción de conocimiento para demarcar autoridad. En todos ellos se adscribe conocimiento (generalmente, a uno mismo) en respuesta a cuestionamientos que ponen en duda la adecuación o confiabilidad de lo dicho por el sujeto relevante. De hecho, parece ser el caso que la mayoría de los casos de auto-atribución de conocimiento tienen que ver con cuestionamientos a la autoridad. En otras palabras, es un hecho que no solemos decir cosas como “Yo sé que p” a menos que queramos marcar nuestra autoridad sobre la cuestión.

La segunda cuestión es difícilmente discutible, y es que la mayoría de las atribuciones de conocimiento son acerca de proposiciones contingentemente verdaderas o empíricas: que ‘el auto quedó estacionado a una cuadra’, que ‘Trump miente’, que ‘el peso argentino volverá a devaluarse’, etcétera. Y esto impide sostener no sólo una lectura infalible del conocimiento (en la medida en que no es posible eliminar toda posibilidad de error respecto de dichas cuestiones) sino también una lectura de “estándares altos” de justificación, pues muchas de las atribuciones de conocimiento que realizamos exigen realmente muy poca justificación por parte de quien predicamos conocimiento. Es muy importante notar, además, que la mayoría de estas atribuciones empíricas son, a su vez, sobre

cuestiones vinculadas al mundo relevante para la acción. Así como no es frecuente atribuir conocimiento sobre verdades matemáticas o lógicas, tampoco es el caso que usualmente hagamos atribuciones de proposiciones contingentes de física teórica o química subatómica, alejadas de nuestro mundo cotidiano.

Así, un análisis preliminar del **COc** nos presenta una imagen del conocimiento según la cual:

*Conocer implica tener autoridad, fundamentalmente de proposiciones que nos informan sobre el mundo en el cual tienen lugar nuestras acciones.*

Aunque ambos conceptos, **CMc** y **COc** no son abiertamente incompatibles, presentan algunas tensiones que han llevado a muchos dolores de cabeza a la hora de analizar un único concepto de conocimiento en términos de condiciones necesarias y suficientes. La mayor tensión se halla, como ya he mencionado, en el impulso infalibilista presente en las reflexiones explícitas sobre el conocimiento, en oposición al poco nivel de justificación requerido para la mayoría de atribuciones de conocimiento que de hecho realizamos.<sup>19</sup>

En los apartados siguientes esta tensión hallará no sólo un diagnóstico sino también un sentido.

## **El concepto-valor del conocimiento (CVC)**

Comenzaré por presentar la versión acabada de mi propuesta. Siguiendo de cerca a Craig (1999), caracterizaré al concepto-valor del conocimiento del siguiente modo:

*(CVC) Un sujeto S sabe que p sí y sólo sí S es un buen testificante de que p (es decir, si S es capaz de ofrecer testimonio adecuado sobre p).*

---

<sup>19</sup> Existen otras posibles tensiones. Por ejemplo, no es trivial que la noción de comprensión en **CMc** sea compatible con **COc**, o que la idea de **COc** de ser un buen informante esté presente necesariamente en **CMc**. Agradezco al editor de esta publicación por hacerme ver este punto.



Para comprender la noción de testimonio que está en juego, ofreceré una teoría informacional del testimonio según la cual dar testimonio es “decir que” algo es el caso, que por razones de espacio sólo puedo presentar esquemáticamente. Mi propuesta es que el testimonio recorta el fenómeno básico de la *transmisión de información*.<sup>20</sup> Siempre que un hablante diga que algo es el caso a una audiencia pertinente que reciba lo que dice, habrá testimonio, aun si lo que afirma es falso y aun si la recepción de la información es inadecuada.

Describiré aquí lo que creo es el acto social básico de transmitir información. Es el modelo fundamental del que luego la práctica puede hasta cierto punto desviarse y, como ya he mencionado, afirmo que en el caso de los humanos la transmisión de información se lleva a cabo en la práctica del *decir que*. El acto social de *decir que* reconoce (i) un sujeto que dice, (ii) una proposición que es dicha<sup>21</sup> y (iii) un sujeto al que se le dice esa proposición.

Consideremos, en primer lugar, al *hablante* (aunque de hecho no hay necesidad de que la persona diga en voz alta la oración). Para que la persona diga que algo es el caso, debe haber una intención por parte de ella de que alguien *accepte lo que dice sobre la única base de que el hablante afirma que p*. Esto distingue *el decir* de la aserción o afirmación como fenómeno más general. Afirmar que *p* es expresar públicamente que *p*, sin tener necesariamente la intención de que alguien acepte que *p* sobre la base de esa aserción. Afirmar sin decir ocurre cuando las personas hablan con otra intención que

---

<sup>20</sup> Reconozco la deuda de esta caracterización de la práctica del decir a las reflexiones de Fricker y Copper (1987) y Welbourne (1993) sobre ese fenómeno. Sin embargo, estos autores ofrecen análisis en los que el fenómeno básico es el de la transmisión de conocimiento. Creo que ese enfoque cercena sin necesidad el fenómeno del testimonio, impidiendo comprender adecuadamente el rol que el concepto de conocimiento juega en nuestras vidas.

<sup>21</sup> Que la proposición sea dicha significa que la información es intencionalmente transmitida. Esto distingue la transmisión de información de otras formas en que los individuos pueden expresar estados de cosas a los ojos de alguien más, como los actos fallidos o la conducta. Mientras que esas otras formas no requieren de un reconocimiento mutuo de intenciones (por ejemplo, una persona puede estar siendo espiada o estudiada sin que ella esté al tanto de la situación) la transmisión de información sí lo hace.

la de transmitir información (por ejemplo, al pretender motivar la acción de alguien más)<sup>22</sup>. Cuando el hablante dice que *p*, además, se presenta a sí mismo como ofreciendo algún tipo de garantía personal respecto de la verdad de *p*.<sup>23</sup>

Pasemos ahora al *oyente*. Para que haya transmisión de información, éste debe en efecto aceptar que *p* sobre la base de que el hablante dice que *p*. Para lo cual debe, en primer lugar, ignorar aquello que el hablante dice, de modo que realmente pase a creerlo porque el hablante lo dice. En segundo lugar, debe comprender el acto de habla adecuadamente. Debe captar que el hablante está ofreciéndose como garante de la verdad de *p* y aceptar que *p* sobre la base de la captación de ese acto de habla. Esto último puede caracterizarse en términos de que el oyente *crea en* el hablante.

A partir de estos dos aspectos asociados a la transmisión de información entre humanos, se produce un reconocimiento mutuo que permite forjar una serie de compromisos y habilitaciones en relación con la proposición que ha sido dicha<sup>24</sup>. En resumen, el modelo informativo del testimonio lo caracteriza del siguiente modo:

*Un sujeto S ofrece testimonio sobre p si puede realizar exitosamente el acto social de decir que p.*

Según este modelo, entonces, el fenómeno básico del decir no distingue entre casos exitosos y casos defectuosos de testimonio. La transmisión de información, como en el resto de las especies, se da

---

<sup>22</sup> Esta última cuestión es muy importante porque redonda en la diferencia fundamental entre las dos formas básicas de adquisición de creencias robustas, la del *decir que* y la del debate. Cuando una persona intenta convencer a otra de que *p* mediante un argumento y luego afirma *p* como conclusión del mismo, esa persona no está diciendo que *p*, porque no pretende que su interlocutor acepte que *p* sobre la base de que él lo afirma, sino sobre la base de razones: la práctica es la del *debate* y la desarrollaré brevemente al considerar la explicación peirceana del concepto de conocer.

<sup>23</sup> Este modelo se asemeja a las posiciones garantistas del testimonio como la de Moran (2006), quien afirma que aquello que se pone en juego en el fenómeno del testimonio es una garantía personal del hablante, en la medida en que asume voluntariamente la responsabilidad por la verdad de *p*.

<sup>24</sup> Las habilitaciones incluyen usarla como premisa en argumentos, y referirse a ella como un estándar externo y objetivo al que los otros deben acomodarse. Los compromisos incluyen responder a las habilitaciones de otros, construir más sobre esa proposición, actuar en función de ella y comprometerse a defenderla en caso de que sea cuestionada.

mediante un único mecanismo básico comunicativo, y este mecanismo es falible, pudiendo fallar por cuestiones ligadas al transmisor, al contexto y al receptor. Entre las fuentes de error específicamente humanas están aquellas asociadas a la posibilidad de engañar y mentir. Si bien en estos casos el reconocimiento mutuo de intenciones falla – y en sentido estricto no hay, entonces, testimonio – las dos formas del engaño son parásitas de la práctica del decir y pueden verse como desviaciones del caso básico que forman parte de la práctica en un sentido laxo. El hablante, en este caso, es el responsable de la falla de la transmisión de información, no solo por ser el origen de la falla, sino porque se encarga intencionalmente de la misma.

La tesis que defiendo, entonces, es que el valor del conocimiento reside en nuestra necesidad de identificar buenos testimoniantes. Esta necesidad surge a partir de nuestra capacidad de reconocer o conceptualizar las fuentes de error asociadas al testimonio, adoptando la perspectiva de quien recibe el testimonio, es decir, del oyente. Para esto, explicaré el valor del conocimiento a partir de una historia peirceana-craigeana<sup>25</sup> que conectará al conocimiento con la práctica del decir recién descrita.

## **Una explicación del concepto-valor de conocimiento**

En la sección anterior hemos visto en cierto sentido el final de la historia: una versión acabada de la reconstrucción del **CVc**. En esta sección mostraré cómo se arriba a la idea de que el concepto de conocimiento permite identificar buenos testimoniantes. Mostraré brevemente cómo es posible construir una explicación del origen de

---

<sup>25</sup> De Craig, además de lo ya mencionado, tomo para mi explicación genealógica del **CVc** un punto de partida similar a su “estado de naturaleza”, en el que partimos de una comunidad imaginaria de hablantes que poseen capacidades conceptuales similares a las nuestras pero algo menos sofisticadas, especialmente en lo que compete a los conceptos cuyo origen deseamos explicar (Ver Craig 1986, 1999 y Kusch 2009, 2011). De Peirce (1877) (quien puede interpretarse como siguiendo allí un método craigeano), tomo el reconocimiento de la centralidad de la noción de creencia firme, y por ello la centralidad de explicar el modo en que podemos exitosamente robustecer creencias.

la práctica del decir y el valor que ésta detenta. Quedará claro también el sentido de los aspectos señalados tanto del **CMc** como del **COc**, lo cual permitirá echar luz sobre la tensión mencionada anteriormente entre ambos conceptos.

La explicación del valor del conocimiento requiere, como toda explicación, la aceptación de algunos puntos de partida:

1. La creencia es un estado representacional con poder causal.
2. Nuestras creencias son sensibles a la evidencia tanto de primera mano como de segunda mano.
3. Las fuentes evidenciales son falibles: este punto es meramente la constatación de que nuestros procesos de adquisición de creencias pueden fallar.
4. Satisfacer nuestras metas depende de la interacción exitosa con el medio.

Ahora bien, desde el punto de vista del sujeto, lo que hay es lo que el sujeto cree que hay. Un sujeto puede estar corriendo un peligro enorme al poner voluntariamente su cabeza dentro de las fauces de un león hambriento. Sin embargo, si el sujeto cree de sí mismo que tiene un poder hipnótico sobre los animales, entonces, desde su perspectiva no está corriendo peligro alguno. Debemos reconocer, por lo tanto, que la evolución se ha ocupado de la supervivencia de los humanos en el sentido básico de que estamos conectados de manera adecuada con nuestro entorno. Si agregamos ahora que muchas de nuestras acciones propiamente humanas se hallan motivadas en razones, donde las razones son nuestras creencias y nuestros deseos, es esperable que la evolución se haya ocupado de que no solo nuestros mecanismos subpersonales estén conectados adecuadamente con nuestro entorno, sino también nuestras creencias: que lo que creemos que es el mundo tenga algo que ver con cómo el mundo es. La sensibilidad a la evidencia se relaciona con la necesidad de compaginar el origen de una serie de mecanismos propiamente humanos — como la capacidad representacional, la imaginación y la cognición ejecutiva, entre los que se encuentran las creencias — con

la necesidad de contar con que esas creencias estén mínimamente conectadas con el entorno, de manera que la imagen del mundo de los sujetos (su conjunto de creencias) no esté demasiado alejado de lo que el mundo, o el aspecto del mundo relevante, realmente es. El aporte de la naturaleza, creo, es el aspecto psicológico asociado a la sensibilidad de las creencias a la evidencia. ¿Cómo surge, entonces, la práctica del decir a partir de la necesidad de interacción adecuada con el entorno?

Repasemos el lugar de la creencia en la acción. La creencia ocupa un lugar motivacional en la acción tanto como las intenciones o los deseos. Ese factor psicológico es fundamental para el éxito en la interacción con el entorno, por la razón de que sin la creencia no es posible que la acción (exitosa o no) tenga lugar. Además de este primer modo básico en que la creencia tiene injerencia en el éxito de la acción, podemos reconocer, siguiendo a Peirce (1877), que para garantizar el éxito muchas veces la mera creencia no es suficiente, sino que además es necesario que la creencia sea firme.

Sabemos que la verdad no es una meta más entre un conjunto opcional de valores del sujeto: la verdad es una necesidad vital para cualquier individuo de la especie humana. Podemos, apelando a esto, explicar el surgimiento de una concepción primitiva de *corrección* asociada al impulso psicológico de creer nuestra evidencia de primera mano. La contracara de esta noción es otra igualmente importante: la noción de *posibilidad de error*, que puede verse como una concepción vinculada con la aparición de contraevidencia, y la inestabilidad psicológica que ello produce. Si consideramos acciones cortas y espaciotemporalmente limitadas, entonces, veremos que tener una creencia verdadera es suficiente para explicar nuestra interacción exitosa con el entorno. Sin embargo, si consideramos acciones colectivas, o acciones individuales extendidas en el tiempo, la mera creencia verdadera no es suficiente. A lo largo del tiempo, es muy probable hallar evidencia en contra de nuestras creencias, ya sea de primera mano o de segunda mano. Y no es posible explicar la persistencia de esas creencias a lo largo del tiempo sin explicar el

modo en que podemos resistir la tendencia a descreerlas producida por la evidencia en contra.

Según la explicación que propongo, por estos motivos surgen dos prácticas colectivas cuya finalidad es el fortalecimiento de la creencia. Por un lado, la práctica del debate permite fortalecer las creencias de primera mano – i.e. aquellas que se originan en nuestros sentidos, memoria, razonamientos, etc. –, y da origen a la noción de creencia racional o justificada. La práctica del decir, en cambio, da lugar al fortalecimiento de las creencias de segunda mano – i.e. aquellas originadas en el testimonio de los otros – a partir de la noción de conocimiento.

### **El debate y el decir**

La práctica del debate posee rasgos en común con aquello que Peirce (1877) llama “ciencia”, y se sostiene como la mejor, entre otras formas posibles de fortalecer las creencias, ya que incluye como parte constituyente tanto a las fuentes individuales de información y evidencia como a las sociales, junto con un elemento que permite generar el consenso. De otra manera, la creencia no sería capaz de resistir contraevidencia de primera mano o segunda mano respectivamente. Para generar el consenso requerido para llevar adelante acciones colectivas y coordinadas exitosas, dicho método debe incluir, además, una autoridad, que vaya más allá del individuo y la comunidad, a la que las creencias de todos deban responder. Esto último se obtiene, como bien sugiere Peirce, a partir de la aceptación de un mundo, o una realidad, independiente. El método del debate es el ideal para satisfacer estos requisitos y consiste en un intercambio de razones entre dos o más personas con la finalidad de acordar respecto de alguna proposición. La práctica social detrás del debate es la de hacer afirmaciones. Cuando un sujeto afirma, por ejemplo, que  $p$  es el caso, los demás miembros de su comunidad pueden identificar la evidencia que ellos tienen a favor de la afirmación (así como la evidencia que pueden exigir a

favor de la misma) y también la importancia práctica que tiene para ellos lo afirmado. La aceptación o rechazo de la proposición afirmada dependerá del debate mismo y, particularmente, de la suficiencia de la evidencia presentada que, a su vez, dependerá de la relevancia práctica de la proposición afirmada.

El concepto de creencia racional – creencia correcta o justificación –, entonces, surge a partir de la internalización de las normas originadas en la práctica del debate público. Surge, desde la explicación que propongo, como forma de resistir las posibilidades de error que emergen como representación conceptual del “malestar” psicológico producido por la presencia de la contraevidencia.

Así como el origen de la práctica de dar y recibir razones se explica por la necesidad de las comunidades humanas de responder a una misma realidad, la práctica del decir permite fortalecer la satisfacción de esa necesidad mediante la formación de comunidades epistémicas, construidas a partir de redes de compromisos y habilitaciones respecto de las proposiciones transmitidas<sup>26</sup>. Sin embargo, la práctica en sí misma no es suficiente para robustecer las creencias adquiridas de esa forma. Veamos por qué.

La tendencia natural a aceptar la opinión de los otros, he argumentado, tiene ventajas evolutivas, pero debe limitarse, en la medida en que somos sensibles a la posibilidad de error. Si recibimos indiscriminadamente todo aquello que se nos dice, nos vemos expuestos a admitir creencias poco robustas. Este peligro no se origina en la idea de que usualmente transmitamos información errónea, como la necesidad de justificación no se origina en la idea de que usualmente nuestras creencias sean falsas. La posibilidad de error no tiene un origen escéptico, sino que emerge como representación conceptual de un malestar psicológico. De lo que se trata es de no enfrentar nuestras creencias adquiridas al constante riesgo de la

---

<sup>26</sup> Para ver en detalle la estructura de las comunidades epistémicas y el aspecto performativo asociado a la práctica del decir puede consultarse Kusch (2002).

contraevidencia. Para ello, debemos generar mecanismos que permitan sostener la creencia adquirida. Y así como necesitamos una herramienta para fortalecer las creencias adquiridas de primera mano necesitamos igualmente una herramienta para fortalecer nuestras creencias adquiridas de segunda mano, aquellas originadas en el testimonio. El testimonio, por sí solo, origina tantas creencias como los sentidos, la memoria, etc. Es el concepto más específico de conocimiento, el mecanismo que nos permite robustecer nuestras creencias adquiridas por medio del testimonio. La noción de conocimiento nos sirve para señalar o distinguir a los buenos testimoniante, aquellos que son capaces de dar un testimonio *libre de error*. De esta manera, logramos robustecer nuestras creencias de segunda mano asumiendo, primero, que debemos aceptar solo el testimonio de quien conoce (*i. e.*, quien es buen testimoniante) y, segundo, teniendo razones para pensar que las personas de quienes aceptamos el testimonio son buenos testimoniante.

### **El valor del conocimiento y su relación con los conceptos de conocimiento**

Por lo visto anteriormente, el valor del conocimiento puede explicarse a partir de la consideración de los humanos como seres reflexivos e intencionales. De la intencionalidad se desprende la posibilidad de mentir, lo cual aumenta la posibilidad – presente de manera natural meramente por el hecho de que nuestros procesos cognitivos son falibles y, por ende, podemos tener creencias falsas – de transmitir información inexacta o inadecuada, es decir, de brindar mal testimonio. De la reflexividad se desprende la posibilidad de reconocer estas posibilidades, y eventualmente generar un concepto que permita señalar aquellos “buenos testimoniante”. Este concepto es el de conocimiento, y puede cumplir esa función a partir de un reconocimiento honorífico que hallamos claramente en el **COc**. Dicho brevemente, el conocimiento tiene el valor social de ayudar a robustecer las creencias de segunda



mano formadas a partir de la aceptación del testimonio de aquellos a quienes se reconoce como buenos testimoniantes.

Haciendo énfasis en el oyente, surge la pregunta de cuándo es legítimo para éste aceptar aquello que se le dice, es decir, cuándo sería legítimo pasar a creer que  $p$  a partir de haber recibido el testimonio de que  $p$ . La idea es simple. Cuando recibimos contraevidencia que apunta de nuestras creencias originadas en evidencia de segunda mano, el mecanismo de la justificación, por sí solo, no permite resistir a esa contraevidencia. Si la creencia originada en evidencia de segunda mano es  $p$ , no tendremos razones directas a favor de  $p$  que puedan minimizar la posibilidad de error que representa la contraevidencia. Esto es así porque hemos basado nuestra creencia en la palabra de otro, y no en evidencia de primera mano.

Por esta razón, necesitamos un mecanismo específico que contribuya al robustecimiento de las creencias para las que carecemos de evidencia de primera mano. Este mecanismo se logra justificando la creencia de que *obtuvimos  $p$  sobre la base de un buen testificante*. Y es en este razonamiento que el conocimiento ocupa un lugar central. Para adquirir creencias robustas sobre las fuentes de nuestras creencias de segunda mano, debemos generar mecanismos para identificar buenos testimoniantes, o sea, individuos que sepan<sup>27</sup>. ¿Qué hay, entonces, del **CMc**, el **COc**, y las diferencias entre ellos?

Cabe preguntarse qué relevancia tiene el **CMc** con respecto al valor del conocimiento (*i.e.*, con el fortalecimiento de nuestras creencias). Como vimos, para robustecer adecuadamente nuestras creencias es necesario hacerlo desde dos flancos, el evidencial y el práctico. En otras palabras, necesitamos no solo asegurarnos de poder enfrentar la evidencia en contra, sino de contar con la evidencia suficiente para alcanzar el éxito de nuestras prácticas.

---

<sup>27</sup> Esos mecanismos son múltiples, y muchas veces se han confundido con condiciones necesarias para conocer, pero ninguno es estrictamente necesario para formar creencias justificadas de que fundamos nuestra creencia en alguien que sabía. A veces, la mejor evidencia es la atribución de justificación a nuestro informante, otras veces, es su confiabilidad y, otras veces, la autoridad que otros le atribuyen.

Desde esta perspectiva, es relativamente sencillo notar que el **CMc**, al poner en primer plano la infalibilidad de quien sabe, facilita el robustecimiento de nuestras creencias teniendo en cuenta la cuestión de la evidencia. Las ideas detrás del **CMc** son importantes. Ellas subrayan la relevancia psicológica de la posibilidad del error en general como mecanismo inmediato asociado a la presencia de contraevidencia. Si tenemos en mente la función del conocimiento de identificar buenos testimoniantes, podemos ver que la atribución de infalibilidad a quienes conocen permite robustecer las creencias adquiridas de segunda mano.

Como hemos visto, en **COc** hay una fuerte presencia del modo en que llevamos adelante nuestras acciones, y esto subraya la importancia del aspecto práctico del fortalecimiento de la creencia. Esto se debe a que es en la atribución real de conocimiento donde vemos que se combinan los elementos autoritativos y normativos propios de la práctica del decir con la posibilidad de conocer (y por ende transmitir) información empírica acerca del mundo que nos rodea. En relación con lo primero, es fácilmente apreciable la semejanza entre el aspecto “garantista” de la práctica del decir con el elemento autoritativo del concepto operativo de conocimiento. El tipo de autoridad pretendida y la reacción en caso de negarla respecto de alguien es idéntica. La “ofensa” impartida a alguien a quien se le niega conocimiento pese a que se lo autoatribuye es la misma que está presente cuando no se le cree a alguien que dice que *p*. En relación con lo segundo, la posibilidad de tener conocimiento de cuestiones empíricas resulta fundamental para tener éxito en la interacción con el mundo. Si no fuera posible atribuir conocimiento de cuestiones empíricas, entonces, no sería legítimo, desde esta perspectiva, tener creencias empíricas de segunda mano. Si esto fuera el caso, no seríamos capaces de creer la mayoría de las cuestiones básicas que nos permiten sobrevivir día a día.

Es posible ver, entonces, cómo los **CMc** y **COc** se engranan para satisfacer el valor fundamental del conocimiento. El **CMc** apunta a contrarrestar el efecto psicológico generado por la noción

de “posibilidad de error”, atribuyendo a quienes conocen la característica de infalibilidad. El **COc**, por su parte, fortalece el rol social y práctico del conocimiento al atribuir a quien conoce autoridad y conocimiento de cuestiones empíricas. Ya hemos apreciado el modo en que ambos aspectos entran en tensión. ¿Es esta tensión irresoluble? ¿Existe alguna forma de concebir un concepto en el que el aspecto práctico y el evidencial confluyan armoniosamente? Estas son preguntas que el conceptualismo normativo debe responder a la hora de considerar el concepto-meta del conocimiento (**CMEc**). Aunque no puedo ocuparme de esta cuestión en este trabajo, a modo de conclusión quisiera esbozar algunos comentarios respecto del tratamiento de dicha noción.

## Conclusión

En estas páginas he defendido tanto una metodología filosófica como una explicación del valor del conocimiento. La defensa central de la metodología es el desarrollo teórico al que da lugar, y viceversa. He presentado, en primer lugar, una metodología alternativa al análisis conceptual *a priori* basado en intuiciones, el “conceptualismo normativo”, como una tarea que requiere reconstruir nuestros conceptos sociales desde distintas perspectivas y de manera multi-disciplinaria. En segundo lugar, he utilizado esta metodología para responder a la pregunta, filosóficamente relevante, por el valor del conocimiento. El resultado ha sido que el valor del conocimiento reside en la posibilidad de identificar buenos informantes, o testimoniantes.

Deseo concluir este trabajo mencionando dos cuestiones. En primer lugar, que el análisis se ha mantenido en un grado de abstracción que debe necesariamente complementarse con resultados empíricos que den cuenta de las maneras concretas en que las prácticas tienen lugar en las comunidades reales y en las instituciones de conocimiento. Sin ellos, ni siquiera un breve esbozo de teoría puede considerarse acabado. En relación con esto último, surge el segundo

punto, que tiene que ver con el modo en que debe tratarse la cuestión del **CMEc**: ¿cómo pensar el concepto de conocimiento que deberíamos tener? Considero que si bien podríamos intentar esbozar alguna propuesta abstracta que intente superar las tensiones entre el **CMc** y el **COc** a la luz de la reconstrucción del valor del conocimiento explicada mediante el concepto-valor de conocimiento (**CVc**), esto dejaría afuera lo que probablemente sea el tema de reflexión más interesante sobre el concepto de conocimiento que *deberíamos* tener. Entre otras cosas, porque para esto debemos comenzar por preguntarnos si el valor que detenta la práctica representa para nosotros un valor o un disvalor. En el caso del conocimiento, no creo que la identificación de buenos testimoniantes sea algo que no queramos para nuestra sociedad. Más bien, lo que queremos es que los buenos testimoniantes se identifiquen únicamente por sus capacidades epistémicas y no, por ejemplo, por cuestiones de poder, de género, raciales, socioeconómicas, etcétera<sup>28</sup>. En el nivel de análisis que estuvimos considerando, no es posible detectar elementos de la práctica real que representen un disvalor en este punto. El análisis fue demasiado abstracto para ello. Al excluir estudios empíricos se ha excluido la consideración de todas aquellas construcciones sociales que vician las prácticas en su realización efectiva. Por ejemplo, el fenómeno de injusticia epistémica, detectado y denunciado por Fricker (2007), que se refiere a las prácticas de exclusión de miembros de grupos oprimidos del espacio de los “buenos informantes”, es de especial importancia para mi propuesta.

En conclusión, creo haber mostrado que hay un camino alternativo, y no por ello menos filosófico, para quienes desean considerar seriamente la idea de que el conocimiento es un fenómeno social. Sin dudas, es un largo camino por recorrer.

---

<sup>28</sup> Aunque, a veces, por cuestiones raciales, socioeconómicas y de género pensamos que hay ventajas epistémicas. Es posible argumentar, por ejemplo, que la voz de un determinado sector es, de hecho, superior desde el punto de vista epistémico para relatar eventos que lo tiene como protagonista víctima de dichos eventos.

## Referencias

- BEALER, G. "Intuition and the Autonomy of Philosophy". En: DePAUL, M.; RAMSEY, W. (Eds.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998. P. 201-239.
- BONJOUR, L. *In Defense of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- CHISHOLM, R. *Theory of Knowledge*. Nueva Jersey: Prentice Hall, 1977.
- COHEN, S. "Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier, and the Lottery". *Australasian Journal of Philosophy*, 76(2), p. 289-306, 1998.
- CRAIG, E. *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. "The Practical Explication of Knowledge". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 87, p. 211-226, 1986.
- DePAUL, M.; RAMSEY, W. (Eds.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- DEROSE, K. "Contextualism: An Explanation and a Defence". En: GRECO, J.; SOSA, E. (Eds.). *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1999. P. 187-205.
- DRESTKE, F. "Conclusive Reasons". *Australasian Journal of Philosophy*, 49 (1), p. 1-22, 1971.
- FOLEY, R. *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Rationality and Intellectual Self Trust". En: DePAUL, M.; RAMSEY, W. (Eds.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998. P. 241-256.

FRICKER, E.; COOPER, D. "The Epistemology of Testimony". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 61, p. 57-83, 1987.

FRICKER, M. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

GOLDMAN, A. "Discrimination and Perceptual Knowledge", *The Journal of Philosophy* 73 (20), p. 771-791, 1976.

GRECO, J.; SOSA, E. (Eds.). *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1999. HASLANGER, S. "What Good Are Our Intuitions?: Philosophical Analysis and Social Kinds". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 80 (1), p. 89-118, 2006.

\_\_\_\_\_. "What Are We Talking About?: The Semantics and Politics of Social Kinds", *Hypatia*, 20 (4), p. 10-26, 2005.

\_\_\_\_\_. "Ontology and Social Construction". *Philosophical Topics*, 23 (2), p. 95-125, 1995.

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

\_\_\_\_\_. "Testimony and the Value of Knowledge". En: PRITCHARD, D.; HADDOCK, A.; MILLAR, A. (Eds.). *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 60-94.

\_\_\_\_\_. "Knowledge and Certainties in the Epistemic State of Nature" *Episteme* 8 (1), p. 6-23, 2011.

KVANVIG, J. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

LACKEY, J.; SOSA, E. (Eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

LEWIS, D. "Elusive Knowledge", *Australasian Journal of Philosophy*, 74(4), p. 549-567, 1996.

- MORAN, R. "Getting Told and Being Believed". En: LACKEY, J.; SOSA, E. (Eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006. P. 272-306.
- PEIRCE, C. S. "The Fixation of Belief", *Popular Science Monthly*, 12, p. 1-15, 1877.
- RIMOLDI, F. "¿Puede el conocimiento ser un estado mental?", *Analisis Filosófico*, 34(2), p. 171-202, 2014.
- SELLARS, W. *Empiricism & the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997 [1956].
- SOSA, E. (1998). "Minimal Intuition". En DePAUL, M.; RAMSEY, W. (Eds.). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998. P. 257-270.
- STANLEY, J. *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- STEUP, M. "Epistemology". En ZALTA, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/epistemology/>> Acceso en: 20 de Febrero de 2017.
- WELBOURNE, M. *The Community of Knowledge*. Aldershot: Gregg Revivals, 1993.
- WILLIAMSON, T. *The Philosophy of Philosophy*. Malden: Blackwell, 2007.
- \_\_\_\_\_. 'Philosophical 'Intuitions' and Scepticism about Judgement', *Dialectica*, 58(1), p. 109-153, 2004
- \_\_\_\_\_. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.





# Affordances Sociais e a tese da mente socialmente estendida<sup>1</sup>

*Eros Moreira de Carvalho*<sup>2</sup>

## 1. Introdução

A tese da mente estendida alega que ao menos alguns processos cognitivos se estendem para além do cérebro do organismo no sentido de que eles são constituídos por ações realizadas por esse organismo no ambiente ao seu redor. Seguindo Rowlands, entendo que essa tese diz respeito a processos mentais, não a estados mentais ou à mente como um todo (ROWLANDS, 2010, p. 8). Quando essas ações são compreendidas em um sentido estreito, isto é, como *ações corporais*, os processos mentais do organismo estendem-se para o corpo do organismo. Quando as ações são compreendidas em um sentido amplo, como *ações individuais*, os processos estendem-se para o ambiente ao redor do organismo. Na próxima seção, discutirei por que é assim. No primeiro caso, o cérebro e o corpo do organismo constituem

---

<sup>1</sup> Parte substantiva desse artigo consiste na tradução do capítulo "Socially Extending the Mind through Social Affordances", que compõe a coletânea (no prelo) "Automata's Inner Movie: Science and Philosophy of Mind" (eds. Gouveia, Steven & Curado, Manuel), a ser publicada pela Vernon Press. O presente texto, em português, contém alguns acréscimos a esse trabalho. Todas as seções foram parcialmente reelaboradas.

<sup>2</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFRGS. Agradecimentos: este trabalho recebeu apoio financeiro da CAPES, processo número 88881.119656/2016-01. Também agradeço ao revisor André Neiva pelos comentários a uma versão anterior do presente texto.

conjuntamente ao menos alguns processos mentais desse organismo. No segundo caso, o organismo e o seu ambiente constituem conjuntamente alguns processos mentais desse organismo. Um movimento mais radical seria alegar que ações sociais realizadas pelo organismo poderiam constituir alguns dos seus estados mentais. Nesse caso, o organismo e o seu ambiente social constituiriam alguns processos mentais desse organismo. Essa tese poderia ser chamada de *tese da mente socialmente estendida*<sup>3</sup>.

Assim, a mente, no que diz respeito aos seus processos mentais, pode ser estendida em três estágios: do cérebro para o corpo, do organismo como um todo para partes do ambiente do organismo e do organismo no seu ambiente físico como um todo para o ambiente social do organismo. O último estágio é mais controverso, visto que não é claro como o organismo poderia estar sintonizado ao seu ambiente social para realizar uma ação social, a qual, por sua vez, constituiria alguns processos cognitivos desse organismo<sup>4</sup>. Parece que é necessário fornecer uma explicação de como, ao mesmo tempo, (1) um organismo pode rastrear um fator social no seu ambiente e (2) esse rastreamento pode constituir, em parte, outros processos mentais desse organismo. Um dos objetivos deste capítulo é mostrar como esses dois processos podem ser explicados com base na noção de affordance, tal como ela foi desenvolvida na tradição da psicologia ecológica. Essa noção é rica o suficiente para nos fornecer uma imagem clara de como o organismo e o seu ambiente são, em virtude de suas interações mútuas, acoplados um

---

<sup>3</sup> Essa tese não deve ser confundida com uma outra, ainda mais forte, a saber, a *tese da mente de grupos*. Essa tese alega que os próprios grupos podem ter processos e estados cognitivos. Um grupo desse tipo deve ser compreendido como algo acima e além dos indivíduos que compõem o grupo (THEINER, 2013, p. 195). A tese da mente socialmente estendida não é uma tese sobre a constituição de grupos como agentes cognitivos. É uma tese sobre como processos de um organismo *individual* dependem constitutivamente de fatores sociais presentes no seu ambiente.

<sup>4</sup> Claramente eu tenho em mente aqui organismos humanos. Eu continuarei a usar o termo “organismo” no texto, visto que pode haver organismos sociais que não sejam seres humanos. Além disso, a teoria das affordances tem como alvo organismos em geral.

ao outro, trazendo à tona processos cognitivos de uma natureza entrelaçada, isto é, processos constituídos pelo organismo e pelo ambiente ao mesmo tempo. Mostrarei como essa noção pode ser estendida para incorporar affordances sociais. Com base nisso, defenderei a tese da mente socialmente estendida<sup>5</sup>.

A discussão sobre a possibilidade de affordances sociais é diretamente relevante para a epistemologia social do conhecimento perceptivo<sup>6</sup>. Affordances sociais trazem à tona a possibilidade de que o contexto social em torno de um organismo individual pode constituir ao menos alguns dos estados perceptivos desse organismo. Esse fenômeno é vindicado, por exemplo, por Thomas Kuhn no seu ensaio seminal *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1997). Nessa obra, ele alega que a mudança de paradigma muda a forma como os cientistas veem o mundo. Com isso ele quer dizer algo mais forte do que uma mudança na concepção ou na interpretação dos dados, o que seria trivial. Os próprios estados perceptivos dos cientistas, e não apenas as suas crenças, mudam ao substituírem um paradigma por outro. Formulando um dos seus exemplos famosos, Kuhn diz que “Lavoisier viu oxigênio onde Priestley vira ar desflogistizado e outros não viram absolutamente nada” (KUHN, 1997, p. 153). Como a noção de paradigma é compreendida em relação a grupos científicos, a alegação de Kuhn é de que a imersão do cientista em um grupo científico tem o potencial de mudar o que ele percebe no mundo, especialmente em seu

---

<sup>5</sup> No final do seu artigo seminal sobre esse assunto, Clark e Chalmers sugerem que a tese da mente socialmente estendida é sustentável, mas eles não desenvolvem ou sustentam essa alegação nesse artigo (1998, p. 17-8). Eles apenas sugerem essa tese como um resultado possível da cognição que esteja embutida na linguagem. Defenderei que a mente socialmente estendida surge antes, na percepção, antes mesmo da aquisição da linguagem. Outra articulação da tese da mente socialmente estendida pode ser encontrada em Gallagher (2013), que investiga como “a cognição é socialmente estendida em práticas institucionais legais” (2013, p. 6). A sua ideia principal é de que as instituições sociais, tais como contratos e a instituição da propriedade, são ferramentas para atingir certos objetos e realizar certas tarefas, estendendo e transformando os nossos processos cognitivos.

<sup>6</sup> Ao menos essa discussão é relevante para a explicação de episódios perceptivos factivos. Nesse capítulo, nada será dito sobre o conhecimento perceptivo proposicional. Para uma discussão sobre como a abordagem enativa da percepção, que é muito similar à abordagem ecológica explorada nesse capítulo, pode explicar o conhecimento perceptivo proposicional, veja Carvalho (2016).

ambiente de pesquisa. Contudo, Kuhn não nos fornece os detalhes do processo ou mecanismo pelo qual a percepção é assim moldada socialmente. Embora, aqui, não se trate das alegações de Kuhn, a noção de affordance social que será desenvolvida nas próximas seções pode lançar luz sobre a mudança de paradigma e o seu impacto sobre a percepção.

Início a Seção 2 explicando e motivando a tese da mente estendida. Em seguida, na Seção 3, introduzo a abordagem de Gibson da percepção e esclareço como ela está muito próxima, ou até mesmo ilustra, a tese da mente estendida. Na Seção 4, apresento a teoria das affordances e discuto três posições em relação ao que, no organismo, explica as suas possibilidades de ações. Affordances são relações entre características ambientais e as habilidades do organismo. Finalmente, na Seção 5, estendo a noção de affordance para incorporar affordances sociais. Ao menos algumas affordances são sociais e, sustento, isso implica a tese da mente socialmente estendida.

## **2. A Tese da Mente Estendida**

A tese da mente estendida foi explicitamente articulada no artigo de Clark e Chalmers “The Extended Mind” (1998), embora versões da tese possam ser encontradas nos trabalhos de James Gibson (2015), Michael Polanyi (2009) e Merleau-Ponty (2006), para mencionar apenas alguns. No experimento de pensamento de Clark e Chalmers, somos convidados a imaginar uma pessoa, Otto, cuja capacidade de memória foi severamente danificada e a compará-lo com Inga, uma pessoa cuja memória é normal. Como prossegue o experimento, Otto desenvolve a habilidade de usar um caderno de notas para registrar e consultar fatos relevantes para as suas tarefas cotidianas. Devemos imaginar que ele se torna proficiente no uso desse caderno, ao ponto em que não notamos qualquer diferença funcional entre o papel que esse caderno de nota desempenha na sua habilidade de recuperar fatos passados e o papel

que as áreas do cérebro de Inga especializadas em guardar informações desempenham na habilidade dela de lembrar fatos. Suponhamos que Otto e Inga sejam igualmente fluentes e confiáveis na recuperação de informações, a despeito dos diferentes recursos usados. Assim, pelo princípio da paridade<sup>7</sup>, se pensamos que as áreas do cérebro de Inga responsáveis pela preservação de informação fazem parte do processo cognitivo de lembrar, então deveríamos pensar que o caderno de notas de Otto também faz parte do seu processo cognitivo de lembrar. Compreendidos em termos funcionais, ambos desempenham o mesmo papel nos seus respectivos processos cognitivos. A conclusão que Clark e Chalmers retiram desse experimento de pensamento é que algumas coisas externas ao organismo fazem parte do sistema cognitivo. No caso considerado, o caderno de notas constitui parcialmente o processo cognitivo de Otto de lembrar fatos, sendo assim, a mente de Otto se estende ao seu ambiente.

Uma ilustração mais cotidiana da tese da mente estendida provém da assimilação de ferramentas e instrumentos. Tome, por exemplo, o caso clássico da pessoa cega com uma bengala, extensivamente discutido por Merleau-Ponty (2006, p. 198-199, p. 210-212) e outros<sup>8</sup>. O que acontece quando uma pessoa cega assimila o uso de uma bengala é que ela estende a sua capacidade de percepção tátil. Inicialmente, ela sente a bengala pressionando a pele de sua mão. Contudo, após explorar o mundo circundante com a bengala por um certo tempo, tocando objetos com ela, familiarizando-se com o seu comprimento e peso, sentindo como ela absorve o impacto de diferentes tipos de objetos, como ela desliza sobre diferentes tipos de superfícies, a pessoa cega começa a

---

<sup>7</sup> Clark e Chalmers formulam o princípio da paridade da seguinte maneira: “Se, ao confrontarmos uma tarefa, uma parte do mundo funciona como um processo que, *se fosse feito na cabeça*, não teríamos nenhuma hesitação em reconhecê-lo como parte do processo cognitivo, então essa parte do mundo é (assim alegamos) parte do processo cognitivo” (1998, p. 8). O princípio da paridade basicamente é uma aplicação do funcionalismo, que alega que processos cognitivos ou estados cognitivos são individualizados pela função que cumprem em um sistema cognitivo.

<sup>8</sup> Veja, por exemplo, Michael Polanyi (2009, p. 12-14) e Rowlands (2010, p. 196-202).

perceber com a bengala “o mundo de objetos táteis recua e não mais começa na epiderme da mão, mas na extremidade da bengala” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 210). Nesse estado, a bengala não é mais percebida como um objeto, ela se transformou em um instrumento com o qual a pessoa cega percebe a dureza, a textura e a forma dos objetos ao seu alcance, bem como relações espaciais entre os objetos e ela, tais como estar “à frente”, “perto”, “à esquerda” e assim por diante. Ela aprendeu a prestar atenção a tais características dos objetos e às relações espaciais dos objetos circundantes com ela. O processo de habituação ou assimilação de um instrumento transforma esse instrumento em uma parte do próprio corpo e, nesse sentido, o expande. Como Merleau-Ponty assinala,

Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 199).

Habituar-se a um instrumento também envolve a transformação da consciência perceptiva. No caso da pessoa cega, a sua consciência do impacto da bengala sobre a sua mão é transformada em uma sensação da sua extremidade tocando os objetos que ela está explorando (POLANYI, 2009, p. 12). Em vez de perceber a bengala com a sua mão, ela começa a perceber diretamente os objetos com os quais a bengala está em contato, isto é, ela começa a perceber *com* a bengala. Ao menos de um ponto de vista fenomenológico, seria completamente enganador descrever esse processo de habituação como envolvendo uma inferência, uma interpretação ou a construção de um objeto a partir das sensações corporais que a pessoa cega tem quando a sua mão é pressionada pela bengala. Na verdade, “as pressões na mão e a bengala não são mais dados, a bengala não é mais um objeto que o cego perceberia,

mas um instrumento *com* o qual ele percebe” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 211). A pessoa cega agora apoia-se nesse novo todo, constituído em parte pela bengala, para perceber o seu ambiente. Assim, a assimilação de instrumentos tem o poder de transformar e estender a consciência perceptiva.

A discussão sobre a habituação a instrumentos é interessante porque ela nos ajuda a ver como a nossa relação com o próprio corpo é transformada para estender a nossa capacidade de percepção. Aprendemos a usar as nossas sensações corporais para prestar atenção a e ficar conscientes do que está em contato com o nosso corpo. Por exemplo, nós não estamos normalmente conscientes das sensações táteis quando pisamos no chão. O que percebemos é a firmeza do chão, não os nossos pés ou a pele dos nossos pés sendo pressionada pelo chão. Contudo, podemos supor que a criança teve de aprender a usar o seu corpo para prestar atenção à firmeza do chão ao mesmo tempo em que aprendia a engatinhar e a andar<sup>9</sup>. Ela teve de assimilar o seu próprio corpo, explorando como ele reage ao tocar o chão e outras superfícies, para prestar atenção ao que estava ao redor do seu corpo. No final desse processo de assimilação, ela deixa de ficar consciente do seu corpo como um objeto, ao menos em situações normais, e começa a perceber o mundo em torno dela *com* o seu corpo. A sua capacidade de percepção foi expandida através da assimilação do seu próprio corpo. De acordo com Polanyi,

Em todos os nossos momentos de vigília, estamos nos apoiando na consciência dos contatos do nosso corpo com as coisas fora de nós para prestar atenção a essas coisas. O nosso próprio corpo é a única coisa no mundo que nós normalmente nunca experienciamos como um objeto, mas experienciamos sempre em termos do mundo ao qual prestamos atenção a partir do nosso corpo. É ao fazer esse uso inteligente do nosso corpo que o sentimos como

---

9 Maxime Sheet-Johnstone, por exemplo, sustenta que o pensamento analógico está em parte enraizado em nossas habilidades táteis e cinestésicas desde a tenra infância. Distinções tais como ser rugoso ou ser liso, ser grosso ou fino, estar na vertical ou na horizontal são aprendidas analogicamente pela exploração motora e cinestésica de diferenças entre molares e incisivos (2011, p. 148).

sendo o nosso corpo, e não algo externo. (POLANYI, 2009, p. 15-6)<sup>10</sup>.

Como o experimento de pensamento de Clark e Chalmers e esses exemplos de habituação se encaixam nas considerações iniciais sobre a tese da mente estendida? Lembre que foi dito que os processos de um organismo se estendem para o seu ambiente se eles são, ao menos em parte, constituídos por ações realizadas por esse organismo no seu ambiente. Rowlands explica isso em maiores detalhes. A ideia central é de que as ações que realizam um papel constitutivo devem, de alguma maneira, transformar informação que está presente no ambiente em informação disponível para o organismo utilizar na execução de suas tarefas cognitivas (ROWLANDS, 2010, p. 59). Por meio dessa transformação, o organismo é dispensado de ter de computar ou inferir a informação que é necessária ou relevante para concluir uma certa tarefa cognitiva<sup>11</sup>. Por exemplo, uma pessoa jogando Tetris tem a opção de mudar a orientação de uma peça na tela para ver se ela se encaixa nas peças na parte inferior da tela em vez de ter de imaginar a peça rotacionada e então comparar essa imaginação forjada com as peças na parte inferior da tela. Assim, algumas computações ou imaginações que ela de outro modo teria de realizar é descarregada no ambiente. No caso considerado, a ação de girar a peça usando um controle é constitutiva do processo cognitivo que resolve o problema de determinar se a nova peça no topo da tela se encaixa nas peças na parte inferior da tela. Para resumir, de acordo com Rowlands, um processo cognitivo estende a mente para o ambiente se informação presente em algumas estruturas do ambiente e relevantes para a tarefa que está sendo resolvida por esse processo é disponibilizada

---

<sup>10</sup> Todas as traduções neste texto são de minha autoria e responsabilidade.

<sup>11</sup> Clark e Chalmers fizeram uma consideração similar ao sugerir que a mente é estendida através do que eles chamaram de *ações epistêmicas*, ações que “alteram o mundo para ajudar ou ampliar processos cognitivos tais como o reconhecimento e a busca” (1998, p. 8).



para o organismo por meio da manipulação, exploração e transformação dessas estruturas do ambiente<sup>12</sup>.

O processo de Otto de lembrar fatos estende-se ao seu caderno de notas nesse sentido. A sua manipulação do caderno de notas (abrindo-o e procurando a página correta) e então a sua exploração e transformação da informação presente na página em informação disponível (ao perceber e, então, ler, por exemplo, a sentença “A Casa de Cultura Mário Quintana se encontra na Rua Andradas”) são parte do processo de lembrar da crença de Otto de que a Casa de Cultura Mário Quintana se encontra na Rua Andradas. Essas ações de manipulação e transformação constituem, em parte, o processo pelo qual Otto se lembra da sua crença (ROWLANDS, 2010, p. 63)<sup>13</sup>. Porque as áreas cerebrais de Otto para a memorização de informação estão danificadas, ele tem de descarregar no ambiente as atividades normalmente executadas pelo cérebro, tais como a memorização de informação e o seu processamento. Uma última ressalva acerca do caso de Otto: em uma situação ideal, o caderno de notas é assimilado completamente por Otto no sentido de que, embora ele tenha de ler palavras escritas nas páginas do seu caderno, ele está primariamente consciente não dessas palavras, mas do que elas dizem. Em vez de prestar atenção nas sentenças, ele lembra *com* as sentenças de que algo foi o caso<sup>14</sup>. Isso é similar ao

---

<sup>12</sup> Essas considerações não resolvem completamente o problema da constituição, como foi levantado por alguns oponentes da tese da mente estendida (AIZAWA, 2014). O problema é: por que essas interações com o ambiente não são apenas causas habilitadoras do processo cognitivo em vez de ser parte constitutiva dele? Algum critério precisa ser fornecido para distinguir entre essas duas possibilidades. Eu não pretendo lidar com esse problema neste Capítulo.

<sup>13</sup> Não é incomum interpretar o experimento de pensamento de Clark e Chalmers de uma maneira diferente, como apoiando a tese de que estados, em vez de processos, se estendem ao ambiente. De acordo com essa interpretação, as sentenças escritas no caderno de notas devem ser tomadas como crenças de Otto, em vez de serem parte do processo de formação de crença de Otto, como se elas tivessem no sistema cognitivo de Otto a mesma função que as suas crenças não-estendidas. Como não tenho o objetivo de defender uma versão específica da tese da mente estendida nesse artigo, estou simplesmente supondo a versão de Rowlands, e não tratarei dessa interpretação aqui. Para discussão adicional dessa interpretação e os seus problemas, veja Rowlands (2010, p. 64-67) e Fodor (2009).

<sup>14</sup> Esse movimento evita a objeção de que, no caso de Otto, a cognição começa não no ambiente em virtude da sua manipulação do caderno de notas, mas no seu cérebro ao perceber o caderno de notas. Como a percepção *com* um instrumento depende das atividades realizadas no ambiente, a extensão da

que acontece quando a pessoa cega se habitua à bengala e começa a perceber *com* a bengala.

Quanto à habituação aos instrumentos, logo ficará mais claro como ela implica a transformação de informação no ambiente em informação disponível para o organismo quando discutirmos a noção de affordances. Antecipadamente, pode-se dizer que a habituação, à medida que ela envolve exploração e manipulação, desvela para o organismo padrões de informação, ou o que o Gibson chama de “invariantes”.

### 3. A Abordagem Gibsoniana da Percepção

A primeira coisa a assinalar acerca da abordagem gibsoniana da percepção é que James Jerome Gibson pretende reconfigurar como a percepção é concebida e estudada empiricamente na psicologia. Para melhor compreender a sua posição, ajudará ter um resumo breve da visão oponente, que ele chama de *concepção instantânea* da percepção (GIBSON, 2015, p. xiii) e está estreitamente associada à *concepção sanduíche* da mente (HURLEY, 2001, p. 3-4). De acordo com a última, estímulo, cognição e ação devem ser distinguidas precisamente, embora estejam causalmente relacionadas através do modelo de entrada e saída. Os estímulos sensoriais são as entradas para o sistema cognitivo, o qual, por sua vez, após manipular, transformar, computar e processar a informação dada pelas estimulações sensoriais, produz, como saída, representações que auxiliarão a ação ou serão usadas em cognições posteriores. Nesse modelo, a cognição, compreendida basicamente como processamento de informação, é o recheio do sanduíche. A visão, por exemplo, é um processo de informação que tem, como

---

nossa capacidade de perceber não pode ser explicada sem referência ao ambiente e às ações exploratórias que alguém executa no ambiente. Novamente, a ideia central é entender como a informação no ambiente é assimilada pelo organismo em parte através das suas ações nesse ambiente. Outra vantagem dessa interpretação da tese da mente estendida é que ela enfatiza a flexibilidade da percepção. Para mais detalhes acerca desse ponto, veja (CHEMERO & KÄUFER, 2016, p. 67-68).

entrada, imagens retiniais que são causadas pelo impacto da luz sobre os fotorreceptores na retina e gera, como saída, representações enriquecidas dos objetos ao redor<sup>15</sup>. De acordo com essa abordagem, ações não constituem a visão ou participam do processamento visual em qualquer sentido robusto. A visão diz respeito apenas ao processamento de informação proveniente dos receptores visuais. O problema que a visão tem de enfrentar é um problema difícil de processamento de informação: a cada momento, o sistema visual recebe informação bidimensional acerca das luzes refletidas pelos objetos no ambiente e ele computa uma representação tridimensional desses objetos<sup>16</sup>. Para saber como a visão computa uma representação tridimensional em um determinado instante, é preciso determinar precisamente qual é a informação bidimensional fornecida pelos receptores visuais nesse instante. Então torna-se possível determinar a contribuição do sistema visual para a formação da representação tridimensional<sup>17</sup>.

Isso nos leva à concepção instantânea da visão. Para estudar melhor a visão, pesquisadores devem fazer experimentos com espectadores em situações idealizadas de observação, preferencialmente em situações em que o espectador está impedido de mover o seu corpo, cabeça ou olhos. Por meio desse procedimento, fazendo o olho funcionar como se ele fosse uma câmera fotográfica, cientistas da visão podem isolar a informação

---

<sup>15</sup> Assim, por exemplo, para explicar a percepção de propriedades constantes dos objetos, como forma, tamanho, Rock afirma que “precisamos primeiro saber como as cenas são realmente representadas na retina” (ROCK, 1995, p. 15) e Marr especifica um pouco mais: “no caso da visão humana, não há dúvida quanto à representação inicial – ela consiste de matrizes dos valores da intensidade da imagem tal como detectados pelos fotorreceptores na retina” (MARR, 2010, p. 31).

<sup>16</sup> Para uma apresentação detalhada da visão como uma tarefa de processamento de informação, veja o trabalho clássico de Marr sobre o assunto (2010).

<sup>17</sup> A natureza dessa contribuição é uma questão de debate. Alguns alegam que a visão depende de informação codificada ou de transições indutivas codificadas para extrair aquelas representações tridimensionais a partir de informação bidimensional, especialmente aqueles comprometidos com a tese da modularidade da mente, veja Fodor (1983) e Pylyshyn (2003), enquanto outros alegam que a informação provém de cognição de ordem superior, como é defendido pelos proponentes do *New Look*, veja Bruner e Goodman (1947).

vinda dos receptores visuais, “a visão é simples quando o olho é mantido parado, como uma câmera deve ficar, de tal forma que uma imagem formada pode ser transmitida para o cérebro” (GIBSON, 2015, p. xiii). As ações de olhar em volta e aproximar-se são deixadas de lado na investigação da visão, pois elas não são cruciais para a explicação da tarefa real do sistema visual, segundo a concepção instantânea da percepção.

Para Gibson, essa concepção da visão e da cognição estão equivocadas. A sua principal razão para romper com esses estudos tradicionais sobre a percepção apoia-se na ideia de que, antes de começar a estudar como a percepção processa a informação fornecida pelos receptores, é crucial perguntar que tipo de informação pode ser encontrada no próprio ambiente<sup>18</sup>. Apenas então estaremos em uma boa posição para investigar como o sistema perceptivo pode pegar ou apanhar (*pick up*) essa informação<sup>19</sup>. Como Shaw e Bransford colocam claramente, a questão norteadora não é mais como o sistema perceptivo pode construir representações complexas dos objetos no ambiente a

---

<sup>18</sup> Não pretendo discutir a natureza da informação neste capítulo. É uma questão delicada que já atraiu muito debate. Sem entrar em muitos detalhes, quero pelo menos dizer, seguindo Chemero (2009, p. 116-120) que, tomando A e B como tipos de situações, uma ocorrência de A carrega informação sobre uma ocorrência de B se há uma conexão causal regular entre os tipos A e B. Essa conexão regular causal não precisa ser uma lei, ela pode ser o resultado de uma convenção. Como Chemero assinala, “restrições entre tipos de situação podem persistir em virtude de conexões causais e governadas por lei, mas elas também podem persistir em virtude de costumes, convenções e outras regularidades. Assim, uma situação de fumaça de um certo tipo particular pode carregar informação sobre a existência de fogo por uma lei natural, mas ela também pode carregar informação sobre as decisões dos anciões de uma comunidade em virtude das convenções que governam a semântica dos sinais de fumaça” (2009, p. 118). Essa noção mais fraca de informação, visto que ela requer apenas regularidade, mas não regularidade em virtude de uma lei da natureza, é especialmente importante para a possibilidade de affordances sociais.

<sup>19</sup> O verbo “pick up” e suas flexões, bem como o substantivo “pickup”, assinalam um aspecto importante da teoria perceptiva de Gibson, que ele inclusive chama de “The Theory of Information Pickup”, isto é, A Teoria do Apanhamento da Informação. (GIBSON, 1968, p. xiii). A função principal do sistema perceptivo não é representar objetos ou eventos ambientais, mas pegar ou apanhar diretamente a informação ambiental que os especifica, o que, para Gibson, significa que o sistema cognitivo ressoa ou está em sintonia com o objeto especificado pela informação ambiental (1968, p. 269 e 271).

partir de estímulos pobres, como as imagens retiniais no caso da visão,

ao invés a questão deveria ser como a informação “guardada” no mundo pode ser perceptualmente extraída por criaturas ativas e investigativas em seus esforços relativamente bem-sucedidos de sobreviver à calamidade e obter bem-estar (SHAW & BRANSFORD, 1977, p. 5).

Tome, por exemplo, o caso da percepção da constância do tamanho, isto é, a percepção de um objeto como tendo o mesmo tamanho, embora o seu tamanho aparente mude enquanto o percebedor se aproxime ou se afaste do objeto. A abordagem tradicional explica essa percepção como resultando de uma inferência ou um processo que conclui o tamanho real do objeto a partir da informação sobre o seu tamanho aparente e da informação sobre a distância entre o objeto e o percebedor. Embora pareça uma inferência simples, o sistema perceptivo precisaria parametrizar, de alguma maneira, a variável que representa o tamanho para realizar operações sobre ela. Além disso, a informação sobre a distância entre o objeto e o percebedor não é dada. Assim mais processamento seria necessário para obtê-la. A abordagem de Gibson é bem diferente e muito mais simples. Em primeiro lugar, ele nota que padrões em superfícies podem ser tomados como gradientes para a textura dessas superfícies. Com base nisso, ele assinala que o número de unidades de textura terrestre que um objeto esconde quando se encontra no chão permanece o mesmo independentemente da distância do percebedor. Essa relação entre um objeto que se encontra sobre o chão e o número de unidades de texturas terrestres que ele oclui é um invariante, informação “guardada” no ambiente, que pode aparecer como tal ao percebedor durante o seu movimento. Assim, sem ter de se apoiar em qualquer inferência, o percebedor pode ver o objeto como constante em tamanho ao longo do tempo, enquanto ele se aproxima ou se afasta do objeto. Como Gibson assinala, “isso não é o processamento de entradas sensoriais,

mas a extração de invariantes a partir do fluxo de estimulação” (GIBSON, 2015, p. xiv), e “a extração de invariantes ao longo do tempo é o processo-chave para a percepção” (GIBSON, 1967, p. 166).

O primeiro ponto de inflexão na abordagem gibsoniana da percepção, a descrição das ricas estruturas de informação presentes no ambiente, é complementada pela hipótese de que essas estruturas podem ser apanhadas pelo organismo/percebedor ao longo do tempo através dos seus movimentos, explorações e manipulações. Isso tem consequências para como a percepção é concebida e estudada. Em vez de focar em imagens retiniais estáticas, que são obtidas apenas em situações controladas e idealizadas, o psicólogo da visão agora é convidado a fazer experimentos, prestando atenção no fluxo de estimulação da visão ambiente e ambulatória (GIBSON, 2015, p. xiv)—isto é, enquanto o percebedor gira a sua cabeça ou se move no ambiente para realizar tarefas comuns<sup>20</sup>. Invariantes emergem apenas no fluxo gerado pela interação com o ambiente, às vezes apenas em um longo fluxo, e é importante enfatizar que alguns invariantes são de uma ordem superior<sup>21</sup>. Temos agora uma nova imagem dos processos do sistema perceptivo em que percepção e ação estão entrelaçados. A ação não é apenas crucial para gerar o fluxo de estímulo, caso em que ela seria apenas uma condição habilitadora para a percepção, mas ela

---

<sup>20</sup> Yarus reuniu evidência de que padrões dos movimentos dos nossos olhos estão correlacionados com a tarefa realizada. Em relação à mesma situação, por exemplo, ver uma imagem, os movimentos dos olhos exibirão padrões precisos, mas diferentes, caso estejamos procurando por um tipo de objeto ou julgando a idade das pessoas na tela (1967).

<sup>21</sup> Chemero fornece um exemplo interessante de um invariante de ordem superior na sua explicação do comportamento de gansos-patola para capturar peixes. Esses pássaros mergulham na água a partir de alturas de cem pés e eles precisam decidir quando retrain as suas asas, caso contrário eles podem se machucar. Em vez de computar o momento do impacto usando o tamanho aparente do peixe visto e a distância até ele, que também teria de ser computada, os “gansos-patola apoiam-se no fluxo óptico, nos padrões de movimento disponíveis para os olhos de qualquer observador em movimento” (CHEMERO, 2009, p. 123). No seu fluxo óptico emerge o invariante de ordem superior  $t$ , que é “a razão entre o tamanho de uma imagem projetada e a taxa de mudança do tamanho da imagem” (2009, p. 124). Isso por sua vez rastreia o tempo que falta até o contato com o peixe. Os gansos-patola não precisam calcular a distância entre eles e o peixe; eles podem usar  $t$ , disponível no seu fluxo óptico, para determinar quando encolher as asas.

também contribui com informação para apanhar e extrair invariantes do fluxo. Como Gibson notou, usamos informações motoras para desambiguar entre uma mudança em um objeto e uma mudança na nossa relação espacial com o objeto (GIBSON, 2015, p. 65-6). Para apanhar um invariante, precisamos distingui-lo do que está variando no fluxo de estímulo com base nos nossos próprios movimentos. Assim, percepção depende da ação constitutivamente.

Percepção, nessa concepção, é menos dependente de processos computacionais intensivos, porque parte da cognição é descarregada nas interações com o ambiente que reproduzem no fluxo de estímulos os invariantes que estão “guardados” lá. Em vez de computar os invariantes do ambiente, nós os fazemos emergir no fluxo de estímulo através de movimento, exploração e manipulação. Então o trabalho para a parte cerebral do sistema perceptivo é o de apanhar esses padrões no fluxo. Assim, a abordagem gibsoniana da percepção satisfaz a caracterização que demos da tese da mente estendida, mas não sem modificar as nossas concepções de percepção, ação, cognição e das relações entre elas. A percepção não se reduz à atividade cerebral. Ao contrário, ela envolve “todo um corpo de atividades dedicadas a ativamente extrair, isolar, ou clarificar estruturas informativas no mundo” (MACE, 2015, p. xx). Nas próprias palavras de Gibson, falando acerca do sistema visual, ele “depende dos olhos em uma cabeça em um corpo apoiado pelo chão, o cérebro sendo apenas o órgão central de um sistema visual completo” (GIBSON, 2015, p. xiii). A própria cognição é pensada em termos diferentes no sentido de que ela não é vista como separada completamente da ação. Ao contrário, ela é em parte constituída pela ação e, por causa disso, ela se estende ao corpo e ao ambiente. Hurley captura bem essa ideia quando ela diz que “uma concepção melhor da percepção e da ação pode ajudar a compreender como a cognição poderia emergir de sistemas sensoriomotores dinâmicos e o papel da estrutura ambiental nesses sistemas” (2001, p. 5).

#### 4. Affordances

A teoria da affordance é uma resposta à questão: como o sistema perceptivo apanha a informação ou os invariantes presentes no ambiente? Aqui também ações desempenham um papel crucial na abordagem ecológica. Como veremos a seguir, há muito debate sobre como conceptualizar e compreender as affordances. Contudo, os psicólogos ecológicos concordam que a percepção de affordances está fortemente relacionada à possibilidade de ação, isto é, o nosso encontro primordial com o mundo é mediado por oportunidades de comportamento:

Talvez a composição e a disposição das superfícies constituem o que elas proporcionam. Se for assim, percebê-las é perceber o que elas oferecem. (GIBSON, 2015, p. 119).

Nós percebemos características em termos das maneiras pelas quais nós podemos interagir com elas (HEFT, 1989, p. 2).

Gibson cunhou o termo *affordance* para fornecer uma descrição do ambiente que fosse diretamente relevante para o comportamento. (TURVEY, 1992, p. 174).

Isso requer que a percepção seja de affordances, ou oportunidades de comportamento. Animais, isto é, devem ser capazes de perceber o que eles podem fazer diretamente (CHEMERO, 2009, p. 135).

Invariantes ambientais são apanhados em termos do que eles proporcionam, ou em termos das suas affordances. Ser capaz de perceber o que os invariantes proporcionam é crucial para controlar o comportamento. Durante a locomoção, animais evitam obstáculos, param diante de um abismo, selecionam superfícies que suportarão o seu peso etc., sugerindo que os seus comportamentos estão sendo controlados pela percepção de affordances no seu ambiente, isto é, pela percepção do que eles podem fazer. Como logo veremos, isto é relevante para compreender como o ambiente pode ter



características significativas, talvez até características socialmente significativas.

*Affordance* é um termo técnico cunhado por Gibson que significa “algo que se refere tanto ao ambiente quanto ao animal” (2015, p. 119)<sup>22</sup>. Embora as affordances tenham uma base na estrutura física dos objetos ambientais, elas são individuadas em relação às possibilidades de ações do animal ou organismo. As affordances e as possibilidades de ações se complementam. As primeiras não podem ser corretamente compreendidas sem referência às últimas. Uma superfície plana, rígida e suficientemente extensa sobre o chão proporciona apoio e locomoção para organismos como nós. Se uma superfície similar tem a altura do joelho, então ela proporciona a ação de sentar. Se a distância entre os lados opostos de um objeto não é maior do que um palmo, então ele proporciona a ação de segurar. Em todos esses casos, o que o objeto proporciona depende de características físicas dos objetos. Se um objeto é segurável, depende da sua largura. Se um objeto é sentável, depende da sua altura. Ao mesmo tempo, também depende do organismo em questão, qual largura e qual altura precisamente constituem essas affordances. A escala adequada para medir uma affordance deve ser “relativa ao animal” (GIBSON, 2015, p. 120). Um toco que proporciona a uma criança a ação de sentar não proporciona o mesmo a um adulto. Como tais, as affordances “são relacionais em natureza” (HEFT, 1989, p. 6).

Que as affordances sejam relacionais em natureza é crucial para a abordagem ecológica marcar uma posição que não está comprometida com o fisicalismo, nem com o dualismo. Por um lado, não há nada de subjetivo nas affordances, elas são características perfeitamente objetivas do ambiente. Visto que uma affordance é uma relação entre algo no ambiente e algo no organismo, ela não precisa ser percebida para existir. Relações podem ser tão reais

---

<sup>22</sup> Por se tratar de um termo técnico cunhado pelo próprio Gibson, o termo “affordance” não será traduzido neste artigo. O verbo “afford” e suas flexões serão traduzidos normalmente por “propiciar” e suas respectivas flexões.

quanto qualquer propriedade intrínseca de objetos. Por outro lado, affordances não são redutíveis a propriedades puramente físicas. A sua individuação depende de relações que a teoria física não está interessada em descrever. Claro que, como relações, elas deixam de existir se um dos seus relata desaparece. Sem organismos no universo, não há affordances. Contudo, isso não é uma razão para tomá-las como subjetivas. Relacional, como Ben-Zeev alega, “não é oposto ao real; ele apenas se refere a um tipo de realidade” (BEN-ZEEV, 1984, p. 79).

A que característica do organismo uma affordance está relacionada? Já foi dito que as affordances estão relacionadas às possibilidades de ação do organismo. Contudo, como essa última noção deve ser interpretada? Essa é uma questão de debate entre os psicólogos ecológicos. Encontramos na literatura ao menos três respostas a essa questão: as possibilidades de ação do organismo podem ser compreendidas em termos de propriedades corporais, disposições ou em termos de habilidades. Examinemos cada uma dessas propostas.

Em um estudo experimental clássico, William Warren sugere que escadas são percebidas como escaláveis com base na razão entre o comprimento da perna e a altura do degrau (WARREN, 1984). Variando a altura do degrau, o ponto ótimo para a affordance de escalar pode ser medido em relação a uma pessoa. O ponto ótimo para a escalada seria uma situação de gasto mínimo de energia, mantendo-se o objetivo de chegar a um certo ponto. Por exemplo, “quando a altura do degrau é aumentada em relação ao comprimento da perna, um ponto crítico é alcançado em que a escada passa a ser muito alta para proporcionar a escalada bípede, e o escalador deve alternar para uma marcha quadrúpede” (WARREN, 1984, p. 686). De modo semelhante, no caso em que a altura do degrau é muito baixa, andar é mais eficiente que escalar. Entre esses extremos, alega Warren, encontramos o ponto ótimo para a affordance de escalar, que pode ser expressa pela razão entre o comprimento da perna e a altura do degrau. Isso explica por que o mesmo degrau pode ser percebido

como escalável por um adulto, mas não por uma criança. Se a affordance de escalar é individuada em relação a propriedades físicas do corpo, deve ser esperado que o mesmo degrau tenha affordances diferentes em relação a pessoas com diferentes comprimentos de perna. Nessa abordagem, como fica claro agora, affordances estão relacionadas a aspectos da escala corporal. A possibilidade de ação é igualmente explicada em termos de propriedades do corpo físico. Uma pessoa pode escalar um degrau de certa altura porque ela tem o comprimento de perna apropriado.

Embora a possibilidade de escalar certamente dependa da razão entre a altura do degrau e o comprimento da perna, pode-se questionar se essa razão explica a possibilidade de escalar completamente. Não seria uma surpresa se duas pessoas com o mesmo comprimento de perna, mas condicionamentos físicos bem diferentes, não concordassem quanto a se um certo degrau proporciona escalar ou não. Mais recentemente, o estudo de Warren foi questionando por Cesari, Formenti e Olivato (2003). Na verdade, o estudo de Warren limitou-se a jovens adultos e não poderia ser generalizado para outras populações. Até o estudo relatado por Cesari et. al., nenhum trabalho anterior forneceu “uma lei de escala comum que possa descrever como pessoas saudáveis de diferentes idades e diferentes habilidades motoras selecionam e escalam a altura crítica de um degrau de uma escada” (CESARI et. al., 2003, p. 113). Em seu estudo, eles propõem mostrar que pessoas de diferentes idades e diferentes habilidades motoras percebem a affordance de escalar como a razão entre a altura do degrau e a distância tomada do pé até o degrau. De acordo com a interpretação de Chemero desse estudo, isso significa que a característica fundamental no indivíduo para a relação de affordance é a habilidade de pisar, visto que a distância tomada do degrau depende do nível de flexibilidade do indivíduo (CHEMERO, 2009, p. 143-4). Como os resultados do estudo mostraram, as distâncias tomadas por adultos idosos, que são menos flexíveis, varia menos em relação a degraus de diferentes tamanhos do que as tomadas por adultos

jovens. Parece que adultos idosos e jovens estão percebendo a razão entre a altura do degrau e a distância até o degrau, que é um aspecto do ambiente determinando a escalabilidade, em termos da sua habilidade de pisar e subir.

Como estamos tentando compreender e explicar a noção de possibilidades de ações por meio das quais invariantes são percebidos, é razoável que elas não possam ser completamente explicadas por propriedades do corpo. As possibilidades físicas do corpo são muito abrangentes para nos fornecerem uma compreensão adequada das possibilidades de ação. Muitas possibilidades físicas do corpo não são ações possíveis em qualquer sentido. Deste modo, restringir os estados fisicamente possíveis do corpo àquelas manifestações possíveis das habilidades do organismo é uma clarificação bem-vinda da noção de possibilidades de ações. Contudo, ficamos com a questão não menos difícil de explicar a natureza das habilidades. Uma sugestão seria abordá-la em termos de disposições. Esse caminho foi seguido por Turvey (1992). Para ele, uma *affordance* e o seu complemento no organismo, que ele chama de *efetividade*, são ambos disposições. Na verdade, todas as disposições têm essa característica de serem complementadas por outra disposição. Por exemplo, a luz é refratável, e essa disposição é complementada pelo poder do prisma de refratar. Quando essas disposições são reunidas, a unidade atualiza ou manifesta uma propriedade: a refração. O mesmo se aplica à união de uma *affordance* a sua *efetividade* complementar. Um conjunto de degraus com dimensões apropriadas é escalável, e quando unida à disposição de uma pessoa de mover-se da maneira de subir escadas, a atualização dessas disposições gera “novas dinâmicas locomotoras que não estão presentes na caminhada e não ação de ficar de pé, e novas forças reativas a partir das superfícies de apoio que não estão presentes na ausência da ação de subir” (TURVEY, 1992, p. 180). Como tal, nessa abordagem, as possibilidades de ação do organismo devem ser compreendidas em termos das disposições do organismo e, quando unida às suas *affordances* complementares, a unidade

assim formada atualiza alguns comportamentos do animal e alguma propriedade do ambiente.

O principal problema dessa abordagem é que as habilidades do organismo parecem ser mais flexíveis do que as disposições físicas. Nas condições corretas, uma disposição física garantidamente será atualizada. Por exemplo, sal em uma solução de água não saturada garantidamente dissolve. Contudo, um organismo pode não exercer as suas habilidades mesmo em condições ideais. Uma pessoa pode falhar em subir uma escada mesmo se ela está em boas condições físicas. É verdadeiro que as affordances controlam, solicitam e direcionam o comportamento do organismo de alguma maneira, mas elas não os transforma em autômatos. Como Heft assinala, “enquanto affordances são características do ambiente, elas não ‘causam’ ou evocam o comportamento” (HEFT, 1989, p. 10). Em qualquer situação, o ambiente pode proporcionar muitas affordances a um organismo individual, o qual as apanha em conformidade com as suas necessidades e planos. Deste modo, se nós interpretamos as disposições como sendo atualizadas garantidamente quando as condições habilitadoras estão presentes, então a noção que temos em mãos é novamente inadequada para compreender as possibilidades de ação. Habilidades são irreduzíveis a propriedades físicas do corpo e a disposições (interpretadas estreitamente), embora elas possam depender e claramente dependam delas. Na tradição ecológica, Chemero (2003), Heft (1989), Costall (1995) e outros claramente apelam a essa noção de habilidade interpretada mais amplamente nas suas explicações das affordances e das possibilidades de ações.

Não oferecerei, neste capítulo, uma metafísica das habilidades, embora reconheça que uma defesa sólida da abordagem ecológica da percepção poderia beneficiar-se dela. Apresentarei algumas características das habilidades que considero cruciais para uma compreensão adequada das possibilidades de ação. O primeiro ponto, enfatizado tanto por Chemero (2009, p. 145) quanto por Heft

(1989, p. 9-10), é que as habilidades devem ser tomadas como funções caracterizáveis em função da sobrevivência e florescimento do organismo. Elas têm história, evolutiva ou de desenvolvimento. O que isso significa é que uma habilidade é constituída, no caso de uma habilidade herdada, pelas interações da espécie com o seu ambiente ao longo de muitas gerações, e no caso de uma habilidade desenvolvida, pelas interações do organismo individual com o seu ambiente ao longo do tempo. Cada ciclo nessa história de interações seleciona uma resposta comportamental melhor ajustada à sobrevivência e ao florescimento do organismo do que as passadas. A história de interações e ajustes contínuos visando à sobrevivência e ao florescimento do organismo é a chave para compreender a segunda característica fundamental das habilidades: a sua relação com a intencionalidade. As habilidades, no organismo, são o que mantêm o organismo ajustado ao seu ambiente, enquanto as affordances, no ambiente, são o que mantêm o ambiente acessível e propício para os organismos. Tal poder de ajuste, adquirido por uma história contínua de interações de exploração, manipulação e transformação do ambiente é a morada da nossa intencionalidade mais primitiva. Rowlands cunhou a expressão *atividade revelatória* para capturar essa ideia. Ele alega que a “direcionalidade intencional dirigida ao mundo é melhor compreendida como atividade reveladora” (ROWLANDS, 2010, p. 163) e, eu enfatizaria, história de atividade reveladora. A ideia, na verdade, é bastante mundana. Um organismo que tem o poder de manter-se ajustado a certas características do ambiente, sustentando a sua sobrevivência e florescimento, é um organismo apto a agir em relação a essas características, com mais ou menos sucesso. Assim, é um organismo cujas habilidades manifestam, quando exercidas, direcionalidade intencional em relação ao mundo. A história de interações, de atividade reveladora, é crucial, visto que um organismo depende dela para adquirir e manter uma habilidade de dirigir-se intencionalmente para alguma característica do ambiente.

As possibilidades de ações, assim, são o conjunto de ações que podem ser manifestas pelas habilidades do organismo, pelo menos aquelas habilidades que, em virtude de uma história de interações e da atividade reveladora, têm poderes intencionais. Agora, seguindo Heft, podemos alegar que “o corpo, em particular, é um instrumento ou ferramenta por meio do qual ações intencionais, que são direcionadas para objetos ambientais, são expressas” (1989, p. 12). O nosso corpo pode manifestar ações intencionais, não em virtude de suas propriedades físicas ou disposições, mas em virtude de suas habilidades. Como as affordances estão relacionadas a habilidades no organismo, elas têm significado para o organismo no sentido de que elas oferecem possibilidades de ações que são relevantes para as suas necessidades e planos. Assim, a ação é muito mais do que comportamento mecânico, ela é infundida de intencionalidade. Essas habilidades estão em operação na percepção de affordances. Invariantes no fluxo de estímulo são apanhados por um sistema perceptivo em um corpo preparado para eles em termos de possibilidades de ações<sup>23</sup>. Como veremos na próxima seção, a extensão de affordances para incorporar affordances sociais, isto é, affordances que tenham relevância para a interação social do organismo, “é justificada se vemos affordances em relação ao que o indivíduo pode fazer, ou antes ao que um indivíduo sabe como fazer” (HEFT, 1989, p. 18). Sendo assim, habilidade, em virtude do seu caráter intencional, é a noção-chave para estender socialmente a noção de affordance.

Retomando uma questão que eu deixei parcialmente sem resposta na segunda seção, o processo de habituar-se a um

---

<sup>23</sup> Um debate importante em relação à percepção de affordances é se a percepção é um estado representacional ou relacional. Gibson claramente se opôs à ideia de que a percepção de affordances envolve representações ou qualquer tipo de entidades intermediárias. Como um episódio de percepção está fortemente relacionado às possibilidades de ação, que são dependentes das habilidades do organismo, dependentes de contexto e não-composicionais, é razoável rejeitar que a percepção tenha algo a ver com representação. Contudo, se representações forem trabalhadas para serem dependentes de contexto e não-composicionais, relativas às habilidades do organismo, então a teoria das affordances não é incompatível com representações. Para mais discussão acerca desse ponto, veja Siegel (2014).

instrumento é apenas um caso especial de adquirir ou aprender uma habilidade. A história de interações entre a pessoa cega usando a bengala e o ambiente para ajustar e controlar o seu comportamento, tendo em vista a locomoção bem-sucedida, explica não apenas a emergência, no fluxo de estímulo, de padrões recorrentes de informações relacionadas à forma e à textura das superfícies tocadas pelo cano, mas também a sua habilidade de prestar atenção a essas propriedades das superfícies em vez das sensações corporais da mão e da pele. Uma habilidade do organismo ressoa através do que quer que tenha sido usado pelo organismo para explorar, manipular e transformar o seu ambiente. Por essa razão, a intencionalidade desvelada pela aquisição de uma habilidade viaja até aquela parte do ambiente com a qual o organismo se tornou hábil em manter-se em sintonia.

A intencionalidade é atividade reveladora, e essa atividade ocorre, em parte, na bengala (e no cérebro e no corpo etc.). A bengala pode com tanta justiça ser considerada o local da atividade reveladora do sujeito cego quanto o seu cérebro. A natureza da atividade reveladora da pessoa cega é que ela viaja através do seu cérebro, através do seu corpo, através da bengala, até o próprio mundo (ROWLANDS, 2010, p. 201).

## 5. Affordances Sociais

Gibson não se opôs a estender socialmente a noção de affordance. Ele mesmo deu vários exemplos de affordances sociais. Ele menciona, por exemplo, a caixa postal que “propicia o envio de carta a um humano escritor de cartas em uma comunidade com um sistema postal” (2015, p. 130). Lugares para se esconder, lugares que propiciam encobrimento, exigem que o organismo os perceba como seguros em relação ao que os outros organismos propiciam, ao que eles podem fazer. Assim, a noção de uma affordance de esconder-se levanta questões sobre a percepção social, como o próprio Gibson reconhece (2015, p. 128). Como animais não-humanos e pessoas



estão no ambiente interagindo uns com os outros o tempo todo, é de se esperar que “o outro animal e a outra pessoa forneçam affordances mútuas e recíprocas de níveis extremamente elevados de complexidade comportamental” (2015, p. 129). Como Gibson assinala, “comportamento propicia comportamento” (2015, p. 127). Comportamentos sexuais e de cuidado e criação dependem da percepção do que os outros organismos propiciam ou podem fazer. Embora Gibson tenha reconhecido todos esses tipos de affordances sociais, ele não diz muito para explicá-las. Costall sugere que, por estar fortemente comprometido com uma posição realista, Gibson evitou a questão, temendo abrir a porta para o relativismo cultural (1995, p. 474)<sup>24</sup>.

Quaisquer que tenham sido as razões de Gibson para evitar a discussão sobre affordances sociais, ele não reconheceu explicitamente toda a complexidade da questão. Quando se fala das affordances sociais, pode-se querer dizer duas coisas diferentes, ainda que relacionadas. Como no caso da caixa postal, pode significar que a affordance de enviar uma carta está disponível apenas para os sujeitos de um certo grupo social. Isto é, a percepção de uma certa affordance da caixa postal depende da participação em uma prática social que dá suporte a certas affordances da caixa postal. Nesse sentido, a affordance de enviar uma carta é social em natureza, ela está constitutivamente relacionada a uma prática social. Pessoas que não pertencem a esse grupo não perceberão a caixa postal como propiciando o envio de uma carta. Um segundo sentido da noção de affordance social está relacionado

---

<sup>24</sup> Não penso que essa ameaça seja significativa uma vez que tenhamos uma compreensão apropriada da natureza relacional das affordances. Em relação a um mesmo objeto físico, diferentes grupos sociais podem promover em seus membros diferentes habilidades para explorar esses objetos. Deste modo, o mesmo objeto terá múltiplas affordances. Essas affordances são reais e objetivas. Elas não se contradizem, visto que elas estão relacionadas a diferentes possibilidades de ação, e elas são objetivas, visto que elas resultam de diferentes históricos de interações concretas entre um objeto e indivíduos de um grupo social. Há um sentido em que membros de diferentes grupos sociais de fato *vêm* o mundo diferentemente, como Kuhn alegou. Isso tem a ver com o fato de que as suas possibilidades de ação foram diferentemente moldadas por suas interações com o objeto em questão. Para uma discussão mais aprofundada dessa questão, veja Gallagher (2015, pp. 124-126) e Gallagher e Varga (2014, pp. 193-196).

especificamente a affordances de seres animados. Perceber o que um organismo ou uma pessoa pode fazer, isto é, perceber o que eles propiciam enquanto seres animados, é perceber as suas mentes de uma certa maneira. A questão aqui é se podemos “ter uma apreensão perceptiva direta das intenções, sentimentos etc. de outra pessoa” (GALLAGHER, 2008, p. 535). A dimensão social dessas affordances tem a ver com as possibilidades de ação relacionadas à percepção dos estados mentais e ações de outra pessoa ou organismo. É apropriado falar de affordances sociais no sentido de que, na abordagem ecológica, alguns dos estados mentais e ações de outra pessoa ou organismo são percebidos em termos do que eles propiciam, de quais possibilidades de interações esses estados e ações propiciam<sup>25</sup>. Esse sentido de affordance social é, em um certo aspecto, mais fundamental do que o primeiro, visto que a participação em uma prática social, que pode moldar socialmente a percepção das affordances de um objeto físico, como no caso da caixa postal, depende da habilidade de perceber outros como propiciando interação e colaboração.

Se podemos ter atividade reveladora ao interagir cooperativamente com outros, e se essa atividade é orientada pela percepção do que os outros propiciam, então a nossa mente é socialmente estendida, isto é, certos processos cognitivos se estendem para o ambiente social. Aquelas atividades realizadas em cooperação com outros constituem processos cognitivos por meio dos quais a informação presente em um ambiente é transformada em informação disponível para os organismos envolvidos em resolver uma tarefa cooperativamente. Deste modo, a possibilidade de affordances sociais no segundo sentido é crucial para defender a tese da mente socialmente estendida. Para alegar essa tese, não é necessário que todos os processos cognitivos sejam constituídos dessa maneira, é suficiente que alguns o sejam.

---

<sup>25</sup> Para uma discussão mais detalhada do primeiro sentido de affordance social, veja Costall (1995), e Martens e Schlicht (2017) para uma explicação detalhada do segundo sentido.

Situações envolvendo a atenção conjunta são ricas para explorar o fenômeno da *affordance* social. A atividade de atenção conjunta segue um padrão comportamental, envolvendo detectar o olhar, seguir a sua direção<sup>26</sup> (às vezes, mais de uma vez, se nada de interessante é encontrado), estabelecer contato visual e seguir novamente a direção do olhar. Dois ou mais observadores engajam em atenção compartilhada quando eles estão simultaneamente conscientes da mesma região ou do mesmo objeto no ambiente e da atenção do outro em direção a essa região ou objeto<sup>27</sup>. A última consciência é necessária para a cognição social, visto que ela propicia os comportamentos de competição ou cooperação. Isto é, o organismo engajado em atenção conjunta percebe a atenção do outro como oportunidades para certos tipos de comportamento. Por exemplo, “a percepção de que outro indivíduo está atento à mesma região que nós torna possível *affordances* sociais tais como *superar em número o nosso inimigo*” (SHEPHERD; CAPPUCIO, 2011, p. 206), a qual controla o comportamento cooperativo de defesa mútua contra um predador. A atenção compartilhada é uma habilidade social desde o começo. Ela habilita organismos a coordenar os seus comportamentos uns com os outros para sustentar a coesão do grupo, trocar informação e negociar alianças. Há variações entre espécies quanto a que comportamentos a atenção compartilhada propicia. Por exemplo, há evidência de que para alguns primatas, o “comportamento de seguir o olhar é modulado pela relevância social” (SHEPHERD; CAPPUCIO, 2011, p. 2011). Visto que a atenção

---

<sup>26</sup> Muitos animais reagem ao olhar seguindo a sua direção sem se engajar em atenção compartilhada. Apenas seguir a direção do olhar não é suficiente para estabelecer a atenção compartilhada. Veja Shepherd e Cappuccio (2011, p. 208).

<sup>27</sup> Shepherd e Cappuccio distinguem entre atenção compartilhada não-representacional, que muitos animais podem manifestar, da atenção compartilhada “sangue puro”, que apenas animais humanos manifestam. A última, mas não a primeira, requer a representação de um objetivo compartilhado que os observadores possuem ao engajar na atenção compartilhada. No primeiro caso, a atenção compartilhada pode propiciar a cooperação sem que os observadores representem um objetivo compartilhado. Como os autores enfatizam, “eu posso cooperar, tomar o lado de um indivíduo em um conflito enquanto ele ou ela não está consciente de que eu apoio ele ou ela, ameaçando o inimigo dele ou dela” (2011, p. 206).

conjunta propicia possibilidades de cooperação entre aqueles engajados em tal atividade, ela envolve affordances sociais no segundo sentido do termo por padrão.

Bebês entre nove e doze meses de vida começam e engajar em atividades de atenção conjunta (SHEPHERD & CAPPUCIO, 2011, p. 211). Nesse estágio, os bebês constantemente conferem os olhos dos seus cuidadores e se juntam em olhar mútuo. Essas atividades de atenção conjunta acabam sendo muito úteis em situações de aprendizagem. Vamos tomar o caso da percepção de um penhasco para investigar um caso de affordance social. Normalmente, como um penhasco propicia a ação de cair, ele é perigoso e tem a aparência de perigoso para muitos organismos e bebês. Alguns experimentos clássicos usando penhascos visuais mostram que penhascos são de fato facilmente percebidos como perigosos. Um penhasco visual é um aparato construído com uma plataforma. Uma peça de vidro transparente é colocada sobre a plataforma e se estende para além dela. Na borda da plataforma, o penhasco continuará tendo a aparência de perigoso, visto que ele continua visível. Mas é seguro, visto que o vidro propicia apoio. Contudo, “quando bebês humanos no estágio de engatinhamento de locomoção foram testados com esse aparato, muitos deles bateram no vidro com as mãos, mas não se aventuraram ir adiante na superfície” (GIBSON, 2015, p. 133). A informação no fluxo ótico é suficiente para especificar o penhasco. A criança normalmente apanha essa informação sem a ajuda de outras e pára na beirada do penhasco. O seu comportamento é controlado pela affordance de cair. Em um outro estudo, Sorce et. al. usou um penhasco visual modificado, que permite a variação da sua profundidade, para produzir situações de informação ambígua em que não é claro se o penhasco propicia a ação de cair ou não. O objeto é testar se “o bebê olha para a face de outro indivíduo para buscar por informação emocional para ajudar a avaliar ou estimar a ambiguidade” (SORCE et. al., 1985, p. 196). Como os resultados mostram, o comportamento da criança é controlado pela informação emocional disponível. Quando a criança se aproxima da

borda do penhasco, ela tenta estabelecer atenção conjunta com o cuidador para procurar por informação relevante na expressão facial deste último. Em um primeiro teste, o cuidador manifestou uma expressão de medo, e nenhum dos bebês se aventurou a atravessar a beirada do penhasco. Em um segundo teste, o cuidador manifestou uma face feliz e amistosa, e a maioria dos bebês cruzaram a beirada do penhasco. Deste modo, a emoção manifestada pelo cuidador influenciou significativamente a percepção dos bebês e, conseqüentemente, o seu comportamento.

Este é um caso claro de *affordance* social, em ambos os sentidos do termo. Primeiro, a percepção do bebê do que o penhasco propicia, na situação de informação ambígua, é em parte moldada pela interação cooperativa propiciada pela atenção conjunta estabelecida entre o bebê e o cuidador. Segundo, ao engajar em atenção conjunta direcionada ao penhasco, o cuidador propicia um comportamento cooperativo de um tipo especial. Suas expressões faciais, que, em outros contextos, poderiam significar coisas diferentes, propiciam ao bebê as *affordances* de atravessar ou permanecer parado. O bebê então modula o seu comportamento de acordo com o que a face do cuidador propicia. Nessa situação, a percepção do bebê acerca do que o penhasco propicia é moldada socialmente. Informação presente no ambiente, mas apenas parcialmente disponível no fluxo de estímulo do bebê, é disponibilizada completamente para o bebê através dessa atividade cooperativa. Assim, a partir de menos de um ano de idade, nossas mentes já são socialmente estendidas.

## **6. Conclusão**

A tese da mente estendida alega que alguns processos cognitivos de um organismo são, em parte, constituídos por ações desse organismo no sentido de que informação necessária para realizar uma tarefa cognitiva torna-se disponível para o organismo através da manipulação, exploração ou transformação do ambiente.

Nós vimos como a abordagem ecológica de Gibson da percepção nos permite compreender a maneira em que organismos descarregam no ambiente parte do processo cognitivo de perceber. Suas interações com o ambiente produzem estímulos padronizados e ordenados ao longo do tempo. Esse fluxo de estímulo contém informações ambientais relevantes que o organismo percebe em termos de suas affordances, isto é, possibilidades de ações. No caso de estímulos ambíguos, como na situação do penhasco visual modificado discutido na seção anterior, é possível que as interações com outro organismo ajudem a eliminar essa ambiguidade. Nesse sentido, comportamentos propiciados pela atenção conjunta, que são um tipo de ação social, podem moldar a percepção de affordances de um penhasco. Se é assim, pode-se dizer que a mente é socialmente estendida também, pelo menos alguns processos perceptivos são.

## Referências

- AIZAWA, K. “The enactivist revolution.” *Avant* 5 (2): 19-42, 2014.
- BEN-ZEEV, A. “The Kantian Revolution in Perception.” *Journal for the Theory of Social Behaviour* 14(1), p. 69–84, 1984.
- BRUNER, J. S.; GOODMAN, C. C. “Value and Need as Organizing Factors in Perception.” *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 42(1), p. 33–44, 1947.
- CARVALHO, Eros. “An Actionist Approach to the Justificational Role of Perceptual Experience.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 72(2–3), p. 545–72, 2016.
- CESARI, P.; FORMENTI, F.; OLIVATO, P.. “A Common Perceptual Parameter for Stair Climbing for Children, Young and Old Adults.” *Human Movement Science* 22(1), p. 111–124, . 2003.
- CHEMERO, A. “An Outline of a Theory of Affordances.” *Ecological Psychology* 15(2), p. 181–95, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2009.
- CHEMERO, A.; KÄUFER, S. “Pragmatism, Phenomenology, and Extended Cognition.” In:
- MADZIA, R.; JUNG, M. (Eds.). *Pragmatism and Embodied Cognitive Science: From Bodily Interaction to Symbolic Articulation*. Berlin: De Gruyter, 2016. P. 55-70
- CLARK, A.; CHALMERS, D. “The Extended Mind.” *Analysis* 58(1), p. 7-19, 1998.
- COSTALL, A. “Socializing Affordances.” *Theory & Psychology* 5(4), p. 467-81, 1995.
- FODOR, J. *The Modularity of Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. “Where Is My Mind?” *London Review of Books* 31(3), p. 13-15, 2009.
- GALLAGHER, S. “Direct Perception in the Intersubjective Context.” *Consciousness and Cognition* 17(2), p. 535-543, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Seeing Things in the Right Way: How Social Interaction Shapes Perception.” In: DOYON, M.; BREYER, T. (Eds.). *Normativity in Perception*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 117-127
- GALLAGHER, S.; VARGA, S. “Social Constraints on the Direct Perception of Emotions and Intentions.” *Topoi* 33(1), p. 185-99, 2014.
- GIBSON, J. J. “New Reasons for Realism.” *Synthese* 17(2), p. 162-172, 1967.
- \_\_\_\_\_. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1968.
- \_\_\_\_\_. *The Ecological Approach to Visual Perception, Classical Edition*. New York: Psychology Press, 2015.
- HEFT, H. “Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson’s Ecological Approach to Visual-Perception.” *Journal for the Theory of Social Behaviour* 19(1), p. 1-30, 1989.

HURLEY, S. "Perception and Action: Alternative Views." *Synthese* 129, p. 3- 40, 2001.

JAMES, W. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green, and Co, 1912.

KUHN, T. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1997.

MACE, W. M. "Introduction to the Classical Edition." In: GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception, Classical Edition*. New York: Psychology Press, 2015. P. xvii-xxix

MAITRE, N. L. et al. "The Dual Nature of Early-Life Experience on Somatosensory Processing in the Human Infant Brain." *Current Biology*, p. 1-7, 2017. Retrieved (<http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S096098221730204X>).

MARR, D. *Vision. A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010.

MARTENS, J.; SCHLICHT, T. "Individualism versus Interactionism about Social Understanding." *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. First Online: p. 1-22, 2017. Retrieved (<http://link.springer.com/10.1007/s11097-017-9499-x>).

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POLANYI, M. *The Tacit Dimension*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.

PYLYSHYN, Z. W. *Seeing and Visualizing: It's Not What You Think*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2003.

ROCK, I. *Perception*. New York: Scientific American Library, 1995.

ROWLANDS, M. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010.



- SHAW, R.; BRANSFORD, J. "Introduction: Psychological Approaches to the Problem of Knowledge." In: \_\_\_\_\_. (Ed.) *Perceiving, Acting and Knowing: Tward an Ecological Psychology*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1977. P. 1-39.
- SHEETS-JOHNSTONE, M. "The Corporeal Turn," *Journal of Consciousness Studies* 18(7-8), p. 145-168, 2011.
- SHEPHERD, S.; CAPPUCCIO, M. "Sociality, Attention, and the Mind's Eyes." In: SEEMANN, A. (Ed.). *Joint Attention: New Developments in Psychology, Philosophy of Mind and Social Neuroscience*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2011. P. 205-42.
- SIEGEL, S. "Affordances and the Contents of Perception." In: BROGAARD, B. (Ed.). *Does Perception have Content?*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 51-75.
- SORCE, J. F.; EMDE, R. N. ; CAMPOS, J. J.; KLINNERT, M. D. "Maternal Emotional Signaling: Its Effect on the Visual Cliff Behavior of 1- Year-Olds." *Developmental Psychology* 21(1), p. 195-200, 1985.
- THEINER, G. "Onwards and Upwards with the Extended Mind: From Individual to Collective Epistemic Action." In: CAPORAE, L. R.; GRIESEMER, J. R.; WIMSATT, W. C. (Ed.). *Developing Scaffolds in Evolution, Culture, and Cognition*. Massachusetts: The MIT Press, 2013. P. 191-208.
- TURVEY, M. T. "Affordances and Prospective Control: An Outline of the Ontology." *Ecological Psychology* 4(3), p. 173-187, 1992.
- WARREN, W. H. "Perceiving Affordances: Visual Guidance of Stair Climbing." *Journal of experimental psychology. Human perception and performance* 10(5), p. 683-703, 1984.
- YARBUS, A. L. *Eye Movements and Vision*. New York: Plenum Press, 1967.



## Disagreement and reflection

*Waldomiro J. Silva Filho*<sup>1</sup>

*Felipe Rocha*<sup>2</sup>

### I. Introducing the Problem

1. The main aim of this paper is to propose that reflection has epistemic value. This idea contains two parts: the first asserts that reflection has *instrumental value*. The second asserts that reflective performance promotes an epistemic virtue that has *final value*. The first part is not controversial, and most epistemologists would accept it. However, the second part, on the one hand, asserts that there is a kind of epistemic good which can only be achieved through reflection, and, on the other, assumes some level of commitment with a weak form of doxastic voluntarism. There is much controversy in this.

In general, investigations about the value of reflection discuss the nature of states and of the *individual's capacities*, whether the person has direct epistemic access to the content of their beliefs, whether reflection can guarantee the reliability of beliefs etc.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Professor da UFBA e Pesquisador do CNPq.

<sup>2</sup> Pesquisador pós-doutoral no PPG em Filosofia da UFBA. Pesquisador associado do CONCEPT – Cologne Center for Contemporary Epistemology and the Kantian Tradition (Universidade de Colônia, Alemanha).

<sup>3</sup> Silva Filho (MS(a); MS (b)) discusses the main theses regarding the value of reflection in the current epistemological debate.

Within the limits of this paper, reflection will be addressed from a little-explored angle in contemporary epistemology: the context of *skeptical dialectic challenge*. These are situations in which individuals are challenged to evaluate and judge whether or not their beliefs are justified. As a rule, a person is presented with reasons to suspect the limitations of their subjective perspective about the *evidence* and the reasons that dispose them to believe.

To be more precise, we are dealing with the value of reflection in *one* specific skeptical scenario, which we will call the *dialectical disagreement challenge*. Dialectical disagreement involves interlocutors who are epistemic peers and who, on the one hand, hold divergent beliefs about the same *subject-matter*, and, on the other, are challenged, in an argumentative confrontation, to reveal and justify their positions about this *subject-matter*. These people who participate in this form of disagreement undertake an investigation whose objects are their initial beliefs and justifications, in order to either reach the truth or to decide what seems to be epistemically rational.

Thus, we have deliberately shifted the discussion about reflection from the point of view of an individual's subjective states to that of a dialogical scene.

2. There are several disagreement scenarios - for example, disagreements where subjects has the same kind of evidences, different evidences, one expert against other non-expert, peer disagreements, and so on (Frances, 2014, pp. 9-104). Here we are concerned about a *dialectical disagreement* from a Pyrrhonian perspective.

One of the central questions of the epistemology of disagreement (accepting that this is a rational disagreement) is: *what should be done when one is aware of the disagreement - should she continue to believe the initial belief, renounce the belief or*

*suspend judgment*<sup>4</sup>? However, the question that motivates this paper is different: *when we consider what should be done when one is aware of disagreement, do we ask what this awareness promote, epistemically, in the subject?* Our hypothesis is that, in skeptical challenges of dialectical disagreement, reflective performance promotes in the subject a virtue or intellectual ability *to judge* their own beliefs and establish *epistemic preferences*<sup>5</sup>. By epistemic preference, we understand the epistemic ability of someone who, in the light of a skeptical-dialectic confrontation, decides whether to believe, not believe or suspend judgment, keeping the rationality of her decision.

It is clear that, in the natural course of our lives, most of our beliefs are not a matter of preference or choice. If I believe it is raining, this is not because I prefer sunshine or rain. I believe it is raining because I see that it is raining, or because someone tells me that it is raining. However, in dialectical contexts that involve a skeptical challenge between epistemic peers, the interlocutors are in a situation in which *new first-order evidence* is not in play, nor is one in a better epistemic position than the other, and both recognize that they are not in a better position to believe than their interlocutor is. In this context, continuing the dialogue requires a critical reflective examination of their initial beliefs (with their evidence and reasons), and in the end, if the epistemic goal of reaching the truth is not achieved, it is possible at least to achieve a special epistemic state. This epistemic state allows the agent to perform an *epistemic change* with her rationality secured: the person can improve, expand, deepen, better understand, guarantee, confirm, renounce, or suspend her judgment, etc.

---

<sup>4</sup> The main publications that provide an overview of this discussion are Feldman & Warfield (2010), Lackey & Christensen (2013), Frances (2014), and Matheson (2015).

<sup>5</sup> The notion of preference has been discussed in several disciplines, such as Decision Theory, Moral Psychology and Economics. Some literature is dedicated to the formal and logical aspects of preference; our approach, however, does not address these perspectives. For more on preference logic, see von Wright (1963) and Fehige & Wessels (1998).

Here, reflection is understood as a performance, an activity in which the person examines the evidence, content and reliability of her own beliefs. This performance may lead to different results, but if someone is capable of critically reflecting on her own beliefs in skeptical-dialectic contexts, whatever the results, this performance will produce positive epistemic states<sup>6</sup> – contrary to people who, in the face of skeptical challenges, simply decide to remain intellectually immobile, maintaining a cowardly, arrogant or dogmatic position<sup>7</sup>.

In the absence of a better expression, we could say that people assume a *critical attitude* in relation to their own beliefs and intellectual performances. The critical spirit with which someone discusses opinions in the context of dialectical disagreement, submitting them to the scrutiny of reason (that is, to the arguments for or against), is virtuous and has epistemic value. The consequence of this performance, the *epistemic preference*, has a *final value*, since deliberations based on free judgment have a *final value*.

## II. Reflection and the objective of disagreement

3. The most common argument that sustains the idea that reflection does *not have epistemic value* asserts that, through reflection, the formation of second-order beliefs does not affect knowledge attribution nor does it improve the reliability of the

---

<sup>6</sup> On this context, there are two positive epistemic states that can be produced: truth and epistemic preference. We are going to describe the later in more details in the sections that follow.

<sup>7</sup> Obviously, in a reasonable disagreement, the subject could maintain her original beliefs or change her mind, without this expressing any viciousness. In the recent debate in the epistemology of disagreement, there are plentiful arguments in favor of *Steadfast Views of Disagreement* – which assert that you should “stick your guns about p even after you have gained evidence that you are party to an idealized disagreement about p” (Matheson, 2015, 35) and of *Conciliatory Views of Disagreement* – which assert that “gaining evidence that you are party to an idealized disagreement does affect your justification for the disputed proposition” (Matheson, 2015, 65).

process of the formation of first-order beliefs<sup>8</sup>. We remain neutral in relation to this argument.

We consider that, from the point of view of the individual's mental life in non-dialectical contexts, it may be irrelevant whether a person needs to reflect in order to know. There is no good reason, without a specific reason, to ask an individual who asserts that it is raining whether she has reflected on the nature of this belief, or she has carefully confirmed that her sources of information are reliable, or yet whether she is justified in believing that it is raining. Why would we do this? As Thomas Reid asserts, our human condition is based on the supposition that people speak the truth. It is not only false to say that reflection is a requisite for the basic form of knowledge, it is irrelevant. Although it seems to be clear that, in some ordinary contexts, reflection seems to be irrelevant, there are good arguments in the literature that state that there are ordinary contexts in which reflection seems to be necessary. As it was said, we remain neutral in relation to this debate.

In the meantime, there are philosophically relevant cases in which one does ask whether the person is justified in her belief – including whether or not she is justified in saying that it is raining: this occurs when another person provides her a reason to challenge that position. In this situation, reflection is indispensable and, furthermore, should produce something that is valuable. This is the case with disagreement.

4. The initial objective of those who enter a disagreement, as in all investigations, is to discover the truth<sup>9</sup>. All investigations aim for the truth. The problem is that each of the interlocutors involved in a disagreement assumes that her initial beliefs are correct, but is obliged to recognize that her interlocutor also has reasons to support opposing beliefs.

---

<sup>8</sup> See Kornblith (2012)

<sup>9</sup> Here we use *investigation* as a synonym of *inquiry*. It is widely accepted that the aim of an epistemic inquiry involve at least truth. But there is a discussion on what is actually the aim of inquiry: knowledge? True belief? Justified True Belief? For more about this topic, see Kelp (2012).

The contemporary epistemology of disagreement almost always expects the peers in disagreement to provide the same evidence and reasons<sup>10</sup> – and for this reason, a major part of the debate is concerned with the possibility of a reasonable disagreement (e.g. Sosa, 2010). In contrast, the significance of disagreement between ancient skeptics assumes that peers may provide different evidence and reasons<sup>11</sup>. Sextus Empiricus (Sextus HP I, 164-169) presents disagreement in a specific situation: if a person sustains the belief *that* p and not the belief *that* ¬p, she *must* have a reason for this. Before the dialectical confrontation, the person may only have an inclination to believe or not. But, in the face of disagreement, she must justify her opinion, and if she does not have such a reason “her bare assertion is worthless” (Smith, 2016). If this person declares that she has such a reason, then the Pyrrhonian demands that she presents and defends the three objections: infinite regress (if the reason refers to another reason which, in turn, refers to another reason, *ad infinitum*), vicious circularity (if this reason is sustained on a previously presented reason), and arbitrary assumption (if the reason is not sustained on anything)<sup>12</sup>.

5. In skeptical dialectical challenges, people investigate whether their own beliefs, or those of their interlocutor, are justified, and whether their reasons are good reasons. The general schema is:

---

<sup>10</sup> For a different view of disagreement, where the parties of the disagreement do not need to be epistemic peers, see Lackey (2010).

<sup>11</sup> The ancient skeptics did not address epistemic peers. Disagreement appears as one of Agrippa's *Five Modes*, leading to the suspension of belief. We would like to thank Diego Machuca for making us aware of this aspect.

<sup>12</sup> Epistemologists generally address this subject, Agrippa's Trilemma, in an entirely idealized manner, thinking of an ideal individual S who believes that p; this individual immediately begins to list reasons for their reasons and then falls into *regression*, *infinetism* and *arbitrariness*. This is a common practice in philosophy and appears established and authorized when it comes to understand how our cognitive systems function in general. From this point of view, our cognitive system appears to be a sub-system of the even more general cognitive system of a being fully guided by the laws of logic (like an artificial intelligence super-system).



(DD) *Dialectical Disagreement*<sup>13</sup>: about an object, happening, idea, concept, any *f* phenomenon

J believes that *a*

K believes that  $\neg a$

K challenges J to explain why J believes *a* and not  $\neg a$

J challenges K to explain why K believes  $\neg a$  and not *a*

When only (A) and (B) occur, we can imagine that both J and K refuse to continue the dialogue. If we do not consider an idealized individual, whose rationalism requires her to remain in a permanent arena of consistent arguments, her willingness to continue the dialogue is not only an epistemic requirement, but also a moral one. We then imagine that, for some reason, the distinction between *a* and  $\neg a$  is relevant to both J and K; that for both J and K it is not a matter of indifference whether they believe *a* or  $\neg a$ , since this distinction affects the epistemic position of these individuals in relation to the world, to themselves and to other individuals.

We note that in order to follow our reasoning, we are dealing with disagreement from the perspective of a dialogue, which involves a second person. We believe that maybe some of our results can be generalized to a perspective where a subject disagrees with her past or future self, but we are going to remain neutral about this. Similarly, we avoid the third person perspective or that of the *omniscient narrator*. At the end, whether proposition *a* is true or false does not matter to us; what matters to us is that, having reflected, the person's epistemic state will be attained virtuously<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> The ideal model of dialectical disagreement may be found in some of Plato's dialogues in which Socrates is the protagonist. Socratic strategies have heavily influenced skepticism (Vogt, 2012).

<sup>14</sup> Certain colleagues, such as Yuval Avnur, Sven Bernecker, Annalisa Coliva, Peter Graham, Karl Schafer, Martin Schwab and David Smith, have suggested that our argument only (or mainly) applies to a strict philosophical dispute. In fact, the ancient skeptics were concerned with combating dogmatism and describing the intellectual conduct of a dogmatic philosopher. However, when they talked of dogmatism, the ancient skeptics were talking about beliefs not based on evidence. The problem is not therefore restricted to a philosophical debate – to a purely academic activity, as it is understood today. For this reason, our thesis applies to any situation that involves a form of dispute about arguments and beliefs, including in daily life.

At the outset, the interlocutors do *not* assume what the contemporary epistemology of disagreement calls the *Position of Equality*. If J believes *a* and rejects  $\neg a$  (while K believes vice versa), and also thinks she has good reasons to believe *a*, she obviously thinks she is in a superior position<sup>15</sup>. It is necessary to show her, skeptically, that she is not in the superior position that she thinks she is. Following the dialogue is a skeptical requirement and the dialogue norms are imposed by the condition that J and K are rational, if fallible, agents. For this reason, the fact that J and K start out with beliefs that they accept as the truth does not prevent them, at the outset, from attributing the condition of epistemic peer to their interlocutors and assuming the *Principle of Humanity*. As Davidson reminds us, this principle is the precondition for two people to be able to talk and disagree about something: for an individual to be able to understand the meaning of the utterances of the other, she must suppose that this individual is a rational being who formulates utterances with meaning, which are (in most cases) true (Davidson, 1973, 1974).

In the epistemology of disagreement, discussions frequently address idealized scenarios and involve hyper-rational beings who strictly obey the laws of classical logic<sup>16</sup>. From our perspective, agents are fallible beings and have an incomplete understanding of cognitive content, only having access to a partial set of information and sometimes being influenced by feelings and emotions. In this sense, there are no perfect symmetries between J's and K's positions and their doxastic differences, it is difficult for the two subjects to have the *same* evidence – at most, they may only have *similar evidence*. This does not compromise our argument, since even in the case of non-hyper-rational beings, it is not hard to imagine that two

---

<sup>15</sup> We would like to thank J. Matheson for reminding us that the supposition that the individual must have “good reasons” is fundamental to the rationing expressed in this phrase.

<sup>16</sup> Frances (2014) and Matheson (2014, 2015) see this as a difficulty for theories about the epistemology of disagreement.

people might be sincerely interested in finding out the truth and sincerely self-critical.

6. It is assumed that the dialogue participants have a “meta-cognitive capacity” (Proust, 2013): in their own time, J and K have the capacity to access and evaluate their own epistemic states and list reasons in favor of their beliefs. But each of them must be able to understand and assess the reasons against their beliefs, even if they do not accept them. That is the reason by which they have to investigate. This “reflective capacity” makes us expect that J and K will realize that their own reasons may not be sufficient to support  $a$  or  $\neg a$ .

We, then, imagine a situation in which both assess their own reasons as sufficiently formed to present to their interlocutors, in order to convince them of the truth. From the point of view of *dialectical disagreement*, justification is a matter of *defensibility*, not of the subject with herself (as some theories of knowledge suggest), but defensible in relation to other people<sup>17</sup>. Even if we accept that knowledge attribution does not require reflection but only true belief reliably formed, in the context of dialectical challenges, when subjects disagree in relation to a belief about which, in principle, they should not disagree, something else is required. It is the nature of disagreement to imply, at the outset, that an individual does not have access to the justification and reliability of the formation of another individual’s belief, and requires better explications. When I say that the other person is justified in her beliefs, I mean that she has *good* reasons to believe and to try to convince me. In the same way, in the same context, when I say that I am justified, I mean that I have reasons to believe and to try to convince the other person. Clearly, none of this makes people immune to error or false beliefs.

---

<sup>17</sup> It is worth noting that *justification* is defined in many ways in the debate of epistemic internalism vs epistemic externalism (Alston 1985). Usually, in the context of knowledge attribution, justification can be understood as a property the subject or the belief has. Since we are not talking about justification in the context of knowledge attribution, our notion can be understood slightly different from the (ambiguous) way it is understood in other debates.

Justification, as we understand in this paper, is no guarantee of truth and knowledge. As we stated earlier, reflective work puts people in a position that deserves praise and credit: it avoids various non-virtuous epistemic performances, such as, for example, precipitation, arrogance, dogmatism and epistemic injustice.

### III. *Preference and the Value of Reflection*

7. As a result of a rational disagreement, a person may believe, disbelieve, or suspend judgment. These options are normatively established by the conditions required for being a rational being. The person must remain convinced of those beliefs for which there is evidence and reasons; and she must renounce beliefs when she recognizes that there is no evidence or reasons; and, finally, she must suspend judgment about those beliefs for which both she and her interlocutor have reasons but not enough evidences to support her belief, when there is no way to decide for or against believing.

The problem is that we frequently undertake epistemically non-virtuous performances. Sometimes we...

- (a) believe... but we can only maintain our beliefs through intellectual stubbornness;
- (b) disbelieve... but we can only change our beliefs through intellectual cowardice, and
- (c) suspend our judgment... but we stop investigating because of intellectual incompetence and inability.

We are suggesting that there are at least three other possibilities, at the end of a disagreement that does not reach the truth:

- (a') even when we do *not* assume a stubborn or arrogant attitude, we *can* preserve our beliefs;
- (b') even when we are *not* intellectual or moral cowards, we *can* change our opinion, forming a new belief, and

(c') even when we do *not* retreat to find better reasons, we *can* suspend judgment.

Can we say that in (a'), (b'), or (c') we remain rational agents? What justifies the notion of remaining (epistemically) rational in both preserving and renouncing our beliefs? What makes our performance virtuous and the result of our activity *finally valuable*?

**8.** Reflection is a performance that may provide different results. Clearly, a critical reflective performance does not make people immune to error or false beliefs: evaluating reasons and presenting justifications are no guarantee of truth and knowledge. That's why reflective work puts people in a position that deserves praise and credit, a position that usually avoid precipitation, arrogance, dogmatism and epistemic injustice.

If a person is capable of critically reflecting on her own beliefs and the beliefs of interlocutors who have opposing beliefs, whatever the result, this appears to us to be something positive and valuable. The critical spirit with which a person discusses opinions, subjecting herself to the scrutiny of arguments for or against, is something virtuous. The gain may be direct: when the person discards unsatisfactory reasons, and finds guarantees to believe or disbelieve. It may also be indirect: leading to a more demanding attitude, suspicious of certain claims, while curiously and open-minded, becoming more capable of understanding positions different from her own positions.

This form of disagreement may be found in both daily life and in philosophy. In daily life, in which practical decisions must be made, judging (as following the exercise of reflection, such as that described) is a gain; even though the belief may be fallible, defensible, etc. In the case of philosophy, whose object is categorically not based on evidence, the suspension of judgment may be a gain – even if people, including dogmatists, think that only justifying a belief is a gain, so that suspending judgment is a loss.

9. When, at the dialectical disagreement, the truth is not reached, both persons now have as a disposition an ability that is called *epistemic preference*. Epistemic preference is not like an ordinary preference, where there is value being attributable to objects. An ordinary preference is a relation between a subject and any object. For example, John prefers watching Game of Thrones to watching a baseball game. This is so because John attributes more value to Game of Thrones than to a baseball game. In general, ordinary preferences can be organized with a scale of values. Some people have the things they prefer most, given how valuable are the things for them; less valuable the things are, lower is the preference. Moreover, the kind of value that is attributable to the ordinary preference is an instrumental value: John feels more pleasure watching Game of Thrones than watching a baseball game. We are always attributing instrumental value to things we prefer because it is through these things that we can achieve our goals, as, for example, pleasure, healthy, happiness, and so on.

This relation between value and preference does not exist when we talk about epistemic preference. At the very end of a dialectical disagreement, the subject has three options. At this moment, she also has available this ability to choose any of the options (believe, disbelieve or suspend judgment) without any loss of rationality. The question here is not which is *the most rational option*; the point that all the options are rational, since there is no relevant epistemic difference between them. In addition, it is only at the end of a dialectical disagreement that an epistemic agent can freely decide what to believe<sup>18</sup>. That is why epistemic preference is not related to the attribution of value, since, at first, the three options available are equally valuable. The kind of value that is

---

<sup>18</sup> Sven Bernecker has suggested that, in these contexts, the individual may change her level of confidence in the belief. Martin Schwab has suggested that some confusion may exist here between “believing” and “accepting”. A wide-ranging discussion on this point may be found in L. J. Cohen (1992). In fact, what we are defending here is a kind of doxastic voluntarism, one that can only happen on this special context.

presented here is a different kind of value. It is a final value. This is so because the ability to epistemically prefer is an ability to freely decide what to believe. It is an ability that is based on freedom. And freedom is something that is valuable by itself. It has final value. That is why epistemic preference has final value, since it is a kind of epistemic freedom.

**10.** The main aim of this paper was to outline the idea that in one special context – the context of dialectical disagreement – reflection is a valuable performance: (i) it promotes an instrumental value when, following disagreement, the agents reach the truth, and (ii) it also promotes an intellectual virtue, epistemic preference, which has final value, when the disagreement does not reach the truth. In this sense, no matter what the results of a dialectical disagreement are, reflection always has an important instrumental value, because it always leads to two, finally valuable, pathways: the truth and epistemic preference<sup>19</sup>.

#### IV. References

- ALSTON, W. P. “Concepts of Epistemic Justification”. In: \_\_\_\_\_. *Epistemic Justification: Essays in Theory of Knowledge*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1989. P. 81-114.
- COHEN, L. J. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. *The Epistemology of disagreement*. New York: Oxford University Press, 2013.

---

<sup>19</sup> This paper was written during the Waldomiro Silva Filho’s time as a Visiting Scholar at the Department of Linguistics and Philosophy at MIT (2015-16), with support from CAPES/Brazil (process number: 002706/2015-06) and Felipe Rocha’s time as a Postdoctoral Fellow at UNAM. It was presented and discussed at the APA Pacific Division meeting (San Francisco, CA, 2016) and the Southern California Epistemology Workshop at the University of California/Irvine (Irvine, CA, 2016). We would like to thank Agustin Rayo, Qiu Wang, Plínio J. Smith, Sven Bernecker, Eduardo Barrio, Ernesto Perini, Eros de Carvalho, Diego Machuca, Jonathan Matheson, Octavio Bueno, Danilo Fraga Dantas, Yuval Avnur, Annalisa Coliva, Peter Graham, Karl Schafer, Martin Schwab, David Smith and Masahiro Yamada for their criticisms, comments, suggestions and encouragement. Finally, we are grateful to the Leonardo Ruivo’s comments and suggestions to the penultimate version of this article.

FEHIGE, Ch.; WESSELS, U. (Eds.). *Preferences*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998.

FELDMAN, R.; WARFIELD, T. *Disagreement*. New York: Oxford University Press, 2010.

FRANCES, B. *Disagreement*. Cambridge: Polity, 2014.

DAVIDSON, D. "Dialectic and Dialogue." In: PREYER, G. et al (Eds.), *Language, Mind, and Epistemology*. Dordrecht: Kluwer, 1994. P. 429-430.

GINET, C. "Deciding to Believe". In: STEUP, M. (ed.). *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 63-75.

GRIMM, S. R.. "The value of reflection". In: VARGAS, M. A. F. (Ed.). *Performance Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. P. 183-195.

KAHNEMAN, D. *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2013.

KELP, C.. "Two for the Knowledge Goal of Inquiry". *American Philosophical Quarterly* 51, 227-232, 2014.

KORNBLITH, H. *On Reflection*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LACKEY, J. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance". In: HADDOCK, A. MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 298-325.

MACHUCA, D. (ed.). *Disagreement and Skepticism*. NY, London: Routledge, 2013.

MATHESON, J. "Disagreement: Idealized and Everyday". In: VITZ, J. M. R. (ed.), *The Ethics of Belief: Individual and Social*. Oxford University Press, 2014. P. 315-330.

\_\_\_\_\_. *The Epistemic Significance of Disagreement*. London: Palgrave Macmillan, 2015.

PRITCHARD, D. "Knowledge and Understanding". In: FAIRWEATHER, A. (ed.). *Virtue Epistemology Naturalized*. Dordrecht: Springer, 2014. P. 315-328



SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SILVA FILHO, W. (MS (a)). "What does Epistemologists Talk About When they Talk About Reflection?".

SILVA FILHO, W. (MS (b)). "Rationality and Perspective: the fourth scene".

SOSA, E. "The Epistemology of Disagreement". In: HADDOCK, A. MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 278-297.

\_\_\_\_\_. *Knowing Full Well*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011.

SMITHIES, D. "Why Justification Matters". In: HENDERSON, D. & GRECO, J. (eds.). *Epistemic Evaluation*. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 224-244.

VOGT, K. M. *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

VON WRIGHT, G. H. *The Logic of Preference*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.



## Justificação testemunhal: o caso dos boatos

*Felipe de Matos Müller<sup>1</sup>*

Um dos primeiros textos sobre os boatos<sup>2</sup> que tive contato foi o livro de Cass Sunstein, intitulado *On Rumors*. Há muitas coisas interessantes nesse livro, mas uma que sempre me provocou foi a alegação de Sunstein (2010, p. 21) de que, em geral, alguém propaga um boato “não porque tem razões objetivas para acreditar que seja verdade, mas porque não tem razões objetivas para acreditar que seja falso”. Embora essa afirmação vise a fazer parte da explicação de como os boatos se propagam, ela me faz pensar que a confiança na palavra dos outros, sem boas razões em favor, parece desautorizada. Acreditar em um boato é semelhante a acreditar no que diz um completo estranho.

Talvez, nunca se tenha falado em boatos como em nossos dias. Boatos sobre política, economia e tecnologia (e curas milagrosas) são muito comuns hoje em dia. E, geralmente, os boatos têm sido associados a falsidades e a motivações perversas. Boatos falsos podem causar danos a reputação de alguém ou influenciar a tomada

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) com estágio de pós-doutorado no Instituto Universitário Sophia (Itália). Em estágio pós-doutoral (PNPD/CAPES) pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: matos.muller@gmail.com

<sup>2</sup> A tradução em língua portuguesa assumida para (a) “rumor” ou “rumour” (da língua inglesa) será “boato” e (b) para “hearsay” será “ouvir dizer”.

de decisão política de um pequeno grupo ou de uma multidão de pessoas. Muito de sua má fama se deve ao meio historicamente mais comum de propagação pelo qual eles são difundidos. Embora, em nossos dias, os boatos possam ser propagados via internet (mídias sociais), tradicionalmente, eles têm sido propagados oralmente, de boca em boca. E, como reza o adágio: “quem conta um conto, aumenta um ponto”. As chances de haver distorção da mensagem por meio da propagação oral são altas. Boateiros maldosos e o problema da distorção da mensagem são razões suficientes para que os boatos tenham uma péssima fama<sup>3</sup>. Todavia, eu gostaria de considerá-los do ponto de vista epistemológico e avaliar se essa má fama também emerge deste ponto de vista.

Quando pensamos sobre a natureza dos boatos, as primeiras ideias que surgem são que as indicações da confiabilidade da fonte são omitidas e as chances de verificação são escassas. A ausência de uma origem é o traço mais marcante de um boato. Essa característica tende a estar associada a grandes cadeias. De acordo com Müller (2016b, p. 434s), um sujeito “S espalha um boato B se e só se: (B<sub>1</sub>) S testemunha uma proposição *p*; (B<sub>2</sub>) *p* é espalhada em uma cadeia cuja fonte original foi perdida ou nunca existiu; e (B<sub>3</sub>) *p* não tem confirmação de fonte oficial (autorizada)”<sup>4</sup>. Se alguém rastrear a fonte original de propagação, o testemunho deixará de configurar um boato. Para que determinada (des)informação circule como um boato não deve haver uma fonte oficial, como o porta-voz do Governo, ou fonte credenciada, como um empresa jornalística, ou fonte autorizada, tanto administrativamente quanto epistemicamente, que corrobore com aquele conteúdo em circulação. Não é necessário que a fonte seja autorizada no sentido epistêmico (confiável), apenas que seja autorizada no sentido social-administrativo. Se alguma fonte jornalística credenciada, ainda que

---

<sup>3</sup> Ver a discussão sobre a má fama dos boatos em MÜLLER, 2015.

<sup>4</sup> Boato é “um caso de testemunho genuíno”, “informal”, “não oficial”, que pode ser verdadeiro ou falso; cujo “propagador original da informação não é rastreado” (cf. MÜLLER, 2016b).

pouco confiável, corroborar o conteúdo, então esse deixa de ser um boato.

Por causa das longas cadeias de propagação dos boatos, muitos viram a possibilidade de distorção do conteúdo do boato na medida em que a cadeia aumenta<sup>5</sup>. A ideia é que quanto mais distante da fonte original menor será a confiabilidade do relato. Entre os filósofos que endossaram esse princípio está John Locke:

[...] qualquer que seja o testemunho, quanto mais distante da verdade original, menor será sua força e valor de prova. O ser e a existência da coisa em si, é o que eu chamo de verdade original. Um homem credível afirmando seu conhecimento tem uma boa prova; mas se outro igualmente credível testificar com base no relato do primeiro, o seu testemunho é mais fraco, e um terceiro que atesta o boato de um boato é ainda menos considerável. De modo que em verdades tradicionais, cada afastamento enfraquece a força da prova: e por quanto mais mãos a tradição sucessivamente passou, menor força e evidência se recebem delas (LOCKE, EHU, 4, XVI, 10).

Com a ausência da fonte original e com a baixa confiabilidade das longas cadeias de propagação, os boatos dificilmente terão boa fama, mesmo na epistemologia.

Um dos pontos que surge da discussão contemporânea sobre a epistemologia dos boatos é se uma crença baseada em boato pode estar justificada. Alguém poderia estar justificado em crer no conteúdo de um boato apenas pelo fato de “não ter razões objetivas para acreditar que é falso”? Afinal, alguém pode estar justificado epistemicamente em crer no conteúdo de um boato?

De acordo com Gordon Allport e Leo Postman, em seu *The Psychology of Rumor*, publicado em 1947, a chave para investigar a confiabilidade ou falta de confiabilidade dos boatos é investigar os elos da cadeia de propagação. Em outras palavras, investigar os propagadores, tanto no papel de ouvintes quanto no papel de

---

<sup>5</sup> Sobre o problema da distorção ver MULLER, 2016a.

boateiros. Allport e Postman (1947, p. 49) explicam a estratégia da seguinte maneira:

Por definição, o boato é um fenômeno social. É preciso pelo menos duas pessoas para fazer um boato. Contudo, em qualquer momento, um indivíduo é o veículo das narrativas. O que se passa em sua mente é o cerne de toda a questão. Certamente, uma cadeia é mais do que a soma de suas ligações; contudo, são as ligações separadas que constituem o objeto e a substância da cadeia. Assim, não podemos esperar entender o boato completamente sem uma análise cuidadosa das operações típicas, que ocorrem nas sucessivas mentes individuais que constituem uma cadeia de boatos.

Assim, um modo de defender a possibilidade de o boato ser digno de confiança é concentrando-se na confiabilidade dos elos da cadeia de boatos. Ao olhar para a cadeia de boatos, alguns aspectos podem ser investigados; entre eles, estão o problema da distorção da mensagem, o problema da confiabilidade do meio de transmissão (oral ou escrito), o problema da motivação do boateiro, o problema da qualificação do ouvinte (habilidades intelectuais e informações e/ou conhecimentos prévios), o problema da qualificação do falante ou boateiro (habilidades intelectuais e informações e/ou conhecimentos prévios), o problema da transmissão ou geração da justificação testemunhal, problemas relacionados à (falta de) veracidade do ato comunicativo, o problema da condução à verdade, etc.<sup>6</sup> Gostaria de me concentrar no problema da qualificação do ouvinte.

**O caso do boato na empresa.** Considere o caso em que o Sr. Silva ouviu dizer em seu ambiente de trabalho que “a *internet das coisas* virá para acabar com a privacidade da informação no mundo”. A internet das coisas, como todos sabem, visa a conectar todos os aparelhos e dispositivos eletrônicos (do dia a dia) à internet. O Sr. Silva trabalha em uma grande empresa que promove o aluguel

---

<sup>6</sup> Esses problemas foram desenvolvidos e discutidos em MÜLLER (2015; 2016a; 2016b).

por temporada de imóveis de alto padrão e que acompanha a revolução da *internet das coisas*. Esse, portanto, é um tema de interesse entre os membros da empresa. A empresa abriga algumas dezenas de funcionários e o Sr. Silva está mais familiarizado com alguns, mas considera outros como verdadeiros estranhos.

Dado esse caso genérico sobre o boato na empresa, eu gostaria de explorar algumas hipóteses. Vou começar pela hipótese seguinte:

[H<sub>1</sub>]. A crença de S (sujeito) que p (conteúdo do boato) está justificada, quando S não é capaz de oferecer qualquer razão em favor ou contra sua crença que p.

**O caso do ouvinte ignorante.** Considere que, neste caso, o Sr. Silva (recém contratado para atuar na contabilidade) não tem qualquer informação direta ou indireta sobre o assunto nem sobre a biografia intelectual do seu colega; ele lhe parece um completo estranho, exceto pelas informações que constam no seu crachá institucional. O fato do seu colega trabalhar na empresa não é razão suficiente para que entenda do assunto. Afinal, o Sr. Silva também trabalha na empresa e não entende do assunto. O fato do seu colega ter lhe dito que “ouviu dizer que a *internet das coisas* virá para acabar com a privacidade da informação no mundo” não lhe fornece qualquer base racional para crer nisso. Afinal, quem disse isso ao seu colega? O Sr. Silva também não sabe. Ele não conhece o seu colega e é completamente ignorante sobre o assunto. Em todo caso, suponha que o Sr. Silva forma a crença no conteúdo do boato. Vários aspectos psicológicos não mencionados aqui podem ter influenciado o Sr. Silva a formar a crença em tal proposição (conteúdo do boato). Todavia, quando consideramos a meta de crer em verdades e/ou adquirir conhecimento e evitar crer em falsidades, crer no que um estranho lhe diz, tendo como razão unicamente que é um boato, não parece razoável. A atitude do Sr. Silva de crer no boato não promove a meta epistêmica. Quando questionado sobre por que acredita no conteúdo do boato, o Sr. Silva costuma responder: “Eu acredito porque aquele meu colega (um estranho) me disse que ouviu dizer

que p (conteúdo do boato)”. O Sr. Silva é completamente dependente da cadeia de boatos e se comporta como um ouvinte não discriminativo. Uma razão em defesa da atitude do Sr. Silva seria o fato sugerido pelo boateiro de que outras pessoas estão afirmando e acreditando no conteúdo do boato. Geralmente, o fato de ser um boato sugere que são muitas as pessoas que fazem parte da cadeia de boatos. Contudo, o Sr. Silva não tem qualquer informação de quantas pessoas estão propagando o boato. E ainda que fossem muitas as pessoas a propagar o boato, o mero número de propagadores não reforçaria a razão para crer nele. De acordo com Alvin Goldman (2001, p. 98-9), “[o]utro exemplo, que também desafia a probidade do maior número, é o exemplo dos boatos. [...]. Se alguém ouve boatos de uma fonte, a credibilidade da fonte é reforçada quando o mesmo boato é repetido por uma segunda, terceira ou quarta fonte? Presumivelmente, não”. Não ser capaz de oferecer qualquer base em favor de sua crença no conteúdo do boato não é suficiente para que a sua crença nele esteja justificada.

Diante do fracasso da primeira hipótese [H1], eu gostaria de sugerir testarmos uma segunda hipótese.

[H2]. A crença de S (sujeito) que p (conteúdo do boato) está justificada, se S não oferecer qualquer razão independente (da cadeia de boatos) contra sua crença que p (embora seja capaz de fazê-lo).

**O caso do ouvinte curioso.** Considere, agora, que o Sr. Silva é um sujeito curioso sobre novas tecnologias. Considere que, neste caso, o Sr. Silva tem informações indiretas sobre os avanços tecnológicos mais gerais em relação à *internet das coisas* e não tem qualquer informação sobre as disposições epistêmicas ou sobre a biografia intelectual do seu colega (boateiro). Dentre as informações que ele detém, não estão incluídas aquelas que relacionam a *internet das coisas* à quebra de privacidade da informação. O fato é que o Sr. Silva forma a crença que p (conteúdo do boato) e, embora possa acessar informações de forma independente da cadeia de boatos, ele



não tem qualquer crença ou razão que anule a sua atitude doxástica. Isso não significa que a sua atitude doxástica é racional, apenas que não há qualquer razão independente que diminua ou solape as suas razões para crer no conteúdo do boato. Mas o Sr. Silva não tem razões para crer no boato além do fato de ser um boato, e isso parece ser insuficiente, como observou-se no caso anterior. Embora o Sr. Silva tenha algumas informações sobre a *internet das coisas*, ele não tem evidências em favor e contra o conteúdo do boato. O Sr. Silva não tem qualquer evidência sobre o conteúdo do boato. Quando questionado sobre por que acredita no conteúdo do boato, o Sr. Silva costuma responder: “Eu acredito porque aquele meu colega (um estranho) me disse que ouviu dizer que p, e eu não tenho em mente qualquer informação em contrário”. Isso ainda o torna um ouvinte não discriminativo. Simplesmente não oferecer qualquer base contra a sua crença no conteúdo do boato não é suficiente para que a sua crença nele esteja justificada. Considere que ele poderia ter oferecido uma razão naquele momento, se refletisse um pouco mais sobre os acontecimentos da última semana, por exemplo.

Diante do fracasso da segunda hipótese [H<sub>2</sub>], eu gostaria de sugerir testarmos uma terceira hipótese.

[H<sub>3</sub>]. A crença de S (sujeito) que p (conteúdo do boato) está justificada, se S não oferecer uma razão suficiente e independente (da cadeia de boatos) contra sua crença que p (embora seja capaz de fazê-lo).

**Caso do ouvinte informado.** Considere agora uma terceira versão do caso. Neste, o Sr. Silva, em seu ambiente de trabalho, ouviu dizer do Sr. Costa, seu colega de setor, que “a *internet das coisas* virá para acabar com a privacidade da informação no mundo”. Considere que, neste caso, o Sr. Silva está familiarizado com o seu colega, o Sr. Costa. O Sr. Silva já escutou algumas comunicações do Sr. Costa e nunca ouviu algum comentário negativo dos seus colegas sobre os relatos do Sr. Costa. O Sr. Silva forma a crença que p (conteúdo do boato). Embora o Sr. Silva não

tenha uma razão que desaprove o relato do Sr. Costa, seja sobre a sua familiaridade com o assunto, seja sobre a sua veracidade, ele continua não tendo qualquer boa razão para crer no conteúdo do boato. O conhecimento que o Sr. Silva tem sobre as disposições intelectuais do Sr. Costa parece suficiente para derrotar a crença no boato, mas podem ser, considere, insuficientes para endossar positivamente o conteúdo do boato. A base experiencial que o Sr. Silva tem acerca dos discursos do Sr. Costa não é suficiente para que ele possa inferir uma conclusão forte em favor da confiabilidade do Sr. Costa enquanto informante sobre a *internet das coisas*. Embora o Sr. Silva possa estar justificado em rejeitar o boato, sem ter boas razões em favor da confiabilidade da fonte de informação, ele não me parece justificado em crer no conteúdo do boato. Quando questionado sobre por que acredita no conteúdo do boato, o Sr. Silva costuma responder: “Eu acredito porque o Sr. Costa, meu colega de trabalho, me disse que ouviu dizer que p, e eu não tenho boas razões para desconfiar da credibilidade do Sr. Costa”. Isso ainda o torna um ouvinte não discriminativo. Não oferecer uma razão, ainda que suficiente e independente contra a crença no boato, não parece ser condição suficiente para alguém ter a sua crença no boato justificada epistemicamente.

A terceira hipótese [H3] também não ofereceu um princípio satisfatório para que um ouvinte creia justificadamente em um boato. A série de três hipóteses que associava a justificação da crença em um boato à ausência de razões contrárias a ele (o boato) não me pareceu trabalhar bem. O motivo para ter erguido tais hipóteses foi a afirmação de Cass Sunstein (2010, p. 21) de que, em geral, alguém propaga um boato “não porque tem razões objetivas para acreditar que seja verdade, mas porque não tem razões objetivas para acreditar que seja falso”. No primeiro caso, o Sr. Silva não tinha qualquer razão contra; no segundo, ele não tinha qualquer razão subjetiva contra, e, no terceiro, ele não tinha qualquer razão objetiva contra o conteúdo do boato. Embora a situação descrita por Sunstein possa motivar a propagação e/ou a crença em boatos, ela não parece

ser uma condição suficiente para que alguém creia em um boato justificadamente. Dado isso como posto, vou propor uma série de hipóteses diferentes, a começar pela seguinte.

[H4]. A crença de S (sujeito) que p (conteúdo do boato) está justificada, se S oferecer uma base suficiente e independente (da cadeia de boatos) em favor de sua crença que p.

**Caso do ouvinte informado II.** Considere que o Sr. Silva, que leu recentemente em uma revista especializada em novas tecnologias sobre a *internet das coisas*, ouviu, em seu ambiente de trabalho, o Sr. Costa, seu colega que trabalha no setor de informática, dizer que “a *internet das coisas* virá para acabar com a privacidade da informação no mundo”. As informações divulgadas na revista que o Sr. Silva leu davam base para crer que tal coisa, embora o Sr. Silva jamais tenha considerado a proposição em questão. Além disso, no dia anterior, o Sr. Silva assistiu ao chefe do setor de informática fazer publicamente elogios aos conhecimentos do Sr. Costa sobre novas tecnologias, fazendo menção ao artigo que o Sr. Costa havia publicado recentemente sobre a *internet das coisas* em uma revista especializada. O Sr. Silva crê, com base no testemunho do chefe do setor de informática, que o Sr. Costa é uma fonte confiável sobre o assunto em questão. O Sr. Silva forma a crença que p (conteúdo do boato). Considere que agora o Sr. Silva crê com base em evidência indireta no conteúdo do boato e crê com base em evidência indireta na confiabilidade do testemunho do Sr. Costa sobre o assunto em questão. David Coady (2012, p. 90) parece endossar essa visão quando afirma que:

Boatos reais não são representações de eventos imaginários desprovidos de qualquer contexto, mas sobre eventos reais, que são de interesse para aqueles que espalham o boato. Daí aqueles que ouvem os boatos podem, muito bem, estar em posição de fazer um juízo racional sobre a plausibilidade do que lhes é contado com base no conhecimento prévio que eles têm.

Mesmo que o Sr. Costa seja um *expert* sobre a *internet das coisas*, isso não descaracteriza o boato, pois, enquanto a fonte original não for rastreada (e satisfeitas as outras condições), ainda há um boato. A *expertise* não vem necessariamente junto com a reputação institucionalizada. Pode haver um distanciamento entre a reputação e a *expertise*. Alguém pode ter obtido a reputação de *expert* indevidamente, por causa de sua retórica e superioridade dialética, sem de fato, ser um *expert*. Por outro lado, alguém pode ser um *expert* e não ser reconhecido como tal, não tendo o prestígio e a reputação pública como tal. Enquanto a fonte original não for rastreada, e nenhuma fonte autorizada endossar seu conteúdo, ainda temos um boato. Essa é uma situação na qual parece que o Sr. Silva está justificado epistemicamente em crer no conteúdo do boato. O grau de justificação do boato foi aumentado por fontes aparentemente confiáveis e independentes a cadeia de boatos.

Todavia, alguém poderia alegar que há algo estranho neste caso. Se o Sr. Costa, o colega do setor de informática, não endossar o boato, sua autoridade não trabalha para a crença do Sr. Silva. Para que o testemunho do Sr. Costa funcione como um filtro para o Sr. Silva, o Sr. Costa precisa endossar ou rejeitar o boato, dizendo: “Ouvi dizer que p, e eu estou convicto que p”, ou “Ouvi dizer que p e isso, segunda a literatura especializada, é muito provável”, ou ainda “ouvi dizer que p, mas essa é uma afirmação descontextualizada”. O fato de alguém comunicar algo apenas como um boato (“Ouvi dizer que p”) sugere que o propagador tende a suspender o juízo sobre o conteúdo. É como se dissesse: “Dizem, mas eu não sei o que pensar sobre o caso”. As pessoas costumam dizer “eu ouvi dizer que ‘tal e tal’” visando a não se comprometer com a proposição. Expressões desse tipo sugerem que o informante não está necessariamente comprometido em crer que ‘p’, mas que está ainda considerando a questão. A falta de endosso por parte do Sr. Costa depõe contra a probabilidade de o conteúdo do boato ser verdadeiro. Mesmo que o Sr. Costa entenda ou seja um *expert* sobre a *internet das coisas*, talvez ele suspenda o juízo sobre o conteúdo

do boato. Sobre a possibilidade do endosso dos boateiros, David Coady (2012, p. 90-91) comenta que:

[B]oateiros reais podem fazer mais do que simplesmente retransmitir o conteúdo de um boato. Eles também podem retransmitir uma “estimativa de plausibilidade” do boato. Por exemplo, um boateiro pode introduzir o seu relato de um boato com uma qualificação, como “Eu não estou absolutamente certo de que isso é verdade, mas eu ouvi ...”. Uma estimativa de plausibilidade indica a força do endosso do boateiro em relação ao boato. Em outras palavras, indica praticamente onde ele ou ela iria colocar o boato em um espectro que vai desde o altamente plausível ao altamente implausível. As pessoas que ouvem um boato podem usar a estimativa de plausibilidade de seu informante para fazer seu próprio juízo sobre se devem acreditar ou não [no conteúdo do boato].

Essa objeção abre a porta para a infiltração de casos com derrotadores. A fim de resguardar a justificação da crença no boato, faz-se necessário incluir uma cláusula para evitar os derrotadores. A sugestão é a seguinte:

[H5]. A crença que  $p$  (conteúdo do boato) de  $S$  (sujeito) está justificada, se o sujeito oferecer uma base suficiente e independente (da cadeia de boatos) em favor de sua crença que  $p$ ; e  $S$  não pode ter qualquer derrotador não derrotado para a crença  $p$ .

Essa cláusula visa a evitar que haja qualquer base epistêmica para a dúvida, quer seja sobre o conteúdo do boato, quer seja sobre a confiabilidade da fonte de informação, quer seja sobre a credibilidade do boateiro.

Todavia, alguém poderia objetar que a justificação da crença no conteúdo do boato não pode ser testemunhal, mas deveria ser baseada em razões positivas. Com base nisso, poderíamos alterar a hipótese para conter as seguintes condições:

[H6]. A crença que  $p$  (conteúdo do boato) de  $S$  (sujeito) está justificada, se o sujeito oferecer uma base suficiente, independente

(da cadeia de boatos) e não testemunhal em favor de sua crença que p; e S não pode ter qualquer derrotador não derrotado para a crença p.

**Caso do ouvinte informado III.** Considere, agora, que o Sr. Silva, que é um profissional da área de TI com experiência no segmento de *internet das coisas*, ouviu dizer, em seu ambiente de trabalho, da parte do Sr. Costa, seu colega que trabalha no setor de informática, que “a *internet das coisas* virá para acabar com a privacidade da informação no mundo”. Além disso, o Sr. Costa endossou enfaticamente o conteúdo do boato. O Sr. Silva conhece o Sr. Costa de longos anos. Eles foram colegas na faculdade e trabalham no setor de informática da empresa há muitos anos. O Sr. Silva conhece bem a biografia intelectual e as disposições epistêmicas do Sr. Costa. De acordo com David Coady (2012, p. 90), “aqueles que ouvem um boato podem estar em posição de fazer um juízo racional sobre se devem acreditar ou não [no conteúdo do boato], com base no seu conhecimento da confiabilidade do informante, da confiabilidade do informante do informante, (...)” e assim por diante. Consequentemente, o Sr. Silva crê justificadamente no conteúdo do boato e crê justificadamente na credibilidade de seu colega, o Sr. Costa. O Sr. Silva tem razões positivas tanto para a proposição quanto para a confiabilidade do informante. O Sr. Silva parece estar justificado epistemicamente em crer no conteúdo do boato, caso não haja qualquer derrotador não derrotado para a proposição propagada como boato. Esse é um caso em que há o endosso do boato tanto por parte do falante quanto por parte do ouvinte.

No entanto, alguém poderia alegar que essas são condições suficientes para crer justificadamente em um boato, mas não necessárias. A quinta hipótese [H5] parece já ser suficiente para tal empreendimento. Não parece ser necessário ter evidência direta para estar justificada em crer num boato. Basta para tanto evidência testemunhal confiável e independente da cadeia do boato. O caso do

ouvinte informado III sugere a construção de casos como os mencionados por David Coady (2012, p. 91):

Uma pessoa pode ouvir um boato por meio de mais de um canal, e isso pode constituir evidência de que o boato é verdadeiro. De fato, uma pessoa que ouve um boato por meio de mais de um canal pode, muito bem, ter mais justificção para crer no boato do que qualquer um dos seus informantes tinha. Se ele ou ela, por sua vez, espalhar o boato, seria natural descrever isso como uma situação em que as evidências de que o boato é verdadeiro estão aumentando na medida em que o boato se espalha. Além disso, se as pessoas ouvirem versões diferentes do mesmo boato, elas podem muito bem ser capazes de transmitir uma nova versão do boato, que é mais digna de ser acreditada e/ou precisa do que qualquer uma das versões transmitidas a elas. Essa pode até mesmo ser mais digna de ser acreditada e/ou precisa do que o relato de uma testemunha ocular.

Parece-me que é possível aumentar a confiabilidade de um boato, pelo menos em alguns grupos ou em parte da rede de boatos. Contudo, esses parecem ser casos mais raros. Embora seja possível crer justificadamente em boatos, a maior parte das pessoas que acreditam neles parece crer sem justificção, visto que, geralmente, elas não têm boas razões independentes (da cadeia de boatos) em favor deles. Por essa razão, discordo de David Coady (2012, p. 91), quando afirma que “o sucesso de um boato na propagação pode ser visto (para colocar o assunto em termos acadêmicos) como o sucesso na aprovação de um longo processo de revisão por pares”. Embora tal coisa fosse possível, a motivação da propagação dos boatos tende em muitos casos a ser perversa, cancelando o endosso sincero sobre o boato. Devido aos diversos motivos que orientam a propagação dos boatos, uma maior ou menor cadeia de boatos não quer dizer grande coisa.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Agradeço ao editor, Leonardo Ruivo, revisores e pareceristas pelas questões, correções e sugestões propostas e que contribuíram significativamente para o aprimoramento do texto final.

## Referências

- ALLPORT, G.; POSTMAN, L. *The Psychology of Rumor*. New York: Henry Holt, 1947.
- COADY, D. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. J. W. YOULTON (Ed.). London: Dent, 1961/1690.
- MULLER, F. M. “A Natureza dos Boatos”. In: SOUZA, D. G.; LIMA, F. J. G. (Org.). *Filosofia e interdisciplinaridade: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p.198-212.
- MULLER, F. M. “Boatos, Autonomia e o Mercado das Ideias”. In: BAVARESCO, A.; LIMA, F. J. G. (Org.). *Direito e Justiça: Festschrift em homenagem a Thadeu Weber*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016a, p. 245-260.
- MULLER, F. M. “Definindo boato”. *Veritas*, v. 61, n. 2, p. 425-436, 2016b.
- SUNSTEIN, C. *A verdade sobre os boatos – como se espalham e como acreditamos neles*. Rio de Janeiro: ELSEVIER, 2010.



## What if KNA is right?<sup>1</sup>

*Felipe Castelo Branco Medeiros<sup>2</sup>*

### 1. The Knowledge Norm of Assertion

A common view among epistemologists is the one where the rule that governs successful assertion is the following:

(The Knowledge Rule) One must: assert  $p$  only if one knows  $p$ .(Williamson, 2000; 243)

Support for this view comes from linguistic data, from common responses in ordinary language to assertions, plausible responses to Moorean paradoxes, economic principles regarding simplicity, successful explanation of other types of actions, and basic intuition<sup>3</sup>. The view doesn't stand, however, unchallenged. Two of the strongest objections to it come from the epistemology of testimony, particularly from dualists<sup>4</sup>, who purport to present both

---

<sup>1</sup> A special thanks should go to (1) Claudio Almeida and the graduate seminar at PUCRS for their useful comments during a presentation of a version of this paper; (2) Breno Guimarães Santos and Leonardo Ruivo for useful comments on a version of this paper.

<sup>2</sup> PhD student at PUCRS

<sup>3</sup> Those are the ways in which Williamson (2000) makes the case for the support of the Knowledge Norm.

<sup>4</sup> Dualism is the view, in the epistemology of testimony, that features of both a reductionist and an anti-reductionist should be necessary for a correct theory (a speaker should have an active role on policing what they say, a hearer should screen testimony for inconsistencies). Its most prominent defender is Jennifer Lackey (2008).

a challenge based on a counterexample to KNA and a challenge based on perceived theoretical problems of the view. The first point of debate in this essay are these challenges, and it is to them that we turn our attention now.

### 1.1 Selfless assertions

The case for selfless assertions comes from a class of counterexamples that are designed to drive the intuition that successful assertions can occur even in the absence of the relevant belief, and therefore the relevant knowledge. One such counterexample is this:

DISTRAUGHT DOCTOR: Sebastian is an extremely well-respected pediatrician and researcher who has done extensive work studying childhood vaccines. He recognizes and appreciates that all of the scientific evidence shows that there is absolutely no connection between vaccines and autism. However, shortly after his apparently normal 18-month-old daughter received one of her vaccines, her behavior became increasingly withdrawn and she was soon diagnosed with autism. While Sebastian is aware that signs of autism typically emerge around this age, regardless of whether a child received any vaccines, the grief and exhaustion brought on by his daughter's recent diagnosis cause him to abandon his previously deeply-held beliefs regarding vaccines. Today, while performing a well-baby check-up on one of his patients, the child's parents ask him about the legitimacy of the rumors surrounding vaccines and autism. Recognizing both that the current doubt he has towards vaccines was probably brought about through the emotional trauma of dealing with his daughter's condition and that he has an obligation to his patients to present what is most likely to be true, Sebastian asserts, "There is no connection between vaccines and autism". In spite of this, at the time of this assertion, it would not be correct to say that Sebastian himself believes or knows this proposition. (Lackey, 2008; 110-111)

What examples such as these intend to show are the following three characteristics:

1- The testifier, for purely non-epistemic reasons, does not believe that  $p$  (and therefore does not know that  $p$ ).

2- Despite this absence of believe, the testifier is aware that  $p$  is favored by the available evidence.

3- Because of this, the testifier asserts that  $p$ , even though he does not believe it (and therefore does not know it).

According to proponents of selfless assertions these three characteristics indicate that there is nothing *epistemically* wrong with these assertions. If this is correct, assertions such as these, even though they clearly violate a norm such as KNA, are epistemically proper (i.e they have all the relevant good epistemic properties and can grant knowledge and/or justification to those who hear them). Selfless assertions, then, pose a serious challenge to the knowledge norm of assertion. If the lesson taken out of these counterexamples is correct KNA can't possibly be the correct Norm of Assertion. And if that's the case, proponents of KNA have no other option but try to account for what has gone wrong with this conclusion.

### 1.1.1 An objection to selfless assertions based on empirical evidence

Do counterexamples such as the one extracted from DISTRAUGHT DOCTOR count as a striking blow against KNA? There are some reasons why proponents of KNA might think that they do not.

One of those reasons would be the idea that cases such as DISTRAUGHT DOCTOR are simply misconstrued, fleshed out wrong, or even don't make sense. In a paper on which he tries to understand what exactly ascriptions of mental states such as the ones described in Lackey's counterexamples mean, John Turri poses a challenge to the notion of *selfless assertions*.

Can ordinary subjects make sense of cases where a believer fully recognizes  $p$  as being the most likely true proposition but still believes in  $\sim p$ ? Does it seem plausible that the ascription of such a strange epistemic state is coherent?

Empirical evidence suggests that when ordinary subjects are confronted with cases where a lack of belief is stipulated under circumstances such as those of counterexamples like the cases of selfless assertions they simply tend to disregard the stipulation and still attribute belief to the subjects. In cases such as the ones of *selfless assertions*, “people will simply ignore stipulations to the contrary and instead trust their assessment of the case” (Turri, 2015; 1230).

An experiment<sup>5</sup> which was conducted with fifty people, and used a 6 point Likert scale rating levels of agreement, asked people to read the following story:

DISTRAUGHT DOCTOR\*: Sebastian is an extremely well-respected pediatrician and researcher who has done extensive work studying childhood vaccines. He recognizes and appreciates that all the scientific evidence shows that there is absolutely no connection between vaccines and autism. But shortly after his apparently normal 18-month-old daughter received one of her vaccines, she became increasingly withdrawn and was soon diagnosed with autism. Sebastian is aware that signs of autism typically emerge around this age, regardless of whether a child received any vaccines. But the grief and exhaustion brought on by his daughter’s recent diagnosis caused him to *abandon his previously deeply-held belief* regarding vaccines. Today, while performing a well-baby checkup on one of his patients, the child’s parents ask him about the legitimacy of the rumors surrounding vaccines and autism. *Sebastian does not believe that there is no connection*. Still, he recognizes that the current doubt he has towards vaccines was probably brought about through the emotional trauma of dealing with his daughter’s condition. And he recognizes that he has an obligation to his patients to present what is most likely

to be true. So Sebastian replies, “There is no connection between vaccines and autism.” (Turri, 2015;1230)

---

<sup>5</sup> For a thorough breakdown of the materials and procedure, refer to Turri’s paper, *Selfless Assertions: some empirical evidence* from which all the discussion of the experiment here presented is paraphrased.

Afterwards, the subjects were asked to rate the following statements while the story was displayed on the screen:

1. At least on some level, Sebastian believes that there is no connection between autism and vaccines.
2. Sebastian should tell the parents that there is no connection between autism and vaccines.
3. At least on some level, Sebastian knows that there is no connection between autism and vaccines.

The results of the experiment shows that attributions of the three clauses had as medium response the following:

For believing attribution ( $M=4.28$ ,  $SD= 1.21$ , for knowledge attribution ( $M=4.24$ ,  $SD=1.24$ )<sup>6</sup>. This suggest that “even when lack of belief is explicitly stipulated in light of the other information contained in the case, people are strongly inclined to attribute belief, assertability, and knowledge” (Turri, 2015; 1231).

The conclusion then is that empirical data suggests a difficulty to make sense of the fact that speakers in contexts such as the ones presented by ‘selfless assertions’ don’t actually believe or know what they are asserting. In the sense that theories must face the linguistic data then, proponents of KNA can object to the counterexamples by positing that cases such as DISTRAUGHT DOCTOR do not make a fair representation of plausible ascriptions of doxastic states. If this is correct, then cases of selfless assertion “do not play the destructive role that critics have assigned them” (Turri, 2015; 1232).

### **1.1.2 An objection based on the epistemically appropriateness of selfless assertions**

Another objection to cases such as ‘selfless assertions’ may arise if we challenge the idea that these assertions are epistemically irreproachable. For this to be true, assertions such as these have to

---

<sup>6</sup> Full graphs and data are available in Turri’s (2015).

possess the relevant epistemic properties. This means that, under this view, together with other features, the following must be true:

(Reasonability of the Belief): Even though an asserter may not believe that  $p$ , it **must** be reasonable for him to believe that  $p$ .

But what does that, in turn, mean? How can reasonability of belief be defined? Per Lackey, it can be defined in the following way:

(RB) If it is reasonable for  $S$  to believe  $x$  on evidence  $E$ , then  $S$  would justifiably believe  $x$ , were she to believe  $x$  on  $E$ . (Lackey, 2007, 611).

Of course, 'justifiably believing' is in as much need of clarification as is 'reasonable to believe' and Lackey qualifies this notion in two ways: first, justifiably believing is not sufficient for knowledge (even when the belief is true), and, second, the epistemic support available to the agent has to make her belief likely to be true in the actual world, 'as a matter of objective fact,' in order for one to justifiably believe that  $p$  (Lackey, 2007, 610-1). So, from this second constraint on justifiably believing and (RB), it follows that:

(RB+) If it is reasonable for  $S$  to believe that  $x$  on evidence  $E$ , then it is a matter of objective fact that  $E$  makes  $x$  likely to be true in the actual world (Borges & Medeiros, 2016; 494).

Under this constraint, if it can be shown that cases of 'selfless assertions' are not cases that fall under the reasonability of belief, then it follows that they are not epistemically proper. Here is an argument using *reductio ad absurdum* that attempts to show that it is not reasonable for asserters to believe what they assert in cases of 'selfless assertions'<sup>7</sup>:

1-It is epistemically proper for Sebastian to assert ( $p$ ) 'There is no connection between vaccines and autism' [assume for a *reductio ad absurdum*]

2-If it is epistemically proper for Sebastian to assert  $p$  and if it is epistemically proper for Sebastian to assert ( $\sim Bp$ ) 'I don't believe

---

<sup>7</sup> The same argument is presented in (Borges & Medeiros, 2016) with the only difference that it uses Creationist Teacher as the example of Selfless Assertion.

that  $p$ ,<sup>1</sup> then it is epistemically appropriate for her to assert  $(p \ \& \ \sim Bp)$  [assumption]

3-It is epistemically proper for Sebastian to assert  $(p \ \& \ \sim Bp)$  [from 1,2 and the general assumption that one can reasonably make assertions about one's belief states, by *modus ponens*]

4-If it is epistemically proper for Sebastian to assert  $(p \ \& \ \sim Bp)$ , then he would be justified in believing  $(p \ \& \ \sim Bp)$  were he to believe it on his evidence. [from (RB)]

5-Sebastian would be justified in believing  $(p \ \& \ \sim Bp)$  were he to believe it on his evidence. [from 3,4 by *modus ponens*]

6-It is not the case that Sebastian would be justified in believing  $(p \ \& \ \sim Bp)$  were he to believe it on his evidence. [from (RB+)]

Since 5 and 6 entail a contradiction, we may infer the negation of our hypothesis:

7-It is not epistemically appropriate for Sebastian to assert that  $p$ .

The idea of the argument is to show that if epistemically appropriateness is tied to having a belief that could be reasonably held, then selfless assertions cases are not cases of epistemically appropriateness. If the argument is sound<sup>8</sup>, then selfless assertion cases are not epistemically appropriate cases and therefore do not pose a threat do knowledge as the norm of assertion. This, together with the first objection to selfless assertions, seems to point that KNA may stand as the correct theory after all.

## 1.2 An objection based on blameworthiness

A further objection to KNA may be made on theoretical grounds. This objection points to the fact that KNA would be too

---

<sup>8</sup> There may yet be some discussion over the soundness of this argument and its consequences. This discussion however does not fall under the scope of this paper. For a discussion of this point, see Borges & Medeiros (2016) were we attempt to show the soundness of the *Reductio* by showing that Lackey is committed to the relevant premises.

strong, for it appears to not be able to accommodate the intuition that an asserter is not subject to criticism when she reasonably believes she knows, but nonetheless infelicitous circumstances “lead her to assert a proposition that as a matter of fact falls short of knowledge” (Lackey, 2008;108).

Take, for example, a case such as the following: “it is winter, and it looks exactly as it would if there were snow outside, but in fact that white stuff is not snow but foam put there by a film crew of whose existence I have no idea.” (Williamson, 2000;257) Objectors to KNA tend to say that the norm cannot capture the fact that it is inappropriate to criticize such a speaker for asserting without knowing in cases such as this. The argument is this:

1- According to the KNA, in a case such as the one about fake snow the speaker violated the correct norm of assertion; therefore she has done something epistemically wrong and is deserving of criticism.

2- But, the speaker in a case such as the one about fake snow has done nothing wrong and is not deserving of criticism.

3-Therefore, KNA is wrong.

The argument is valid, as it rests basically on the negation of the consequent of a conditional. Is it sound, however?

Proponents of the KNA believe they have good reason to think it is not. Here is Williamson, on the matter:

On the BK and RBK accounts<sup>9</sup>, my assertion ‘There is snow outside’ satisfies the rule of assertion. Yet something is wrong with my assertion; neither the BK nor the RBK account implies that it is. They can allow that something is wrong with my belief that I know that there is snow outside, for it is false, but that is another matter. The BK and RBK accounts lack the resources to explain *why we regard the false assertion itself*, not just the asserter, as faulty. (Williamson, 2000;262; our emphasis)

---

<sup>9</sup> The BK and the RBK accounts are accounts on which the norm for assertion are taken to be ruled by a norm requiring mere belief (in the BK account) or some sort of reasonable belief (in the RBK account).



The main point of contention here then, is the fact that, at first glance, KNA is too strong, for it requires that the speaker be considered blameworthy in cases such as the one involving fake snow. As a reply, the proponent of KNA may suggest that anything short of KNA will, by its turn, be too weak, for it will not be able to capture the fact that the assertion proffered in a case such as fake snow is in some way defective. Is there any way to reconcile these intuitions? Here is an attempt to do just that:

If we think of rule-following and compliance to norms as dispositions that subjects exert while pursuing goals, we can think about cases such as fake snow in a way that appears to accommodate both intuitions. Under this reading the goal of assertions is to spread/transmit knowledge. A plausible way that this goal is achieved is by compliance to the knowledge norm of assertion. What happens in cases such as the one where there is fake snow outside?

Well, knowledge is not a luminous state, we are not always in the position of knowing that we know. In certain cases, the best thing that any subject can aim at doing is to be reasonable. Reasonable subjects “manifest dispositions that are good to have for acquiring knowledge. That is, they manifest general dispositions to know.” (Lasonen Aarnio, 2010; 12). Under this view, on a case such as the one where there is fake snow outside, the assertion is faulty for it does not comply with the KNA. The asserter is wrong in proffering it for his assertion does not comply with the KNA, and therefore it is lacking in a relevant epistemic property that makes it so that hearers cannot acquire knowledge from it. But the asserter is *not* deserving of criticism or blameworthy for he proffered his assertion while manifesting a disposition<sup>10</sup> that is conducive to the purpose of acquiring knowledge and that seems to be the best

---

<sup>10</sup> The disposition in question in a case such as this one would be the one to behave as if the usual constraints on perception are enough for the obtainment of knowledge.

available under his circumstances. This view appears to reconcile both intuitions expressed while framing the problem. As it stands, it appears to be a reasonable alternative that deals with the objection to KNA.

## 2. Dualism and KNA

The literature tends to favor the idea that KNA poses a problem for the dualist position in the epistemology of testimony. Why is that the case?

Well, dualism in the epistemology of testimony is characterized by the idea that there is a role that both the speaker and the hearer play in every case of successful testimony. Under this view, testimony is “*an intentional act on the part of the speaker and a source of belief or knowledge for the hearer*” (Lackey, 2006;27). Furthermore, this view sheds away with the traditional *Belief View of Testimony*, according to which testimony is a process where belief and certain epistemic properties of it are transmitted, to favor a *Statement View of Testimony*(SVT) where “*statements, not beliefs, are the crucial items in a testimonial exchange*” (Lackey, 2008; 39). Here is the thesis:

SVT: For every speaker, A, and hearer, B, B knows (believes with justification/warrant) that *p* on the basis of A’s testimony that *p* only if (1) A’s statement that *p* is reliable or otherwise truth-conducive, (2) B comes to believe that *p* on the basis of the content of A’s statement that *p*, and (3) B has no undefeated defeaters for believing that *p*. (Lackey, 2008; 75)

The knowledge norm of assertion poses a problem for this view because for SVT to be correct, the following must be false:

Transmission of Epistemic Properties- Necessity (TEP-N): For every speaker, A, and hearer, B, B knows (believes with justification/warrant) that *p* on the basis of A’s testimony that *p*

only if A knows (believes with justification/warrant) that  $p$ .  
(Lackey, 2008:39)

By its turn, KNA provides support for TEP-N. For instance, Williamson says that:

It is...pointful to ask why we have such a speech act as assertion in our repertoire... No doubt we need a speech act something like assertion, to communicate beliefs, but could we not have done so just as well by using a speech act whose rule demanded less than knowledge?... One obvious answer is that we need assertion to transmit knowledge. In normal circumstances, when the hearer knows that the speaker asserted  $p$ , the speaker has no reputation for unreliability, and so on, a speaker who asserts  $p$  thereby puts a hearer in a position to know  $p$  if (and only if) the speaker knows  $p$ . (Williamson, 2000:267)

Because of this, KNA poses a problem for dualism. Furthermore, KNA and the arguments that we used in the defense of KNA against objections raised in the beginning of the essay also make the case of dualists against TEP-N weaker. It is to this point that we turn our attention now.

## 2.1 The objection to TEP-N

The dualist objection against TEP-N rests on the presentation of counterexamples to the thesis. Let's look at one of them:

CREATIONIST TEACHER: Stella is a devoutly Christian fourth-grade teacher, and her religious beliefs are grounded in a deep faith that she has had since she was a very young child. Part of this faith includes a belief in the truth of creationism and, accordingly, a belief in the falsity of evolutionary theory. Despite this, she fully recognizes that there is overwhelming amount of scientific evidence against both of these beliefs. Indeed, she readily admits that she is not basing her own commitment to creationism on evidence at all but, rather, on the personal faith that she has in the all-powerful Creator. Because of this, Stella does not think that

religion is something that she should impose on those around her, and this is especially true with respect to her fourth-grade students. Instead, she regards her duty as a teacher to involve presenting material that is best supported by the available evidence, which clearly includes the truth of evolutionary theory. As a result, after consulting reliable sources in the library and developing reliable lecture notes, Stella asserts to her students, “Modern-day *Homo Sapiens* evolved from *Homo Erectus*,” while presenting her biology lesson today. Though Stella herself neither believes nor knows this proposition, she never shares her own personal faith-based views with her students, and so they form the corresponding true belief solely on the basis of her reliable testimony. (Lackey, 2008;48)

The contention here is that cases like this one are paradigmatic cases where hearers acquire knowledge, yet speakers do not possess it. If this is correct, then TEP-N is false. If KNA is correct, however, and the interpretation of the case is correct, then the speaker has violated the norm of assertion and has not performed a successful case of assertion<sup>11</sup>, which means that the hearer should not be able to acquire all the relevant epistemic properties. If KNA is correct, these cases, case where the speaker does not possess knowledge, should not transmit knowledge, and therefore there should be no undermining of TEP-N. Can this idea be reconciled with cases such as CREATIONIST TEACHER?

Once again, the arguments presented against the objections to KNA may come to the rescue. The motivation for denying TEP-N lies in the idea that the speaker does not possess knowledge even though the hearer acquires it. The first answer to selfless assertions puts doubts over the idea that a representation of mental states such as the one described even makes sense. As a matter of fact, general intuition and further reflection upon what that would entail seems to indicate that simple stipulation is not enough to make sense of a

---

<sup>11</sup> Here we should note that successful simply means cases where assertion is performed appropriately. The usage of the term does not preclude the idea that there are cases of badly performed or defective cases of assertion (such as lies for instance).

case of this type. In cases like CREATIONIST TEACHER, it appears to be difficult to buy the idea that Stella doesn't actually know the proposition that she is asserting. Furthermore, the second response to selfless assertions suggests that if we could make sense of doxastic states like the ones described in CREATIONIST TEACHER, the speaker in such cases would be unreasonable and would assert something that is epistemically improper, therefore the assertion should not count as a source for further successful beliefs<sup>12</sup>. This should come as no surprise. After all, if an agent is unreasonable on their epistemic practices, how could we expect to acquire knowledge from her? Unreasonability is the mark of practices that are not conducive to knowledge, and as such, beliefs acquired via unreasonable agents should be, at best, accidentally connected to successful doxastic states.

If either of the replies to the objections presented here is correct, then KNA can explain what is happening in cases such as CREATIONIST TEACHER and therefore weaken the case against TEP-N and pose a challenge to dualism.

### 3. Conclusion

The points made in this essay seem to suggest that if the arguments in favor of KNA bear any strength, then its support of something like TEP-N against SVT, should make the case for dualism in the epistemology of testimony somewhat weakened. This should come as no surprise. If one of the roles of a norm of assertion is to delineate what are good and bad cases of assertion, then the fact that this type of rule does constrain the acquisition of epistemically relevant items *via* assertion should be indeed a natural consequence. The lesson suggested here is that the cases presented to undermine KNA seem to fall under one of two explanations:

---

<sup>12</sup> If that is correct then, one way to judge the case would be to think that, although the students in CREATIONIST TEACHER do acquire justified true belief, they are *gettierized*.

either they lack epistemically appropriateness, or they are cases that ultimately only appear to fall out of KNA's purview. If this is correct, then KNA, as understood here, still poses questions for dualism in the epistemology of testimony.

## References

- BORGES, R.; MEDEIROS, F. "Unreasonable Selfness". *Veritas*. 61, 3, p. 492- 502, 2016.
- LACKEY, J. "Norms of Assertion". *Noûs*, 41, 4; p. 597-626, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- LASONEN AARNIO, M. "Unreasonable Knowledge". *Philosophical Perspectives*;p. 1-21, 2010.
- TURRI, J. "Selfless assertions: some empirical evidence." *Synthese* 192; p. 1221-1233, 2015.
- WILLIAMSON, T. *Knowledge and its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000

## 6

# Agentes epistêmicos coletivos e o argumento da não divergência

*Delvair Moreira*<sup>1</sup>

A Epistemologia Coletiva (cf. GILBERT, 2004) – um ramo da Epistemologia Social que trata coletividades<sup>2</sup> (mais do que indivíduos) como o sujeito das avaliações epistêmicas – tem como pressuposto que grupos podem ser agentes epistêmicos. Ou seja, para a Epistemologia Coletiva, grupos são capazes ter atitudes doxásticas, como crenças, que podem ser avaliadas como racionais, justificadas ou casos de conhecimento.

Tipicamente, a tese de que grupos podem ser agentes epistêmicos segue-se naturalmente de análises não somatórias de crenças coletivas. No cotidiano, costumamos atribuir estados intencionais, como crenças, a grupos e instituições. Por exemplo, “a polícia *acredita* que os suspeitos fugiram do país”; “o Governo *acredita* que a economia dá sinais de melhora”, “os trabalhadores *acreditam* que a greve é a melhor alternativa para terem seus direitos atendidos”, etc. Alguém poderia defender que tais atribuições são uma maneira abreviada de dizer que a maioria dos membros do grupo acredita na proposição em questão. Tal

---

<sup>1</sup> Professor da UENP - Universidade Estadual do Norte do Paraná. E-mail: delvair.moreira@uenp.edu.br

<sup>2</sup> Por “coletividades” eu me refiro a grupos estabelecidos como equipes de pesquisa, grupos de estudo, instituições; e não a meros agregados de pessoas como na afirmação: homens que completam 18 anos neste ano devem se alistar nas forças armadas.

abordagem é chamada “abordagem somatória de crenças coletivas”<sup>3</sup> (QUINTON, 1976). A ideia geral da abordagem somatória é a de que um grupo acredita que  $p$  quando a maioria dos membros do grupo acredita que  $p$ . A abordagem somatória, no entanto, tem sido alvo de uma série de objeções (GILBERT, 1987, 1989, 2004). De forma geral, essas objeções oferecem contraexemplos nos quais um grupo acredita que  $p$  sem que a maioria de seus membros acreditem que  $p$ . Um contraexemplo típico seria como se segue:

Um grupo de cinco 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>4</sup>. O grupo reúne alguma bibliografia e discute para 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 de consultar mais material bibliográfico, o grupo decide que sua posição é que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido.

Seria adequado dizer que o grupo acredita que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido? Gilbert e outros teóricos de intencionalidade coletiva como Meijers, (2002); Tuomela (1992) respondem afirmativamente a essa pergunta. Durante a apresentação, podemos imaginar que um dos estudantes conclua o seminário da seguinte maneira “... dadas tais considerações, acreditamos que o argumento é sólido”. Isso não soaria estranho ou inapropriado. Note que a maioria do grupo não acredita na proposição alvo, portanto o requerimento da abordagem somatória

---

<sup>3</sup> Termo criado por Gilbert 1987 para se referir à posição inspirada em Quinton (1976)

<sup>4</sup> Esse é um dos principais argumentos teístas em filosofia da religião e se resume em duas premissas e uma conclusão:

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 do argumento para esse exemplo deve-se a sua estrutura simples que me permitirá mostrar como grupos podem negociar razões para adotarem uma visão comum na discussão a seguir.



não está sendo cumprido. A despeito disso, a atribuição de crença parece adequada.

Filósofos como Gilbert advogam, então, por uma abordagem não somatória de crenças coletivas. Em uma abordagem não somatória, um grupo acredita que  $p$  quando os membros do grupo conjuntamente aceitam tomar  $p$  como a visão do grupo. Não é requerido, nessa abordagem, que os membros do grupo pessoalmente acreditem na proposição em questão. O essencial nessa abordagem é o comprometimento com a proposição enquanto agem como membros do grupo. Por exemplo, no caso do seminário mesmo os membros que não acreditam pessoalmente que o Argumento Cosmológico Kalam é sólido, deverão defender o argumento na apresentação do seminário.

Como consequência da análise de crenças coletivas na abordagem não somatória, as crenças de grupo podem divergir da soma das crenças individuais dos membros que compõem o grupo. A isso irei chamar de “Tese da Divergência”<sup>5</sup>. Dado que crenças coletivas podem ser divergentes da maioria das crenças individuais dos membros do grupo podemos dizer que em alguns casos as primeiras são irreduzíveis às segundas. Então, nestes casos, podemos tratar as crenças coletivas como uma propriedade do grupo como um todo. Assim em avaliações epistêmicas de crenças coletivas, o sujeito da avaliação será o grupo e não os indivíduos. Ou seja, poderemos avaliar se o grupo é racional em acreditar que  $p$ , se tem justificativa para acreditar em  $p$  ou mesmo se o grupo sabe que  $p$ .

Se, por outro lado, a abordagem somatória estiver certa, e crenças coletivas forem a mera soma das crenças individuais, então parece seguir-se que grupos não são agentes epistêmicos. Pois, nesse caso, os indivíduos é que seriam o sujeito de avaliação epistêmica em última instância, uma vez que as atribuições de atitudes

---

<sup>5</sup> Mathiesen (2011) usa a expressão “argumento da divergência” para se referir a exemplos como o caso do seminário de filosofia que sustentam a tese de que em alguns casos crenças coletivas são irreduzíveis à soma das crenças individuais.

proposicionais (tais como crença) a grupos seriam apenas uma forma indireta de se referir aos seus membros.

Neste trabalho, eu irei pressupor a abordagem não somatória de crenças coletivas e investigar se, da Tese da Divergência, segue-se que grupos são agentes epistêmicos, tal como sugerido anteriormente. Alguns filósofos (McMAHON, 2002; MEIJERS, 2002, 2003) – os quais Mathiesen (2011) chama de “não divergentistas” – têm argumentado (ver Argumento da Não Divergência na seção a baixo) que, em casos epistemicamente relevantes, a Tese da Divergência é falsa. Desta forma, para sustentar que grupos podem ser agentes epistêmicos com base na Tese da Divergência precisamos responder ao não divergentista.

## 1. O Argumento da Não Divergência

A tese de que grupos podem ser agentes epistêmicos, na linha argumentativa exposta, depende, portanto, da verdade da Tese da Divergência: grupos são agentes epistêmicos se crenças coletivas forem irreduzíveis às crenças individuais de seus membros. No entanto, não divergentistas argumentam que crenças coletivas são sempre redutíveis às crenças individuais dos membros que compõem o grupo se essa atitude for *motivada por razões epistêmicas*. Somente em casos de *motivação pragmática* pode haver divergência entre aquilo que os membros do grupo creem individualmente e aquilo que o grupo assume como a crença do grupo. Crenças pragmaticamente motivadas, no entanto, não são do interesse da Epistemologia Coletiva, pois *prima facie* não contariam como epistemicamente justificadas, epistemicamente racionais ou como conhecimento. Para termos essa objeção de forma clara, no entanto, devemos observar em pormenor o papel das motivações dos membros de um grupo ao assumirem conjuntamente uma proposição.

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

não-somatória. Dois dos alunos, Rafael e Luiz, consideram que Argumento Cosmológico Kalam é sólido, enquanto os três outros, Maria, Marcelo e Pedro, 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. Maria, Marcelo e Pedro podem não acreditar na Teoria do Big Bang e serem adeptos de teorias que afirmam que o Universo é eterno, então pensam 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 foi somente 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 crença pragmaticamente motivada. Ficaria difícil afirmar que uma crença com esse modo de formação fosse justificada e, portanto, mesmo que grupos tenham crença nesse sentido essas nunca seriam justificadas num sentido epistêmico e, portanto, nunca seriam conhecimento.

Poderiam crenças de grupo serem 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. Maria, Marcelo e Pedro 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, dado o paradoxo, 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 crença 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 Maria, Marcelo e Pedro 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 crença 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. (McMAHON, 2002, p. 353)

O Argumento da Não Divergência, como podemos chamar, coloca o proponente da epistemologia coletiva frente a um dilema: a Tese da Divergência é verdadeira se a aceitação conjunta de uma proposição  $p$  como a crença do grupo for motivada apenas por razões pragmáticas. Mas, nesse caso, a crença coletiva em questão não poderia ser considerada justificada ou conhecimento. Por outro lado, se a aceitação conjunta de uma proposição  $p$  como a crença do grupo for no sentido epistêmico, então os membros do grupo concordam que há evidência para aceitar  $p$ . Mas se os membros do grupo concordam que há evidência para aceitar  $p$ , então parece razoável que os membros pessoalmente *acreditem* que  $p$ . Assim, se

a crença coletiva de que  $p$  for uma crença num sentido epistêmico, a Tese da Divergência é falsa<sup>6</sup>.

A implicação direta do Argumento da Não Divergência é a de que grupos não podem ser agentes epistêmicos. Recordem que, a fim de defender que grupos podem ser agentes epistêmicos, eu propus que isso seria o caso se crenças de grupo não fossem redutíveis à soma das crenças individuais dos membros do grupo. Porém, isso só ocorreria quando a crença em questão for pragmaticamente motivada. Essas crenças pragmáticas, no entanto, não são de interesse para as avaliações epistêmicas. Elas continuam importantes para o estudo da intencionalidade coletiva e ações de grupo, mas para a Epistemologia Coletiva o caminho parece estar bloqueado. Portanto, para defender que grupos podem ser agentes epistêmicos, precisamos responder ao Argumento da Não Divergência.

## 2 – Respostas ao Argumento da Não Divergência

Nesta seção, eu irei apresentar as tentativas de Mathiesen (2011) de responder ao Argumento da Não Divergência. Embora eu considere que os argumentos de Mathiesen não consigam solucionar o problema, a sua argumentação nos fornece intuições valiosas, 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 esta.

O que precisamos demonstrar para responder ao não divergentista é que é possível que um grupo forme uma crença coletiva epistemicamente motivada que é irredutível à soma das crenças de seus membros. Mas o que é uma crença epistemicamente motivada? Seguindo Mathiesen, uma crença epistemicamente motivada é aquela que é formada com o propósito de atingir a

---

<sup>6</sup> O argumento da não-divergência mostra que a Tese da Divergência é falsa em casos epistêmicos, ou seja, que em casos epistêmicos não existe divergência entre crença coletiva e crenças individuais. Em casos pragmáticos, no entanto, a tese ainda se sustenta.

verdade e evitar a falsidade. Essa é a meta epistêmica por excelência, então parece razoável supor que uma crença epistemicamente motivada teria esse propósito. Com isso, um grupo epistêmico apenas adotaria uma crença de que  $p$  se houver evidências que sustentem essa atitude. 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 (MATHIESEN, 2011, p. 21)

Mathiesen usa esse exemplo pensando na possibilidade de um grupo que seja capaz de adotar uma crença coletiva epistemicamente motivada. 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 crença de que, digamos, “Jones é o

candidato qualificado” enquanto a maioria dos membros não acredita nisso. Se isso for possível, temos um caso que sustenta que grupos podem formar crenças coletivas epistemicamente motivadas irreduzíveis às crenças de seus membros.

## 2.1 – 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>7</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 colocarem em conta a nova informação ao comitê de contratação, o grupo ainda aceita a proposição “Jones é qualificado” (MATHIESEN, 2011, p. 32).

No caso exposto, o grupo e os membros do grupo, considerados individualmente, 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 crença do grupo ter sido formada e antes que a crença do grupo pudesse ser atualizada, numa nova reunião. Ou seja, em um dado momento, a crença 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

---

<sup>7</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.

o grupo está a falhar como um agente epistêmico” (MATHIESEN, 2011, p. 32). Porém, vale notar que o grupo não está desconsiderando a nova informação, mas dada a forma adequada pela qual o grupo deve tomar suas decisões, ou seja, dado o procedimento a ser seguido pelo grupo, o processo de informações que levaria à 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 Mathiesen 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 mudaria meu estado cognitivo, mas (esses dados) ainda não foram levados em conta. (MATHIESEN, 2011, p. 33)

Dessa forma, o que esse exemplo mostra é que, em alguns casos, as crenças de grupo formadas num certo período de tempo  $t_1$  podem divergir das crenças 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 crença coletiva do comitê de que “Jones é qualificado” é irredutível à soma das crenças individuais dos membros do comitê.

Considero que Mathiesen faz uma interpretação muito fraca daquilo que o não divergentista está defendendo. O tempo relevante para avaliar se a crença do grupo colapsa, por assim dizer, às crenças individuais é aquele em que a crença coletiva é formada. É no momento em que os membros do grupo formam a crença de que  $p$ , por exemplo, que é o momento em relação ao qual nós devemos nos perguntar se essa crença é redutível à soma das crenças dos grupos.

Penso dessa forma porque mesmo aqueles que admitem a Tese da Divergência teriam de admitir que ao longo do tempo as crenças individuais dos membros *poderiam* se atualizar para se conformar à crença do grupo. Como sugere Tuomela (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 à mudança de crença dos membros quanto à revisão da crença coletiva em virtude de novas informações. Por isso, a meu ver, mostrar que uma crença 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.

## **2.2 – Informações confidenciais**

Estamos raciocinando com Mathiesen sobre a possibilidade de as crenças coletivas serem irredutíveis 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 2.1, vimos que os membros podem ter acesso a novas evidências depois da formação da crença do grupo e, em virtude de seus métodos procedurais, 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 crença do grupo e a obtenção da nova informação por parte dos membros do grupo. E essa questão temporal nos motivou a rejeição dessa estratégia de Mathiesen. Mas seria possível que os membros de um grupo tivessem (e raciocinassem sobre) um conjunto de evidências diferentes do grupo como um todo no momento em que a crença 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, chegam a um consenso de grupo com base nas razões compartilhadas. Suponha, 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 em 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 crença do grupo. Por outro lado, membros que tenham a informação adicional, e que por algum motivo não pode ser compartilhada, iriam formar uma crença diferente daquilo que foi assumido 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 crença não-redutível à soma das crenças individuais, em virtude de uma informação extra não ser compartilhada pelo 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, afim 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 esse exemplo justamente apontando para a motivação que leva os membros a não compartilharem a informação que modificaria a crença 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.

### **2.3 – 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 excluírem 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 como qualificado. Teríamos, então, um caso de divergência onde nenhuma consideração não epistêmica motivou a divergência entre as atitudes proposicionais.

Mas esse exemplo parece estranho a princípio: 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<sup>8</sup>. 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

---

<sup>8</sup> Schmitt (1994) usa um exemplo similar.

[A]pesar 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. (GOLDMAN, 1999, 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 dada evidência indicar a culpa). Se a estimativa da probabilidade é 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 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. (GOLDMAN, 1999, p. 294)

Vejam 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 dada a entrevista que fizeram com ele. Assim, a soma das crenças dos membros divergiria da crença 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. 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 por eles formado 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 tal divergentismo forte. A despeito disso, eu 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 quando o grupo como um todo) funcionam bem como agentes epistêmicos. Como Mathiesen reconhece, um agente epistêmico não precisa ser um agente epistêmico *perfeito*. Tudo que precisamos mostrar é que é possível haver divergência entre as crenças do grupo e as crenças individuais dos membros do grupo, mesmo quando ambas tenham motivações epistêmicas.

## 2.4 – 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, dada a 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 *crença de um grupo*. A diferença fica clara se considerarmos que, se um agente tem algum

estado doxástico como crença, 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. Assim, não me parece que o caso acima não é um genuíno caso de divergência.

## 2.5 – Diferentes perfis epistêmicos

A próxima estratégia de Mathiesen utiliza-se 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 o desacordo racional e a solução deste problema que Mathiesen irá aplicar ao caso da divergência. Portanto, esboçarei brevemente o problema do desacordo e, posteriormente, apresentarei a solução de Riggs (2008) e, então, mostrarei como Mathiesen utiliza essa solução para responder ao argumento da não divergência. Eu concluirei 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 agentes partilhem o mesmo conjunto de evidências com relação a  $p$ . Por fim, imagine que ambos 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 que ambos abandonassem suas posições iniciais e suspendessem 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 à proposição em questão. Outra, a “visão não conciliatória”, defende que os agentes envolvidos podem manter racionalmente suas respectivas posições iniciais em relação à 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 unicidade é verdadeira, segue-se que, nos casos onde um agente acredita que  $p$  e outro acredita que não- $p$ , porque partilham 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. KELLY, 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 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 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 dada 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 são suficientes para fazer a crença de que  $p$  racional para essa pessoa, ainda que permitiria apenas a suspensão de juízo de uma pessoa epistemicamente mais cautelosa. Se cada um estiver ciente de suas respectivas tendências para o risco epistêmico, parece que cada pessoa poderia aceitar a posição doxástica de outra em relação a  $p$  razoável, 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 de que  $p$  diante de um conjunto de evidências  $E$ , enquanto alguém 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  $p$ . O

risco epistêmico é definido 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 que o grupo e os indivíduos como agentes distintos, então é possível que a tolerância a 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 quanto à 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 menor. 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 quanto a suas posições sobre 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 vai exigir 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>9</sup> e eu tendo a concordar com eles. Mas, no contexto da presente discussão, é preciso ter mais cautela ao considerar fatores pragmáticos como determinantes para divergência entre a crença 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 puramente epistêmicas, não há divergência. Então, parece-me que estamos apenas concordando 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, 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.

---

<sup>9</sup> Em particular, por defensores do que é chamado “infiltração pragmática” em epistemologia. Tese segundo a qual fatores pragmáticos podem interferir no estatuto justificacional de uma crença. Ver Fantl e McGrath (2009), para maiores detalhes.

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.

O segundo problema na posição de Mathiesen é mais grave. Apesar da solução engenhosa, o argumento não funciona, porque Mathiesen parece incorrer em petição de princípio. Para entender como isso ocorre, relembremos nossos passos até aqui. 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 mesmo quando epistemicamente motivados e, portanto, defender que grupos podem ser agentes epistêmicos diz que a divergência ocorre porque: (1) diferentes agentes podem ter perfis epistêmicos diferentes e (2) grupos e indivíduos podem ser tratados como agentes epistêmicos distintos com 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 de Mathiesen afirma justamente aquilo que quer defender na conclusão, que grupos podem ser agentes epistêmicos.

Se minha análise estiver correta, o argumento da Mathiesen não pode ser usado para defender que grupos podem ser agentes 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*. 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 foram apresentadas 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 de biologia criacionista (LACKEY, 2008). 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, dada 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 à 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 fornecer justificação testemunhal mesmo se não acreditar na proposição a ser testemunhada<sup>10</sup>. Porém, eu penso que uma melhor interpretação do caso mostra que, apesar de não acreditar pessoalmente, a professora *como membro* da comunidade dos biólogos *aceita* (em conjunto com outros biólogos) a tese evolucionista como a visão do grupo<sup>11</sup>. O que é justamente aquilo requerido pela abordagem não somatória de crenças coletivas. Quando ela ensina em suas aulas, 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 em que o grupo acredita independentemente 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 quanto às 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 compõem o júri podem ser apressados e concluir que alguém é culpado dado o conjunto de evidências disponíveis. Mas esses mesmos indivíduos, *como membros do júri*, por seguirem as normas do específica 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 dadas as normas do grupo; esse perfil

---

<sup>10</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*. Lackey argumenta que não é necessária a crença de que *p* para alguém ser fonte de justificação testemunhal de que *p*.

<sup>11</sup> A força normativa a que me refiro neste caso não é meramente aquela que o currículo escolar impõe, mas algo anterior, ou seja, aquilo que é tomado como conhecimento pela comunidade de biólogos.

normativo pode ser mais ou menos tolerante ao risco epistêmico dependendo do contexto e do tipo de proposição considerada.

Então, podemos dizer que as crenças de um grupo e as crenças de 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. Diferente 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 autorizam 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 divergentes da soma das atitudes dos indivíduos que compõe o grupo e, portanto, irredutíveis a essa. 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 irredutível, 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.

## Referências

BISHOP, M. A.; TROUT, J. D. *Epistemology and the Psychology of Human Judgment*. New York: Oxford University Press, 2004.

FANTL, J; McGRATH, M. *Knowledge in an Uncertain World*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GILBERT, M. "Modelling Collective Belief". *Synthese*, v. 73, n. 1, p. 185– 204, 1987.



- \_\_\_\_\_. *On Social Facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Collective Epistemology". *Episteme*, v. 1, n. 2, p. 95–107, 2004.
- GOLDMAN, A. I. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LACKEY, J. *Learning from Words: Testimony as a Source of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- LEVI, I. "On the Seriousness of Mistakes". *Philosophy of Science*, v. 29, n. 1, p. 47–65, 1962.
- MATHIESEN, K. "Can Groups Be Epistemic Agents?" In SCHMID, H. B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (Org.). *Collective Epistemology*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011. p. 20–23.
- McMAHON, C. "Two Modes of Collective Belief". *Protosociology*, v. 18 (19) , p. 347–362, 2002.
- MEIJERS, A. "Collective Agents and Cognitive Attitudes". *Protosociology*, v. 16, p. 70–85, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Why Accept Collective Beliefs? Reply to Gilbert" *Protosociology*, v. 18, p. 377–388, 2003.
- QUINTON, A. "Social Objects". *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 76, p. 1–27, 1976.
- RIGGS, W. D. "Epistemic Risk and Relativism". *Acta Analytica*, v. 23, n. 1, p. 1–8, 2008.
- TUOMELA, R. "Group Beliefs". *Synthese*, v. 91, n. 3, p. 285–318, 1992.



## Algumas considerações sobre agência epistêmica coletiva

*Kátia M. Etcheverry<sup>1</sup>*

### Introdução

Grupos podem ser agentes epistêmicos? O presente artigo se desenvolve em torno desta pergunta, cuja resposta afirmativa, aquela que seria mais desafiadora e interessante epistemologicamente falando, depende do sucesso de uma explicação inflacionária de racionalidade epistêmica coletiva. Conforme a *tese da divergência*,<sup>2</sup> se grupos podem ser agentes epistêmicos em sentido próprio, então deve ser possível a divergência racional entre a atitude doxástica sustentada pelo grupo e a atitude doxástica sustentada pela totalidade, ou pelo menos pela maior parte, dos membros do grupo com respeito a dada proposição em dado momento.

Após examinarmos as dificuldades enfrentadas pela que consideramos ser a mais promissora linha de argumentação em favor da tese da divergência, concluiremos que os prognósticos para a defesa de agência epistêmica coletiva meramente em termos de divergência racional entre grupo e seus membros é desanimadora, por não

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia, professora em estágio pós-doutoral (PNPD/CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da (PUCRS). E-mail: [katia.etccheverry@acad.pucrs.br](mailto:katia.etccheverry@acad.pucrs.br).

<sup>2</sup> Cf. Mathiesen, 2011.

oferecer uma explicação puramente epistemológica. Ao final, ofereceremos um esboço do que consideramos ser uma estratégia teórica mais auspiciosa – uma explicação de agência em termos de virtude epistêmica.

## 1. Sobre agência epistêmica

O que configura a agência epistêmica e quais suas condições têm sido objeto de discussão na literatura recente em epistemologia, enfocando sobretudo a dificuldade em mostrar quais ações poderiam ser ditas ‘epistêmicas’ por estarem adequadamente relacionadas à aquisição de conhecimento proposicional. Conforme a análise clássica, uma das condições necessárias para o conhecimento de determinada proposição,  $p$ , (por exemplo, que ‘agora estou diante do computador redigindo um artigo sobre epistemologia de grupos’) é de que o sujeito conhecedor creia que  $p$  (as outras duas condições são a verdade de  $p$  e a justificação ou razões indicadoras da verdade de  $p$ , mais algum ingrediente para afastar as situações do tipo Gettier). Devido à natureza proposicional do conceito de conhecimento considerado nesta análise, ações epistêmicas precisam contemplar razões da mesma natureza, isto é, razões relacionadas à verdade da proposição em consideração, as quais levam o sujeito a afirmar essa proposição crendo nela. É inegável que nossa vida epistêmica inclui a prática de certos atos, como, por exemplo, a atividade investigativa caracterizada pela coleta e avaliação de evidências. A dificuldade em conceber a agência epistêmica como sendo constituída essencialmente por esse tipo de atividade reside no fato de que saber que  $p$  não pode ser confundido com investigar se  $p$  é o caso, pois não podemos confundir as razões que eventualmente temos para buscar mais evidências acerca da verdade de  $p$ , com as razões que eventualmente temos para crer que  $p$ .

Assumindo outra perspectiva, alguns teóricos têm relacionado agência epistêmica com a satisfação de certas condições

deontológicas<sup>3</sup>. Conforme a já mencionada análise clássica do conhecimento, saber que  $p$  depende não só da verdade da crença de que  $p$ , mas também das condições nas quais a crença de que  $p$  foi adquirida ou é sustentada. Conforme essa perspectiva, a avaliação epistêmica da crença tem sido por vezes associada à noção de responsabilidade<sup>4</sup>, tendo por motivação a forte intuição de que sujeitos conhecedores, de alguma forma, devem ser responsáveis por seu sucesso cognitivo. Feldman (2000) está entre os epistemólogos que associam responsabilidade epistêmica ao cumprimento de obrigações e deveres, entendendo que determinado agente epistêmico é racional somente se ele crê no que lhe é permitido crer, caso em que mérito epistêmico lhe é conferido.

Contudo, o deontologismo epistêmico tem sido duramente criticado<sup>5</sup> precisamente por conceber a avaliação epistêmica das crenças de um agente em termos de responsabilidade e cumprimento de deveres e obrigações epistêmicas. Conforme os objetores, a defesa dessa posição dependeria da improvável tese de que o agente epistêmico é livre para crer, isto é, que suas crenças estão, pelo menos em certa medida, sujeitas a seu controle voluntário. Se dever implica poder, o sujeito só pode ser censurado ou elogiado na medida em que poderia ter feito de modo diferente e escolheu fazer daquele modo. A ideia de ‘ser responsável’ pressupõe que o sujeito tenha livre escolha, podendo, portanto, decidir suas ações; no caso epistêmico, escolhendo livremente crer ou não crer.

Mas muitos são os que rejeitam o assim chamado ‘voluntarismo doxástico’, alegando que crenças não podem ser objetos de nosso

---

<sup>3</sup> Não pretendemos aqui fazer uma defesa da justificação deontológica, estamos nos valendo de tal concepção de justificação apenas para refletir sobre a noção de agência epistêmica.

<sup>4</sup> Outra maneira de considerar a responsabilidade epistêmica é proposta por epistemólogos da virtude, como Ernest Sosa (2007, 2011 e 2015) e John Greco (1999 e 2003). Em nossa seção final, colocaremos em linhas gerais uma sugestão de como se poderia explicar agência epistêmica em termos de virtudes do caráter cognitivo do sujeito.

<sup>5</sup> Para esta crítica ver Alston (1989 a e b); Goldman (1999b) e Plantinga (1993).

controle, ou de nossa vontade<sup>6</sup>. Sua motivação fica evidente pelo fato de nos ser irresistível assentir às proposições que nossa situação evidencial aponta como sendo verdadeiras. Quando se trata de crer não temos escolha, pois nossos estados doxásticos simplesmente nos acontecem. O argumento contra o deontologismo epistêmico, colocado pela crítica em geral, é simples e direto:

- (1) Se existem deveres epistêmicos, então podemos exercer controle voluntário sobre nossas crenças.
- (2) Não podemos exercer controle voluntário sobre nossas crenças.

Portanto:

- (3) Não existem deveres epistêmicos.

Em resumo: se crenças são estados involuntários, então o deontologismo epistêmico é falso. Outra consequência do involuntarismo doxástico seria a de que crenças não podem ser consideradas como um tipo de ação, de modo que sujeitos conhecedores não podem ser agentes epistêmicos. Os defensores de concepções deontológicas da justificação epistêmica assumem duas linhas de defesa: alegar que, apesar de nossas crenças serem involuntárias, ainda assim pode-se falar em responsabilidade epistêmica<sup>7</sup>; ou assumir alguma forma de voluntarismo doxástico<sup>8</sup>.

Engel (2009) defende a tese de que a avaliação de nossas crenças (ou outras atitudes epistêmicas) em termos de responsabilidade não estaria associada à obediência de prescrições

---

<sup>6</sup> Sobre o deontologismo, objeções e defesa, ver Alston (1989), Feldman (2000), Goldman (1999) Steup (2000) Plantinga (1993) e Engel (2009).

<sup>7</sup> Ver Engel (2009) e Feldman (2000).

<sup>8</sup> Ver Steup (2000) e Ryan (2003).

delimitando como um agente deve agir, mas sim à obediência de normas que regulam essas atitudes.

Quando respondemos a razões para crer e seguimos normas epistêmicas, não agimos nem em sentido ordinário, nem em algum sentido especial, e uma concepção de crença correta e de conhecimento não precisa implicar nenhum tipo de conformidade a regras que resulte em agirmos de determinada maneira. (ENGEL, 2009, p. 209)

R. Feldman (2000), por sua vez, defende uma versão de deontologismo no qual deveres epistêmicos descrevem a maneira correta de desempenhar determinado papel, estabelecendo as condições para uma boa performance. No domínio epistêmico, o papel de crente é bem desempenhado quando o sujeito crê conforme as evidências que dispõe. Nessa concepção, o papel de crente, embora não admita escolha ou controle por parte do sujeito, deve ser feito de modo correto, e por isso faria sentido falar do que devemos e não devemos crer. “[D]esse modo, juízos epistêmicos deontológicos podem ser verdadeiros mesmo que o voluntarismo doxástico seja falso” (FELDMAN, 2000, p. 676).

Na visão de Matthias Steup (2000), o involuntarismo doxástico seria falso. Antes de considerarmos esta proposta, será oportuno retomarmos a reflexão inicial sobre agência epistêmica e as considerações sobre a noção de ‘razão epistêmica’. Como vimos, esse tipo de razão é peculiar a estados de crença, ou seja, são razões sobre se determinada proposição é verdadeira, são razões para *crer*. Seu impacto é direto pois, diante de razões apropriadas, isto é, razões em favor da verdade de uma dada proposição *p*, crer que *p* é irresistível e imediato. Desse modo, razões epistêmicas não se confundem com razões práticas, as quais envolvem a execução de ações e admitem a vinculação a objetivos e metas de maneira instrumental. Enquanto razões para agir estão necessariamente associadas à promoção de determinada meta e independem da verdade da proposição envolvida, razões para crer estão necessariamente e primariamente associadas à verdade da proposição e não a eventuais metas que queiramos atingir.

Imaginemos o caso de um doente grave cujos exames e pareceres médicos, que constituem suas evidências ou razões para crer, não dão suporte à proposição ‘minha doença é curável’. Apesar disso, tendo em vista o impacto benéfico que o pensamento positivo pode ter na eventual superação de sua doença, ele crê que ‘minha doença é curável’. Nesse caso, sua razão para crer é de natureza prática e meramente instrumental, uma vez que seu objetivo é o de recuperar sua saúde, e sua crença resulta de um ato de deliberação e decisão que obedece a fatores não epistêmicos. É importante observar que, se o objetivo em questão fosse epistêmico, isto é, crer em uma proposição verdadeira, razões epistêmicas não se relacionariam a esse objetivo da mesma maneira que uma razão instrumental. Quando cremos que  $p$  com base em razões indicadoras da verdade de  $p$ , essa crença ocorre de modo automático, e não envolve nenhuma deliberação ou ato de decisão.

A posição assumida por Steup (2000, p. 33 e seguintes) pretende mostrar que o voluntarismo doxástico é viável e, por consequência, que o deontologismo epistêmico é verdadeiro. Segundo Steup, ao avaliar sua evidência o sujeito ‘está deliberando epistemicamente e decidindo sobre sua crença’. Além disso, ‘a deliberação epistêmica nos fornece controle voluntário sobre nossas atitudes doxásticas’, uma vez que nos permite tomar uma decisão doxástica do seguinte modo: ‘assumo uma atitude doxástica *porque* concluí um episódio de deliberação epistêmica com o veredicto quanto ao que minha evidência apoia’. Steup acrescenta que este ‘*porque*’ expressa a relação de causalidade entre a atitude doxástica do sujeito e sua deliberação sobre a evidência – isto é, em sua concepção, o fato de concluir que a evidência disponível dá suporte para a crença relevante incluiria um ato de deliberação, o qual integraria a história causal da crença em questão.

Steup admite que há uma distinção importante entre a esfera epistêmica e a esfera prática: apenas decisões práticas requerem algum tipo de esforço, já que, em decisões doxásticas, o sujeito não está consciente de seu ato de deliberar, ou de estar tomando uma decisão.



Uma vez diante de evidência em favor de determinada proposição  $p$ , o sujeito automática e instantaneamente crê que  $p$ . Apesar de reconhecer este ponto, Steup mantém sua posição e procura responder às objeções alegando que essa diferença não impede que se entenda que há uma decisão doxástica que decorre de o sujeito ter concluído que suas razões/evidências dão suporte à sua crença. Assim considerando, não haveria uma distinção adequada entre deliberação prática e deliberação epistêmica, uma vez que ambas seguem a seguinte forma: ‘executei uma decisão de [realizar] se [realizo] *porque* concluí que minhas razões, ou minhas evidências, dão suporte para [realizar]’<sup>1</sup>. Por conseguinte, diz Steup, não haveria como afirmar que a versão prática nos habilita a decidir sobre nossa ação e a epistêmica não nos habilita a decidir sobre nossa crença.

Contudo, diante da força do argumento do involuntarismo doxástico, parece difícil aceitar uma forma de voluntarismo na qual o agente seria capaz de tomar uma ‘decisão doxástica’ causada por ‘deliberação epistêmica inconsciente, instantânea e automática’, como propõe Steup. Uma estratégia para contornar essa dificuldade talvez possa ser a de conceber a agência epistêmica como sendo o resultado de uma relação entre racionalidade instrumental e epistêmica. Contudo, veremos que essa via também oferece pouca esperança. Conforme bem apontado por T. Kelly (2003, p. 619), as perspectivas epistêmica e prática são incomensuráveis, não se colocando a questão quanto ao que devemos crer considerando aspectos epistêmicos e práticos. Assim, a racionalidade epistêmica não poderia ser entendida como sendo apenas um tipo de racionalidade instrumental que teria um objetivo epistêmico, pois é inegável que podemos ter boas razões (do tipo epistêmico) em favor de determinadas proposições, crer racionalmente nelas, sem que, ao assim crer, estejamos promovendo alguma meta (KELLY, 2003, p. 630).

A seguinte situação ilustra o ponto acima referido. Porque moro em Porto Alegre, tenho interesse em ter crenças verdadeiras acerca das linhas de ônibus nesta cidade; porque não moro em São Paulo nem visito esta cidade regularmente, não tenho interesse em ter crenças

verdadeiras sobre as linhas de ônibus que circulam nela. O contrário acontece com um habitante de São Paulo. No entanto, a diferença entre nossos objetivos não tem nenhum impacto sobre nossas razões epistêmicas para crer em proposições verdadeiras no que refere à circulação dos ônibus em nossas respectivas cidades. Uma vez colocada diante de evidências apropriadas – tais como um mapa reproduzindo as rotas dos ônibus –, qualquer pessoa será racional ao formar crenças sobre estas rotas. Ou seja, quer alguma meta esteja envolvida, quer não, o que é racional para o sujeito crer não depende da existência de metas, mas somente do apoio fornecido pela evidência disponível a ele.

Ainda que razões epistêmicas não possam ser um tipo de razão instrumental, Kelly (2003, p. 634) sugere que razões instrumentais poderiam assumir certa relevância epistêmica ao desempenhar um papel complementar, na medida em que o sujeito, ao ter o objetivo de alcançar a verdade sobre alguma questão, terá uma razão instrumental para melhorar sua situação epistêmica. Ele pode, por exemplo, ao ouvir um ruído, dirigir seu olhar na direção do som a fim de obter uma evidência perceptual sobre sua origem. Em situações assim, as razões epistêmicas que o sujeito obtém a partir de sua evidência visual são ‘historicamente dependentes’ do objetivo relevante.

“[...] é por ser instrumentalmente racional que melhorei minha posição epistêmica na maneira exigida, e é porque sou epistemicamente racional que, tendo melhorado minha posição epistêmica, cheguei à crença verdadeira de que o gato é responsável pelo barulho.” (KELLY, 2003, p. 635)

No entanto, Kelly defende fracamente sua posição, pois se limita a meramente alegar que somos ‘responsivos’ tanto a razões epistêmicas quanto a razões instrumentais quando raciocinamos e quando investigamos e coletamos evidências: “[s]er teoricamente racional é uma virtude híbrida: ela envolve sensibilidade a dois tipos diferentes de razões” (KELLY, 2003, p. 637). Para assumir uma posição mais sólida seria preciso que Kelly mostrasse como a

responsividade a razões instrumentais pode ter significância epistêmica, pois, como ele próprio aponta, apesar de ser em resposta a razões instrumentais que cientistas coletam evidências e realizam experimentos, quando se trata de crer racionalmente com base na evidência obtida na coleta e nos experimentos, apenas razões de ordem epistêmica são relevantes.

Ainda que consideremos insatisfatória a argumentação até aqui apresentada em favor de uma explicação de agência epistêmica em termos de avaliação da atitude doxástica do sujeito, vamos admitir, provisoriamente, que essa explicação permita um sentido bastante mitigado de agência epistêmica, especificamente no que se refere ao que indivíduos podem fazer para melhorar sua situação epistêmica. Nosso foco agora se coloca na questão de se, de modo análogo, a mesma estratégia teórica poderia ser empregada para defender a tese de que grupos podem ser agentes epistêmicos.

## 2. Sobre agência epistêmica coletiva

Com frequência, ouvimos expressões como ‘O governo brasileiro acredita que a Copa será um sucesso’, ou ‘cientistas não creem que as mudanças climáticas estejam nos conduzindo para uma nova era glacial’. Mas, apesar de quotidianamente atribuirmos crenças a grupos, vários aspectos relacionados à racionalidade coletiva ainda constituem desafios epistemológicos importantes. Que atitude doxástica (se é que alguma) poderia ser atribuída a grupos? Como avaliar seu *status* epistêmico? Grupos podem ser agentes epistêmicos? Em que condições? Essas são apenas algumas dentre as questões epistemologicamente interessantes colocadas neste âmbito.

Alguns teóricos discutem qual seria a natureza das atitudes doxásticas de grupos<sup>9</sup>, dividindo-se entre aqueles que entendem que

---

<sup>9</sup> Gilbert (2002), Tollefsen (2003), Schmitt (1994) e Tuomela (2000) são exemplos de teóricos que defendem, ainda que com diferentes nuances, a tese de que grupos creem; Hakli (2006) e Wray (2001, 2003) pertencem ao grupo dos rejeicionistas, que negam essa tese.

grupos podem ter crenças e aqueles que negam isso. Os rejeicionistas<sup>10</sup> alegam que as atitudes doxásticas coletivas carecem de uma característica essencial da noção de crença<sup>11</sup> e que, por isso, deveriam ser entendidas como outro tipo de atitude doxástica, o de aceitação<sup>12</sup>. Essa posição invoca em seu favor a existência de diferenças importantes entre *crer* e *aceitar*: enquanto a crença é uma atitude involuntária, que depende apenas de fatores epistêmicos, ou seja, de considerações referentes à verdade da proposição envolvida; a aceitação estaria vinculada a determinado contexto e objetivos, sendo dependente de fatores não epistêmicos de ordens variadas (práticos, prudenciais, éticos) e, por conseguinte, estando em alguma medida sujeita à vontade do sujeito, podendo se originar de uma deliberação seguida de um ato de decisão que, no caso coletivo, resultaria da concordância ou acordo entre os membros de um grupo<sup>13</sup>.

Ao estabelecer as diferenças entre *crer* que *p* e *aceitar* que *p*, nos interessa sobretudo ressaltar a conveniência em atribuir a grupos atitudes doxásticas do tipo ‘aceitação’, dado que grupos, quando consideram uma dada proposição, em dado momento, tipicamente o fazem mediante um ato de decisão que visa a certo objetivo. Desse modo, ao nos referirmos às atitudes doxásticas coletivas, usaremos termos como ‘aceitação’, ‘posição’ ou ‘opinião’, não apenas tendo em vista que esses termos parecem ser mais adequados, por contemplarem as propriedades que constituem o caráter coletivo

---

<sup>10</sup> Termo sugerido por Gilbert (2002).

<sup>11</sup> Este ponto é controverso e uma apreciação adequada de seu mérito exigiria mais espaço do que dispomos aqui, mas é interessante mencionar que Gilbert, por exemplo, não aceita a posição rejeicionista (de que grupos não podem ter crenças) por considerar que as características faltantes à atitude doxástica de grupos não seriam de fato essenciais à noção de ‘crença’.

<sup>12</sup> Ver Hakli (2006).

<sup>13</sup> Há várias e nuançadas concepções de aceitação no mercado. Dentre as diferentes propostas, destacam-se as de Lehrer (2000), Cohen (1989, 1992) e a de Bratman (1992). Pelo menos inicialmente, e para o que é de interesse no presente artigo, a concepção de aceitação proposta por Cohen parece ser interessante – em seus termos, aceitação seria uma atitude que pode ser adotada por razões epistêmicas, qual seja, a de ‘estimar, supor e postular que *p*, isto é, incluir esta proposição ou regra entre nossas premissas para decidir o que fazer ou pensar em um contexto particular, quer *p* nos pareça verdadeira ou não’ (COHEN, 1992, p. 4).

dessas atitudes, mas também porque isso evitaria ter de abordar certas complicações teóricas, tais como a de se grupos podem entreter estados psicológicos da mesma maneira que indivíduos o fazem.

Outro debate importante na epistemologia de grupos envolve duas posições que se dividem quanto à correta explicação de atitudes doxásticas coletivas. Conforme a ‘visão somativista’,<sup>14</sup> quando um grupo aceita racionalmente determinada proposição  $p$ , isso ocorre porque todos ou pelo menos a maioria de seus membros aceitam que  $p$ , de modo que há uma relação de dependência entre as propriedades das crenças individuais e as propriedades da crença coletiva. Nessa abordagem *deflacionária*, a atitude doxástica coletiva decorre de um processo de simples adição das atitudes doxásticas dos indivíduos membros do grupo, não podendo haver qualquer descontinuidade, ou divergência racional, entre a atitude doxástica do grupo e as atitudes doxásticas da totalidade, ou pelo menos da maioria, de seus membros quanto a determinada proposição  $p$  em determinado momento  $t$ <sup>15</sup>. A explicação deflacionária se caracteriza por ser reducionista ao assumir a tese de que “[...] não há *prima facie* nenhuma razão para supor que crenças de grupo (pelo menos no sentido epistêmico) sejam mais do que simplesmente uma reafirmação do que todos os membros do grupo creem” (MATHIESEN, 2011, p. 24-25).

Contra a explicação deflacionária, foram apresentados casos nos quais a condição de que os membros (em sua maioria pelo menos) aceitem determinada proposição não é necessária nem suficiente para que o grupo aceite essa proposição. Esses casos mostram situações nas quais, com relação à mesma proposição e suporte evidencial, as atitudes doxásticas dos membros (em sua maioria ou totalidade) divergem da atitude doxástica do grupo, sem prejuízo da racionalidade das opiniões, seja dos indivíduos ou do grupo<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Sobre a origem do termo ‘somativista’ aplicado à racionalidade de grupos ver Quinton (1975), sobre discussões mais recentes a esse respeito ver Gilbert (1987).

<sup>15</sup> Defensores desta posição são Hakli (2006) e Wray (2001, 2003).

<sup>16</sup> Esta posição é defendida por Gilbert (1987, 2002, 2004), Lackey (2012), Schmitt (1994), Tollefsen (2003) e Tuomela (1995, 2000, 2004).

Conforme os defensores de uma explicação *inflacionária* de atitude doxástica de grupo, também dita *não somativista*, é precisamente por poderem ser divergentes das opiniões de seus membros que ordinariamente são atribuídas opiniões a grupos. Nesses casos, a posição do grupo não é redutível às opiniões sustentadas pelos membros enquanto indivíduos, ou seja, ela não é explicada pelo simples somatório dessas opiniões. Sendo assim, o grupo constitui uma entidade por si mesmo e um agente que possui propriedades epistêmicas próprias, a partir das quais responde a razões específicas. Ser um agente epistêmico ‘por si mesmo’ permite que as atitudes doxásticas formadas no nível coletivo possam divergir daquelas de seus membros, mas requer que se mantenha o status epistêmico positivo tanto da posição do grupo quanto das posições de seus membros. Como enfatiza Mathiesen (2011), é a possibilidade de divergência racional entre os dois níveis – coletivo e individual – que constitui evidência de que há agência epistêmica do grupo.

Dentre os defensores da explicação inflacionária, a teoria do compromisso conjunto proposta por Gilbert é uma das mais citadas. Em seus termos: “Uma população,  $P$ , crê que  $p$  se e somente se os membros de  $P$  estão conjuntamente comprometidos a crer que  $p$  como um corpo” (GILBERT, 2004, p. 100). Pelo compromisso conjunto, o grupo se constitui em um ‘sujeito plural’, e assim as posições do grupo são explicadas de modo inflacionário, uma vez que os membros, ao se comprometerem conjuntamente a crer em determinada proposição  $p$  ‘como um corpo’, dão origem a uma entidade que é racionalmente independente. Como não há qualquer exigência de que cada membro pessoalmente creia que  $p$ , há espaço para a divergência racional entre a posição do grupo e aquela de seus membros. É com base nessa divergência, que evidencia a independência epistêmica entre grupo e membros, que se poderia alegar que grupos são agentes epistêmicos por si mesmos.

Apesar de sua popularidade, a explicação de atitude doxástica coletiva em termos de ‘sujeito plural’ tem por consequência algumas dificuldades epistemológicas importantes, sobretudo no que diz

respeito a uma teoria da agência epistêmica coletiva que preserve a racionalidade dos dois níveis, individual e coletivo. Mathiesen (2006, 2011) critica a teoria de Gilbert quanto a esses aspectos, e propõe uma explicação inflacionária de racionalidade coletiva segundo a qual os membros de um grupo contribuem para a racionalidade das opiniões coletivas precisamente por não estarem sujeitos a nenhum tipo de compromisso que possa vir em prejuízo de sua racionalidade epistêmica.

Mathiesen (2011) formula alguns casos exemplificando situações nas quais a atitude doxástica do grupo diverge das atitudes doxásticas individuais (de todos ou da maioria) dos membros do grupo, sem irracionalidade de nenhuma das partes, mostrando que, nesses casos, o grupo é um agente epistêmico independente (em alguma medida) da agência epistêmica de seus membros. Nas situações propostas por Mathiesen, a divergência entre a posição no nível coletivo e as posições no nível individual seria devida ora a diferenças de cunho informacional, ora a diferenças nos cenários de risco epistêmico em cada nível. A agência epistêmica coletiva só se evidenciaria caso a divergência entre as posições do grupo e de seus membros não implique irracionalidade de uma das partes.

#### O caso do comitê de contratação

Os membros do comitê terminaram de revisar a informação apresentada por Jones e estão agora considerando a proposição ‘Jones é qualificado para o cargo’, que cada membro pode rejeitar, aceitar ou suspender o juízo. O resultado dos processos de deliberação do comitê é o seguinte: o comitê de contratação aceita a proposição ‘Jones é um candidato qualificado’; [enquanto que] a maioria dos membros não aceita essa proposição. (MATHIESEN, 2011, p. 29)

É preciso colocar em evidência os aspectos do caso acima que são relevantes para a alegação de que grupos podem ser agentes por si mesmos. Primeiramente, conforme as regras de funcionamento do comitê, os membros não precisam ‘crer pessoalmente’ (ou individualmente) que determinado candidato é melhor para o cargo, mas eles precisam aceitar a proposição de que ‘o candidato X está apto

para o cargo', respeitando os parâmetros estabelecidos pelo departamento, os quais visam selecionar o candidato que atende melhor às expectativas do departamento. Para isso, os membros do comitê receberam uma lista contendo certas características e seus respectivos pesos, de modo a quantificar em que medida os parâmetros estabelecidos pelo departamento são satisfeitos para cada candidato. Além disso, os membros, enquanto coletividade, concordaram em adotar práticas epistêmicas que consideram efetivas, isto é, práticas que promovem a aceitação racional de proposições verdadeiras.

O ponto nevrálgico está em mostrar que não há irracionalidade envolvida na discrepância entre a posição do comitê e as posições individuais de seus membros, no tempo  $t$  e quanto à mesma proposição  $p$  e mesmo conjunto evidencial  $e$ . O cerne da questão é: como  $e$  pode, no tempo  $t$ , constituir apoio epistemicamente adequado para aceitar  $p$  no nível do grupo e não se dar o mesmo no nível individual? Se isso for impossível, temos o fracasso da posição da divergência, da explicação inflacionária de racionalidade de grupo e, consequentemente, da ideia de agência coletiva.

Vejamos a seguinte ampliação no Caso do Comitê:

Caso A. Depois do um encontro prévio [ $t_0$ ] no qual o comitê aceitou de modo unânime a proposição 'Jones é qualificado [para o cargo]', cada um dos membros recebeu nova informação. Esta informação contém um derrotador para a proposição 'Jones é qualificado [para o cargo]'. Todos os membros atualizaram suas crenças e agora rejeitam a proposição 'Jones é qualificado [para o cargo]'. Contudo, a posição do grupo é determinada pelo resultado de processos apropriados de grupo, portanto, antes de seu próximo encontro [ $t_1$ ], quando [os membros] enquanto comitê de contratação podem levar em conta a nova informação, o grupo ainda aceita a proposição 'Jones é qualificado'. (MATHIESEN, 2011, p. 32)

No espaço de tempo entre  $t_0$  e  $t_1$ , quando os membros obtêm nova contraevidência para  $p$  mas ainda não se reuniram, grupo e membros possuem diferentes conjuntos de informação. Até que o



grupo tenha novo encontro e possa atualizar seu conjunto, o grupo aceita  $p$  enquanto seus membros rejeitam  $p$ . Nesse ínterim, é possível dizer que o grupo está falhando em sua agência epistêmica, ou que sua atitude doxástica é irracional? Mathiesen explica a divergência entre as atitudes doxásticas (i.e., a aceitação da proposição pelo grupo e sua rejeição pelos membros) pelo descompasso na atualização dos conjuntos de informação. Nessa situação, a independência entre os dois níveis se deveria simplesmente à defasagem temporal na atualização dos respectivos conjuntos de informação, dos indivíduos e do grupo, e a questão que se coloca agora diz respeito à avaliação do eventual impacto de uma independência com essa origem no desempenho epistêmico do grupo. Não parece que ser independente nesses termos tenha qualquer relevância da perspectiva epistêmica.

Vejamos mais uma alteração do Caso do Comitê.

Caso B: O comitê de contratação decide usar o seguinte procedimento para chegar à sua decisão de grupo: cada membro deve oferecer razões dentro de uma discussão, e chegar a um consenso de grupo com base nas razões compartilhadas. Suponhamos, contudo, que um ou mais membros receba informação confidencial, que não está disponível ao grupo como um todo, contendo um derrotador para 'Jones é qualificado [para o cargo]'. Em seu papel de membros do comitê de contratação, os indivíduos raciocinam coletivamente apenas com base na informação disponível ao grupo. No entanto, como estão raciocinando com base em diferentes conjuntos de informação, o grupo aceita a proposição de que Jones é qualificado enquanto que um ou mais de seus membros suspendem o juízo ou talvez até rejeitem essa proposição. (MATHIESEN, 2011, p. 33)

Mathiesen (2011, p. 37) considera que nesse caso não haveria falha da parte dos integrantes do grupo que resulte em irracionalidade no nível coletivo, dado que agir de modo epistemicamente apropriado não requer que agentes tenham acesso efetivo a toda informação disponível. Tipicamente, certos ambientes são regulados por padrões epistêmicos específicos, que determinam a racionalidade do grupo. Em um julgamento de júri, por exemplo, há regras estabelecendo quais

informações devem ser levadas em conta quando da aceitação coletiva de determinada proposição<sup>17</sup>. Em casos assim, no nível individual os membros do júri formam suas atitudes doxásticas com base na totalidade de informação à qual tiveram acesso, enquanto que os critérios estabelecidos para o nível coletivo, que buscam assegurar a correção do veredicto e para isso obedecem a parâmetros de natureza específica, excluem certos itens de informação, de modo que as atitudes doxásticas nos dois níveis respondem a conjuntos de informação diferentes.

No entanto, é preciso ressaltar que os critérios acima referidos são frequentemente constituídos por uma mescla de fatores epistêmicos e fatores não epistêmicos, de maneira que é precisamente pela inclusão de fatores não epistêmicos que pode ser racional para um jurado, enquanto membro do júri, desconsiderar determinada informação, e pode ser irracional que ele assim proceda a nível pessoal. Da perspectiva puramente epistêmica, em casos como os descritos, a divergência parece decorrer sempre de alguma falha em agir de modo epistemicamente racional, uma vez que a única explicação para a divergência entre a crença individual e a de grupo se deveria a alguma falha no âmbito da racionalidade epistêmica.

Tendo em vista as dificuldades apontadas acima, Mathiesen (2011) propõe que o caso do Comitê de Contratação seja modificado de maneira que a combinação dos juízos individuais ocorra do seguinte modo:

1. Os membros não discutem entre si;
2. Cada membro, isoladamente, examina o mesmo conjunto de evidências;
3. Os votos individuais têm pesos diferenciados conforme histórico de confiabilidade e grau de confiança<sup>18</sup> de cada membro.

---

<sup>17</sup> Essas situações são colocadas originalmente por Goldman (1999a, p. 292-295).

<sup>18</sup> No original, 'confidence level'.

Nessa nova apresentação, a confiança que os membros têm nos procedimentos do grupo torna racional sua crença de que as atitudes doxásticas formadas no nível coletivo são mais confiáveis do que as formadas no nível individual. Desse modo, a eventual divergência entre a atitude doxástica de um membro e aquela do grupo (que será resultado de uma combinação ponderada na qual o voto de um membro pode ter mais peso do que a de dois outros) desaparecerá quando da divulgação do resultado do processo combinatório, pois o membro discordante atualizará a sua atitude doxástica assumindo a mesma do grupo. Mas, se considerarmos que os membros devem ter a divulgação do resultado como condição para a atitude doxástica do grupo, e uma vez obtendo esse resultado a atitude racional para o indivíduo é a de atualizar sua crença em conformidade com o resultado, então não teríamos mais a situação de divergência e, conseqüentemente, também não haveria agência epistêmica de grupo!

Considerando as situações até aqui apresentadas, a atribuição de agência epistêmica ao grupo dependeria sempre da ocorrência de irracionalidade na conduta epistêmica, seja da parte dos indivíduos seja da parte do grupo. Esta conclusão não favorece a tese de que grupos podem ser agentes epistêmicos por si mesmos, uma vez que esta agência só poderia ser obtida à custa da irracionalidade em um nível ou em outro. Portanto, precisamos de um caso no qual as atitudes doxásticas, a do grupo e a de seus membros, sejam diferentes e racionais.

Uma alternativa mais favorável, segundo Mathiesen (2011), estaria em entender a situação de divergência entre o grupo e seus membros, individualmente tomados, como configurando um caso de desacordo entre pares epistêmicos, ou seja, entre agentes epistêmicos racionais, no qual a diferença entre as atitudes é explicada pela diferença entre suas tolerâncias ao risco epistêmico. Essa tolerância é entendida em termos do grau de precaução assumido por cada agente ao aceitar a proposição relevante, sendo que a medida do grau de precaução de cada agente pode diferir, explicando a diferença entre as atitudes doxásticas frente à mesma proposição, ao mesmo tempo e

com o mesmo suporte evidencial, sem que nenhum dos agentes envolvidos no desacordo seja irracional em sua atitude doxástica.

Vejam os casos:

Os membros e o grupo têm diferentes cenários de risco epistêmico em relação à aceitação da proposição 'Jones é um candidato qualificado'. A diferença entre os cenários diz respeito à quantidade de informação necessária para a aceitação dessa proposição. Assim, enquanto os membros individuais e o grupo como um todo consideram precisamente o mesmo conjunto de informação e atribuem o mesmo peso a ele, ocorre de o grupo atingir seu patamar para aceitar a proposição, considerando suficiente a quantidade de informação disponível, enquanto nenhum membro individual alcança o seu respectivo patamar. Como não há nenhum patamar específico que seja epistemicamente preferível, tanto o grupo quanto os membros são igualmente racionais na perspectiva epistêmica.

Como explicar a diferença entre os patamares de aceitação nesse caso? Em situações como a do comitê de contratação, além do objetivo epistêmico (aceitar racionalmente uma proposição devido à probabilidade de sua verdade), existe uma pressão pragmática para evitar a atitude de suspensão de juízo. Em resposta a essa pressão, pode acontecer de o grau de precaução do grupo ser diferente dos graus de precaução de seus membros individualmente considerados. Assim, pode ocorrer que dado conjunto de informações seja adequado para que o grupo aceite racionalmente determinada proposição, enquanto que, para seus membros, esse mesmo conjunto é racionalmente adequado apenas para a suspensão do juízo. O ponto importante a enfatizar é que, nesse caso, há fatores pragmáticos envolvidos na determinação do que é racionalmente adequado aceitar.

### **Considerações finais**

Quando se tenta explicar a noção de *agência epistêmica de grupo* a partir de uma explicação inflacionária de atitude doxástica coletiva, o ponto nevrálgico está em mostrar que a agência coletiva não é obtida

à custa da irracionalidade de alguma das partes envolvidas. Examinamos importantes propostas na literatura recente em favor de uma explicação de racionalidade de grupo em termos de atitudes doxásticas, e expusemos os obstáculos teóricos enfrentados por elas, os quais se somam aos problemas elencados quando consideramos a agência no nível individual, na primeira parte deste artigo.

A proposta de Mathiesen constitui uma tentativa de oferecer uma explicação inflacionária de atitude doxástica coletiva que mostre a descontinuidade entre a posição do grupo e as posições de seus membros, preservando a racionalidade das partes envolvidas. Sua sugestão é a de que a divergência entre a posição do grupo e aquela de seus membros seja explicada pela diferença nos graus de tolerância ao risco epistêmico admitidos pelos indivíduos e pelo grupo. Apesar de essa estratégia contornar algumas dificuldades importantes, como, por exemplo, a de irracionalidade epistêmica, que pesa sobre a proposta de Gilbert, o mero fato de o grupo aceitar a proposição com o objetivo de crer em proposições verdadeiras não é suficiente em termos de racionalidade epistêmica. Afinal, é sobretudo devido a uma pressão de ordem pragmática que o grupo estabelece seu grau de tolerância ao risco epistêmico decidindo aceitar a proposição, enquanto seus membros, que não estão sujeitos de modo pessoal à mesma pressão, suspendem o juízo sobre ela. Mathiesen pretende que sua explicação para a agência racional de grupo seja eminentemente epistêmica; contudo, ela parece subestimar os aspectos pragmáticos flagrantemente envolvidos em sua proposta. Talvez faça isso porque eles pareçam estar tão bem encaixados, e sua teoria deva tanto a eles.

Os problemas colocados no território da racionalidade epistêmica coletiva desafiam as ferramentas teóricas tradicionais e se somam às dificuldades em explicar não somente conceitos epistemológicos centrais, como conhecimento e justificação, mas também conceitos como o de agência epistêmica. Sendo assim, nossa sugestão é a de que os recursos teóricos oferecidos pela epistemologia da virtude sejam considerados no tratamento de questões sobre racionalidade coletiva oferecendo, por exemplo, subsídios para se falar

de agência epistêmica, tanto no nível individual quanto no nível coletivo. O entendimento de que aspectos do caráter cognitivo do sujeito que crê são relevantes para explicar casos de conhecimento é de importância capital nesse sentido. Análises ‘virtuosas’ do conhecimento invertem a direção das análises tradicionais, de maneira que a propriedade da crença de ser justificada é explicada por propriedades epistêmicas positivas do agente que estão implicadas em seu sucesso cognitivo. Nessa perspectiva, o sujeito só alcança conhecimento se a obtenção de crença verdadeira for atribuível à manifestação de sua competência cognitiva, ou seja, for atribuível à sua agência epistêmica.

Finalmente, considerando que a competência cognitiva seja constituída pelas habilidades relevantes integradas ao caráter do agente, para postular que grupos são agentes por si mesmos bastaria identificar as habilidades cognitivas que são próprias do nível coletivo, assumindo uma explicação inflacionária. Este seria apenas um esboço das linhas gerais para se propor uma teoria da agência epistêmica coletiva em termos de virtudes. O desenvolvimento desta proposta terá de esperar outra oportunidade, afinal, a epistemologia de grupos está apenas engatinhando.

## Referências

- ALSTON, W. “Concepts of epistemic justification.” In: \_\_\_\_\_. *Epistemic Justification*. N. York: Cornell University Press, 1989a. p. 81-114.
- \_\_\_\_\_. “The deontological concept of epistemic justification”. In: \_\_\_\_\_. *Epistemic Justification*. N. York: Cornell University Press, 1989b. p. 115-152.
- BRATMAN, M. E. “Practical Reasoning and Acceptance in a Context”. *Mind*, v. 101, n. 401, p. 1-15, 1992.
- COHEN, J. “Belief and acceptance”. *Mind*, v. 98, p. 367-389, 1989.
- ENGEL, P. “Epistemic responsibility without epistemic agency”. *Philosophical Explorations*, v. 12, n.2, p. 205 – 219, 2009.

- FELDMAN, R. "The Ethics of Belief". *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 60, n. 3, p. 667-695, 2000.
- GILBERT, M. "Modeling Collective Belief". *Synthese*, v. 73, p. 185-204, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Belief and acceptance as features of groups". *Protosociology*, v. 16, p. 35-69, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Collective Epistemology". *Episteme*, v. 2, p. 95-107, 2004.
- GILBERT, M.; PILCHMAN, D. "Belief, acceptance, and what happens in groups: some methodological considerations". In: LACKEY, J. (ed.), *Essays in Collective Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 185-212.
- GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999a.
- \_\_\_\_\_. "Internalism Exposed". *The Journal of Philosophy*, v. 96, n. 6, p. 271- 293, 1999b.
- GRECO, J. "Agent Reliabilism". *Philosophical Perspectives*, v. 13 (Epistemology), p.273-296, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Knowledge as credit for true belief". In: DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI L. (eds.), *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 111-134.
- HAKLI, R. "Group Beliefs and the distinction between belief and acceptance". *Cognitive Systems Research*, v. 7, p. 286-297, 2006.
- KELLY T. "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique", *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 66, n. 3, p. 612-640, 2003.
- LACKEY, J. "Group Knowledge Attributions". In: BROWN, J.; GERKEN, M. (eds.), *New Essays on Knowledge Ascriptions*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 243-269.
- LEHRER, K. "Acceptance and Belief Revisited". In: ENGEL P. (ed.), *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. p. 209-220.
- MATHIESEN, K. "The Epistemic Features of Group Belief". *Episteme*, v. 2, p.161-175, 2006.

- \_\_\_\_\_. "Can Groups Be Epistemic Agents?" In: SIRTES, D. S.; SCHMID, H. B.; WEBER, M. (eds.), *Collective Epistemology*. N. Jersey: Transaction Books, 2011. p. 23-44.
- PLANTINGA, A. *Warrant: the Current Debate*. New York: Oxford University Press, 1993.
- RYAN S. "Doxastic compatibilism and the ethics of belief". *Philosophical Studies*, v. 114, p. 47-79, 2003.
- QUINTON, A. "Social Objects". *Proceedings of the Aristotelian Society*, v.75, p. 1-27, 1975.
- SCHMITT, F. "The justification of group belief". In: SCHMITT, F. (ed.), *Socializing Epistemology*. Lanham: Rowman&Littlefield, 1994. p. 257-287.
- STEUP, M. "Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology". *Acta Analytica*, v. 15, n. 24, p. 25-56, 2000.
- TOLLEFSEN, D. "Rejecting rejectionism". *Protosociology*, v. 18, n. 19, p. 389-405, 2003.
- TUOMELA, R. *The Importance of Us: A Philosophical Study of Basic Social Notions*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Belief versus acceptance". *Philosophical Explorations*, v. 3, n. 2, p. 122-137, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Group Knowledge Analyzed". *Episteme*, v. 1, p. 109-127, 2004.
- SOSA, E. *A Virtue Epistemology*. N. York: OUP, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Reflective knowledge: Apt belief and reflective knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- WRAY, B. "Collective belief and acceptance". *Synthese*, v. 129, n.3, p. 319-333, 2001.
- \_\_\_\_\_. "What really divides Gilbert and the rejectionists". *Protosociology*, v. 18, n.19, p. 363-376, 2003.



## Opressões epistêmicas

*Breno Ricardo Guimarães Santos<sup>1</sup>*

### **Introdução**

O debate recente em Epistemologia tem se voltado para um entendimento geral das nossas tarefas epistêmicas como sendo socialmente distribuídas. Este entendimento diz respeito à ideia de que práticas de aquisição, processamento, manutenção e transmissão de conhecimento são essencialmente sociais e podem ser influenciadas pelo modo como membros de uma comunidade interagem e pela forma que essa comunidade está socialmente estruturada. A Epistemologia Social é um ramo da filosofia que, com frequência, tem se preocupado com a caracterização mais adequada dessas interações, e com a identificação das normas que regulam (ou podem regular) nossas práticas interpessoais de conhecimento. Na última década<sup>2</sup>, entretanto, ela tem adquirido um caráter mais fortemente político na medida em que muitas autoras e autores preocupados em investigar essas práticas interpessoais aliaram a essa investigação um debate acerca dos aspectos políticos e sociais das nossas trocas epistêmicas: como as normas que governam essas trocas podem ser violadas por questões políticas e qual é o impacto

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso. Contato: brenoricardo@gmail.com

<sup>2</sup> Ao longo do texto, tratarei de parte dessa produção.

de tais violações para os indivíduos nelas envolvidos e para a comunidade epistêmica geral a que pertencem ou deveriam pertencer?

Em uma série de artigos<sup>3</sup> e em seu livro seminal *Epistemic Injustice* (2007), Miranda Fricker se propõe a fazer uma investigação nesse sentido. Sua proposta busca um entendimento de como preconceitos e desvantagens atrelados a identidades sociais podem ser responsáveis pela violação dessas normas e pela exclusão de pessoas da participação ativa em uma comunidade epistêmica<sup>4</sup>. Fricker identifica pelo menos dois cenários centrais nos quais violações desse tipo ocorrem e propõe que ambos os casos são situações de injustiça. Nesses casos, por se tratarem de exclusões do trabalho epistêmico, ou seja, de exclusões da participação na produção, no compartilhamento e na manutenção do conhecimento, essas seriam situações de *injustiça epistêmica*.

A proposta de Fricker foi, e ainda é responsável por uma mudança significativa de foco de parte do trabalho da Epistemologia Social. Muitos filósofos e filósofas têm dedicado seu tempo a entender sua proposta e expandi-la de modo a incluir uma nova gama de injustiças e de soluções a essas injustiças, além de um entendimento de que a teoria de Fricker apresenta limitações e lacunas importantes, que precisam ser preenchidas se queremos garantir uma caracterização mais adequada das injustiças epistêmicas em questão e dos passos necessários para dirimi-las. Kristie Dotson é uma dessas filósofas. Seu trabalho consiste, em grande medida, em conceitualizar adequadamente o que Fricker chamou de *injustiças epistêmicas sistemáticas* como instâncias de *opressões epistêmicas*. Para Dotson, da mesma maneira que

---

<sup>3</sup> Ver especialmente FRICKER, Miranda. "Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology." In: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Aristotelian Society, 1998. p. 159-177; FRICKER, Miranda. "Epistemic justice and a role for virtue in the politics of knowing." *Metaphilosophy*, v. 34, n. 1-2, p. 154-173, 2003; e FRICKER, Miranda. "Can There Be Institutional Virtues?" *Oxford Studies in Epistemology*, v. 3, p. 235, 2010.

<sup>4</sup> Em um sentido que será explicitado mais à frente.

injustiças sociais estão frequentemente ligadas a opressões sociais mais amplas, injustiças epistêmicas podem ser instâncias de opressões epistêmicas.

Meu objetivo neste trabalho é apresentar a maneira pela qual Dotson caracteriza aquilo que ela chama de *opressões epistêmicas*, a relação destas com as injustiças localizadas e estruturais, e como o entendimento dessas opressões nos ajuda a perceber as limitações do trabalho de Fricker. Nas duas primeiras partes do artigo, apresentarei a caracterização que Dotson faz dos dois tipos de injustiça que Fricker discute mais diretamente em seu trabalho, caracterizando as formas sistemáticas de injustiças epistêmicas tratadas por Fricker como situações de opressão epistêmica. Na terceira parte, apresentarei uma crítica que ela faz a Fricker. Esta crítica tem como base a ideia de que Fricker estaria deixando de fora de sua análise um tipo de injustiça epistêmica importante; e de que o entendimento adequado dessa injustiça nos ajudaria a perceber um tipo particular de violação da agência epistêmica que supostamente não seria contemplado pelas soluções que Fricker apresenta para lidar com as outras injustiças.

## **1. Injustiça testemunhal**

Considere o seguinte: quando nos consultamos com um médico ou uma médica, tendemos a acreditar no que ela nos diz, no diagnóstico que ela nos dá acerca de alguma enfermidade que nos acomete. Parece plausível, pelo menos, supor que a maioria de nós se comporta dessa maneira em cenários como esse. Se esse for o caso, o que explicaria essa tendência? Para Sandy Goldberg (2016, p. 9-10), casos como esse envolvem um tipo de expectativa implícita ou explícita de que normas (morais, de asserção, etc.) que aceitamos tacitamente em trocas epistêmicas cotidianas estão sendo cumpridas. Segundo ele, nessas trocas, “nós esperamos que esses indivíduos tenham adquirido a evidência apropriadamente esperada deles e, em geral, que eles tenham se comportado com o tipo de

responsabilidade epistêmica que se espera apropriadamente deles”. A ideia geral de Goldberg é a de que, quando temos uma tendência em acreditar naquilo que nos é transmitido testemunhalmente, o que estamos expressando não é apenas uma expectativa socialmente compartilhada acerca da conduta epistêmica adequada. Estamos expressando também uma expectativa de segundo grau – uma expectativa em um nível reflexivo superior – sobre a aceitação, por parte da pessoa que faz determinada asserção, da responsabilidade contida nesta conduta. Ou seja, o reconhecimento desse sujeito enquanto agente epistêmico. Segundo ele, uma das tarefas da Epistemologia Social consiste justamente na tentativa de entender essa dinâmica acima expressa; explicar como podemos, em contextos sociais, compreender a contribuição de nossos interlocutores para a maneira pela qual “operamos dentro dos nossos ambientes epistêmicos comuns” (GOLDBERG, 2016, p. 8), através do cumprimento dessas expectativas.

Mas o que acontece quando não conseguimos compreender essa contribuição? Mais especificamente, o que acontece quando não só não conseguimos entender o tipo contribuição que algumas pessoas podem oferecer para a divisão do trabalho intelectual, mas falhamos nesta tarefa por conta de algum preconceito de identidade? Como caracterizar cenários nos quais pessoas pertencentes a determinados grupos sociais não são consideradas capazes de cumprir as expectativas normativas com relação a sujeitos epistêmicos em dada comunidade?

A inability de compreender, ou de considerar apropriadamente, a importância epistêmica de outras pessoas, motivada por preconceitos de identidade, pode ser expressa através do que Fricker chama de *injustiça epistêmica*. Uma injustiça epistêmica é uma injustiça sofrida por uma pessoa enquanto agente epistêmica na sua capacidade de adquirir, manter e disseminar conhecimento: é uma violação na sua habilidade de participar em uma comunidade epistêmica (DOTSON, 2012, p. 24). Uma das expressões dessa injustiça está, segundo Fricker, na violação que

algumas pessoas sofrem em sua capacidade como testemunhas, como transmissoras de informações relevantes para uma troca testemunhal. Uma pessoa que sofre uma injustiça epistêmica de tipo testemunhal sofre de uma injustiça motivada pelo *deflacionamento* de sua capacidade de cumprir as expectativas normativas que se tem acerca desta troca testemunhal.

A *epistemologia do testemunho* é a área da filosofia preocupada justamente em examinar as consequências epistêmicas do cumprimento e da frustração dessas expectativas. Em linhas gerais, esse ramo da Epistemologia está preocupado em entender quais as características necessárias e suficientes para que ouvintes de testemunhos conheçam, ou pelo menos formem crenças justificadas sobre, aquilo que falantes dizem. Não há consenso sobre exatamente que tipos de características seriam essas, mas há um entendimento geral de que elas poderiam ser expressas em *uma ou mais* das seguintes condições: para que alguém conheça o conteúdo de uma troca testemunhal, i) a pessoa que testemunha precisa saber o que está falando, uma vez que o conhecimento se transmitiria de um falante para um ouvinte; e/ou ii) essa pessoa precisa ser uma testemunha confiável, no sentido em que, ainda que ela não tenha qualquer indício em favor de sua confiabilidade, ela efetivamente comunique mais verdades do que falsidades através do testemunho; e/ou iii) a testemunha precisa ser suficientemente confiável em seus testemunhos, e a pessoa que recebe o testemunho precisa ter uma ou mais razões para crer em sua confiabilidade; ou ainda uma conjunção de alguns aspectos das outras condições, iv) aquilo que está sendo comunicado precisa ser verdadeiro, a pessoa que comunica precisa ser suficientemente confiável em seus testemunhos e a pessoa que recebe a informação precisa ter alguma razão para pensar que quem comunica é confiável (MCKINNON, 2016, p. 437).

Poderíamos ainda fazer uma leitura mais tipicamente responsabilista dessas condições, como o faz Rachel McKinnon (2016, p. 437), por exemplo, que sugere que pensemos a condição

de confiabilidade presente na formulação acima em termos de *credibilidade*. Esse é um movimento importante, particularmente, porque nos permite separar dois conceitos que já estão bem marcados no debate epistemológico. De um lado, temos o conceito de *confiabilidade*, que é uma tendência que pessoas e processos possuem em conduzir a mais verdades que falsidades. Do outro lado, temos o conceito de *credibilidade*, que, em Epistemologia Social, é entendido como uma característica de pessoas. Tal conceito envolve tanto uma tendência à correção majoritária das nossas crenças como pode envolver também outras propriedades de agentes, como: aptidão, segurança, autoridade racional, etc. Um processo é *confiável* quando leva a mais crenças verdadeiras que falsas; e uma pessoa é *verossímil* quando ela possui essas características associadas à credibilidade.

Uma condição como (iv) para o conhecimento testemunhal ficaria, então, expressa em termos de verdade, de confiabilidade e de um juízo de credibilidade: de uma avaliação acerca da confiabilidade; da verossimilhança do que é dito; da aptidão da pessoa que informa, etc. Podemos pensar, por exemplo, em um caso semelhante ao do “Visitante de Chicago”, oferecido por Jennifer Lackey (2009, p. 29). Chamarei esse caso de **O VISITANTE DE ARACAJU**: Você chega na rodoviária de Aracaju, aborda a primeira pessoa que passa pelo local e pergunta “Onde fica o campus da UFS?”. A pessoa responde indicando o caminho correto para chegar ao campus – caminho este que é de conhecimento da grande maioria dos aracajuanos. A questão central aqui é: você deveria acreditar na informação? Parece ser o caso de que, na ausência de qualquer impedimento ou alerta mais explícito, é plausível acreditar naquilo que lhe foi informado. Do contrário, parece que o ato de procurar uma transeunte e pedir a informação passa a ser um ato pelo menos incoerente. Mas e se a pessoa gaguejou ao dar a informação? E se ela pareceu nervosa? E se ela respondeu à sua pergunta tão rapidamente que é improvável que ela, de fato, tenha entendido aquilo que lhe foi perguntado? Esses podem ser alguns dos alertas

que disparam em nosso juízo de credibilidade e que fazem com que deixemos de crer naquilo que nos é informado, pelo menos até confirmação adicional.

Contextos testemunhais são, como Tim Keynon (2013) sugere, informacionalmente ricos, exatamente no sentido acima mencionado. Eles nos fornecem essas pequenas informações, que muitas vezes processamos implicitamente, sobre as quais sustentamos nossos juízos de credibilidade ou verossimilitude. Esses contextos, entretanto, também podem estar cheios de oportunidades para que tais julgamentos ocorram de forma inadequada, com base em vieses implícitos e explícitos<sup>5</sup> que não representam os padrões de atribuição de credibilidade ou as normas aceitas em dada comunidade. Ou seja, esses julgamentos podem ocorrer com base em padrões de atribuição de credibilidade que são epistemicamente irresponsáveis por, por exemplo, desconsiderarem evidências importantes contra e a favor dos marcadores adequados de credibilidade (MCKINNON, 2016, p. 438). Exemplos desses padrões podem ser a cor da pele da pessoa que participa da troca testemunhal, sua etnia, sua nacionalidade, seu sotaque, seu gênero, sua orientação sexual, etc.

Quando julgamentos de credibilidade ignoram a regência dos padrões adequados de avaliação e ocorrem com base nesses marcadores de identidades sociais, atribuindo-se assim menos credibilidade que o falante ou a falante merece na troca testemunhal em questão – incorrendo naquilo que Fricker chama de *déficit de credibilidade* – estamos diante de um caso de *injustiça testemunhal*. Mais especificamente, uma injustiça testemunhal é uma injustiça de natureza epistêmica em que se atribui um nível deflacionado de credibilidade a um ou uma falante por conta de um “estereótipo de

---

<sup>5</sup> Em psicologia cognitiva, vieses (*biases*) são tendências pré-concebidas de julgamentos e comportamentos sociais. Vieses implícitos ocorrem quando essas tendências se manifestam de modo automático ou irrefletido, muitas vezes como atitudes preconceituosas direcionadas a membros de grupos socialmente marginalizados. Para uma discussão aprofundada sobre a questão, ver BROWNSTEIN (2017)

identidade negativo e preconceituoso”, fazendo com que essa pessoa seja lesada em sua capacidade como conhecedora, em sua agência epistêmica (FRICKER, 2007, p. 1). Um estereótipo do tipo é, para Fricker,

(...) uma associação depreciativa largamente sustentada entre um grupo social e um ou mais atributos, onde esta associação incorpora uma generalização que exibe alguma resistência (tipicamente [uma resistência] epistemicamente culpável) a contraevidências por conta de um investimento afetivo eticamente ruim. (FRICKER, 2007, p. 35)

A linguagem que Fricker usa no excerto acima parece apontar para uma característica importante dos tipos de injustiça que ela discute em seu trabalho. Ao falar em “associações depreciativas largamente sustentadas”, Fricker parece querer apontar para uma característica sistemática daquilo que motiva a injustiça em questão. Note que, ainda que injustiças testemunhais do tipo descrito acima ocorram localmente em transações epistêmicas particulares, o que faz com que elas sejam casos de injustiças e não de mera má sorte epistêmica é o fato de que elas são sustentadas por preconceitos de identidade sistemáticos. Eles são sistemáticos porque, através de um conjunto de cenários semelhantes, esses preconceitos rastrearão o sujeito que ele vitimiza, fazendo com que existam inúmeros cenários nos quais sua credibilidade seja moderada pela resistência preconceituosa a contraevidências. Se este for o caso, então estamos diante daquilo que Kristie Dotson chama de *opressão epistêmica*. Uma opressão epistêmica é uma exclusão epistêmica, como a exclusão descrita acima, que é persistente (ou sistemática) e que dificulta que um agente epistêmico vítima de um preconceito sistemático contribua para a produção de conhecimento. Em outras palavras, são situações nas quais se infringe injustificadamente e confiavelmente a capacidade de conhecedores em potencial de contribuir em trocas epistêmicas, com base em preconceitos largamente sustentados. Cenários nos quais, segundo Dotson,



limita-se a habilidade dessas pessoas de usarem persuasivamente recursos epistêmicos compartilhados em uma comunidade para a participação na produção de conhecimento e na eventual revisão desses mesmos recursos (DOTSON, 2014, p. 115).

O caso exemplar de injustiça testemunhal que é tratado por Fricker (2007) aponta para esta leitura sistemática da situação. Ela trata do caso de Tom Robinson, personagem do livro *To Kill a Mockingbird*, de Harper Lee<sup>6</sup>. Tom é o réu em um julgamento marcado pela tensão racial no sul dos EUA nos anos de 1930. Durante todo o julgamento, fica claro que as evidências apresentadas pelo advogado de defesa poderiam provar a inocência de Tom. O júri e a acusação, entretanto, ignoram todas essas evidências e rejeitam o testemunho de Tom, motivados pelo preconceito contra o réu, um homem negro em uma região do país altamente segregada racialmente. A palavra de Tom e as evidências disponíveis são minados por comprometimentos político-raciais anteriores.

Para Fricker, “[o]s procedimentos do julgamento mostram o que é, em um sentido, uma luta direta entre o poder da evidência e o poder do preconceito racial, com o julgamento de um júri composto só por brancos sucumbindo, por fim, ao [poder do preconceito racial]” (FRICKER, 2007, p. 23). Nesse caso, Tom é vítima de um preconceito particular, uma associação depreciativa entre homens negros e informações falsas, entre membros de um grupo social e a mentira crônica. Em casos como esse, há uma tendência sistemática em atribuir crédito ou autoridade racional de forma deflacionada a pessoas pertencentes a esse grupo, uma tendência em desacreditar no testemunho dessas pessoas. Como defende Patricia Williams (1991, p. 242), há “uma disposição não para crer em pessoas negras, mas para crer em algumas coisas sobre as pessoas negras”. Para Dotson, uma exclusão desse tipo é o

---

<sup>6</sup> LEE, Harper. *To Kill a Mockingbird*. London: William Heinemann, 1960, traduzido para o português em LEE, Harper. *O Sol é Para Todos*. São Paulo: Editora José Olympo. Tradução de Beatriz Horta, 2016.

subproduto de sistemas políticos e sociais mais amplos, que marginalizam socialmente alguns grupos, retirando deles não só poder social como também o poder epistêmico – a capacidade de contribuir apropriadamente na divisão do trabalho epistêmico.

Uma injustiça testemunhal desse tipo é, então, um caso de opressão epistêmica. Ela ocorre quando há uma atribuição deficitária de credibilidade indevida a uma pessoa que transmite uma informação, motivada por um preconceito de identidade, um estereótipo segundo o qual o ouvinte associa depreciativamente e reiteradamente uma identidade social a fatores de desvantagem epistêmica, fazendo com que a pessoa que testemunha seja lesada em sua capacidade como conhecedora, uma capacidade que nós normalmente consideramos como central para que essa pessoa seja vista como nosso par em nossa comunidade. Para tornar o ponto mais claro, podemos pensar em credibilidade como condição importante para a agência epistêmica no contexto testemunhal. No sentido em que uma pessoa desprovida de credibilidade testemunhal seria alguém que não só não seria reconhecido como cumpridor das normas que regem essa atividade em uma comunidade (sejam normas práticas, morais, de asserção, etc.), mas seria também alguém que, por conta disso, estaria parcial ou completamente impossibilitado de participar dessa comunidade como informante, como revisor dessas normas, e como usuário e avaliador das ferramentas epistêmicas relevantes. Assim, uma injustiça testemunhal seria uma maneira de comprometer o potencial de sujeitos enquanto agentes epistêmicos e sua contribuição para as tarefas epistêmicas cotidianas.

Parte do esforço recente nessa linha de trabalho da Epistemologia Social tem sido o de não só identificar os problemas que podem comprometer a agência epistêmica de pessoas pertencentes a grupos marginalizados, mas também o de sugerir estratégias de superação desses problemas. Para Fricker, por exemplo, o caminho de correção de uma injustiça epistêmica passa pelo exercício de virtudes epistêmicas corretivas. Segundo ela, o

juízo de credibilidade que o júri faz acerca da autoridade racional de Tom é resultado de uma falha na sensibilidade testemunhal desse júri, uma falha no nível reflexivo do trabalho intelectual dos jurados. Eles falham em identificar que seus juízos de credibilidade são enviesados, mas também em examinar como um enviesamento desse tipo pode conflitar com as normas que regem sua atividade: não condenar inocentes, não inocentar culpados, etc.<sup>7</sup>. Fricker sugere, então, que há uma obrigação por parte dos jurados, e dos ouvintes em situações testemunhais semelhantes, de fazer uma reflexão do tipo, a fim de corrigir as distorções causadas sistematicamente pelo treinamento enviesado das sensibilidades testemunhais em questão. Os ouvintes têm uma responsabilidade de exercerem um tipo de consciência crítica sobre o que está sendo transmitido, corrigindo assim aquilo que Fricker chama de “operação contrarracional de poder identitário”, responsável por distorcer os julgamentos de credibilidade (FRICKER, 2007, p. 90-91). Essa reflexão crítica é parte daquilo que ela denomina *virtude da justiça testemunhal*, uma virtude antipreconceituosa corretiva, que tem como função corrigir o curso da nossa avaliação epistêmica de volta em direção à verdade, neutralizando os estereótipos negativos que poderiam regular o julgamento em questão. Para Fricker,

Um ouvinte completamente virtuoso, no que tange à virtude da justiça testemunhal, é alguém cuja sensibilidade testemunhal tem sido adequadamente recondicionada por experiências corretivas suficientes de modo que agora ela emite automaticamente julgamentos corretos de credibilidade. É alguém cujo padrão de julgamentos espontâneos de credibilidade mudou sob a luz de correções antipreconceituosas passadas e que mantém uma responsividade contínua a este tipo de experiência. (FRICKER, 2007, p. 97)

---

<sup>7</sup> Ver LIST, Christian; PETTIT, Philip. **Group agency: The possibility, design, and status of corporate agents**. Oxford University Press, 2011, para um tratamento dessa ideia tendo como base uma discussão sobre cumprimentos de metas e tomadas de decisão coletivas.

Para Dotson, uma opressão epistêmica que causa, primariamente, danos locais aos agentes é uma opressão epistêmica de primeira ordem. Uma opressão dessa ordem seria o resultado da criação de “identidades epistêmicas desvantajosas” (DOTSON, 2014, p. 124), que fazem com que agentes sejam rotineiramente considerados menos críveis quando tentam testemunhar algo. A ordem da opressão é definida, segundo ela, pela magnitude de mudança exigida para dar conta dos problemas que ela causa e para, por fim, tentar neutralizá-la. Uma mudança de primeira ordem é, assim, uma mudança que não desafia necessariamente os valores epistêmicos envolvidos naquelas avaliações locais. No caso da injustiça epistêmica, uma estratégia de solução como a de Fricker, que funcionaria através do desenvolvimento de uma sensibilidade testemunhal crítica e reflexiva, não desafiaria necessariamente o valor de julgamentos de credibilidade. O único movimento exigido de uma mudança de primeira ordem é o realinhamento das práticas epistêmicas às normas que regem aquelas práticas. Para Dotson, e isso parece incluir também a solução de Fricker, esse realinhamento passa por pequenos ajustes comportamentais, por parte dos ouvintes dos testemunhos, que corrijam esse descompasso através da aplicação de critérios já existentes naquela comunidade (DOTSON, 2014, p. 125).

De acordo com Dotson, opressões epistêmicas de primeira ordem são tipos de exclusões persistentes que podem ser reduzidas a aspectos políticos e sociais. O caso de Tom Robinson, por exemplo, mostra que o tipo de opressão que ele sofre é decorrente de uma estrutura de poder identitário que relega membros de alguns grupos a um *status* de desempoderamento epistêmico, de uma desvantagem cognitiva imposta pelo sistema social no qual eles estão inseridos. Desse modo, as soluções para opressões desse tipo precisariam passar pela redistribuição desse poder epistêmico; pela redistribuição das vantagens asseguradas por posições de poder social, político e econômico, que fazem com que membros de

determinados grupos sejam reconhecidos como competentes em executar tarefas epistêmicas enquanto outros são vistos como incapazes de executar tais tarefas. Uma maneira de fazer essa redistribuição, segundo Dotson, é através de campanhas educativas sobre avaliações ineficientes de crédito motivadas por preconceitos de identidade, por exemplo (DOTSON, 2014, p. 126). Ou, como Charles Mills (1997) sugere, pela redistribuição de credibilidade testemunhal de forma mais eficaz, através de projetos de reforma cognitiva, que podem envolver testes de vieses implícitos e explícitos a grupos que, costumeiramente, estão envolvidos em situações de opressão epistêmica testemunhal, como é o caso de membros de júris ou policiais, que podem exercitar sua consciência acerca do risco de associações inadequadas entre identidades sociais e credibilidade.

Independentemente do grau de eficácia das estratégias propostas acima, uma coisa deve ficar clara: elas estão, pelo menos à primeira vista, restritas a exclusões ou injustiças epistêmicas de primeira ordem, que expressam localmente um abismo entre normas que deveriam reger nossas práticas e as práticas em si. Quando confrontados com exclusões epistêmicas persistentes que envolvem mais do que esse abismo normativo, as autoras sugerem que precisamos pensar em soluções mais amplas. Na seção seguinte, tratarei de uma opressão desse tipo e do tipo de resposta que ela parece demandar.

## **2. Injustiça hermenêutica**

O segundo tipo de injustiça epistêmica tratado por Fricker diz respeito a uma exclusão que não demanda que, no ato de testemunhar, a pessoa que ouve o que está sendo informado mantenha algum preconceito de identidade contra a pessoa que transmite a informação. A *injustiça hermenêutica* é, segundo a autora, a injustiça de ter alguma área significativa de sua experiência social obscurecida do entendimento coletivo, devido a um

preconceito estrutural de identidade presente nas ferramentas hermenêuticas coletivas (FRICKER, 2007, p. 146). A palavra-chave aqui é ‘estrutural’. Enquanto se admite que uma injustiça testemunhal expresse apenas preconceitos de identidade locais e transacionais, no sentido em que é possível que apenas o interlocutor seja o causador da injustiça, a injustiça hermenêutica demanda a existência de ferramentas epistêmicas discriminatórias em um nível mais amplo, estrutural. À medida que alguns grupos são relegados à posse de uma habilidade assimétrica de afetar a maneira que uma sociedade entende o mundo (DOTSON, 2012, 29), trocas testemunhais cotidianas envolvendo esses grupos serão comumente marcadas por uma deficiência estrutural dos membros desse grupo em sua capacidade de tornar suas experiências sociais inteligíveis, para si e para os outros.

Gaile Pohlhaus (2012, p. 718) sugere que nossa prática epistêmica cotidiana demanda ferramentas que vão desde a linguagem para formular proposições e conceitos para compreender experiências, até “procedimentos para lidar como o mundo e padrões para julgar explicações particulares da experiência”. Quando há um desnivelamento no acesso a essas ferramentas por determinados grupos, devido a preconceitos estruturais de identidades, ou seja, preconceitos pervasivos socialmente estruturados, temos como resultado um conjunto preconceituoso de ferramentas hermenêuticas coletivas. Essas ferramentas são, por sua vez, responsáveis por interpretações enviesadas das experiências de grupos marginalizados, dada a participação desigual que eles têm na produção e revisão dessas ferramentas, quando comparada à participação que grupos socialmente poderosos possuem nessa atividade (BAILEY, 2014, p. 64). Assim, uma injustiça hermenêutica ocorre quando

[G]rupos socialmente poderosos colonizam a estrutura conceitual de um campo de conhecimento. Ou seja, [quando] eles atribuem sentido a fenômenos de maneira que reflita seus entendimentos e suas experiências do mundo, deixando o restante das pessoas em

uma situação desconfortável de ter que trabalhar com o vocabulário conceitual que eles criaram. (BAILEY, 2014, p. 64)

Segundo Dotson, injustiças hermenêuticas podem ser entendidas como opressões epistêmicas à medida que a incapacidade de comunicar uma grande parte de sua experiência impacta na habilidade de algumas pessoas de produzir conhecimento, dado que os recursos epistêmicos disponíveis não são suficientes ou adequados para transmitir de forma inteligível itens de conhecimento potenciais. Para ela, sistemas epistêmicos<sup>8</sup> tendem a ser bem-sucedidos em conservar recursos epistêmicos dominantes através de uma resistência à mudança. Por isso, as lacunas interpretativas das exclusões hermenêuticas podem continuar existindo de forma indefinida, a não ser que aconteçam mudanças significativas em algumas estruturas conceituais desses sistemas epistêmicos (DOTSON, 2014, p. 128).

O exemplo central que Fricker usa para descrever esse tipo de injustiça está na história por trás do uso do termo ‘assédio sexual’. Ela comenta que, antes da década de 1970, nos EUA, havia uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos no que diz respeito à capacidade de explicar e descrever apropriadamente experiências sociais que hoje chamamos de assédio sexual. Antes do termo ser inventado, tanto as vítimas quanto a comunidade como um todo estavam em uma situação de “escuridão” hermenêutica (FRICKER, 2007, p. 149) causada pela limitação das ferramentas disponíveis para explicar essas experiências. No entanto, apenas as vítimas dos assédios eram também vítimas de injustiça epistêmica do tipo hermenêutica. Para Fricker, isso é explicado pelo fato de que, nesses cenários, agentes epistêmicos estão limitados em suas habilidades de entender e expressar suas experiências por conta de preconceitos de identidade estruturalmente estabelecidos de modo a obscurecer áreas significativas dessas experiências. De acordo com sua posição,

---

<sup>8</sup> Em um sentido que ficará claro mais à frente.

os entendimentos compartilhados do mundo social tendem a refletir as perspectivas de grupos socialmente poderosos, fazendo com que, em relações desiguais de poder, essas perspectivas possam causar impactos significativos na maneira em que se distribuem as ferramentas epistêmicas necessárias para que as pessoas façam sentido de suas experiências (FRICKER, 2007, p. 163). Além disso, o que faz das vítimas de assédio vítimas também da injustiça hermenêutica é o fato de que, segundo Fricker, pessoas nessa situação sofrem um dano epistêmico que nenhuma outra parte envolvida sofre, que é o dano da *marginalização hermenêutica*. Essas pessoas, afirma, são vítimas de uma configuração social desenhada especificamente para manter suas experiências obscurecidas. O preconceito de identidade estrutural que afetava as mulheres na sociedade norte-americana dos anos de 1970, e que ainda as afeta até hoje, é expresso pelas relações machistas de poder responsáveis pela manutenção das mulheres nesta situação de marginalização, uma situação de participação hermenêutica desigual. Nesse cenário, elas não só não contribuem igualitariamente para a produção dos recursos hermenêuticos – tendo algumas de suas experiências sociais relegadas à explicação que homens fazem delas – mas também enfrentam limitações em sua capacidade de interpretar individualmente essas experiências e de fazer o trabalho epistêmico de comunicá-las inteligivelmente.

Diferentemente do que acontece com injustiças testemunhais, entretanto, uma injustiça hermenêutica não demanda que, por conta de um preconceito de identidade qualquer, se ignore ou desconsidere o testemunho de alguém, através da falha em reconhecer a autoridade racional que essa pessoa possui no assunto em questão. O poder identitário que causa a injustiça hermenêutica opera de maneira diferente. Ele estaria, segundo a autora, em um nível essencialmente estrutural, no sentido de que não há um só culpado em casos de injustiça hermenêutica. Podemos pensar, por exemplo, em uma situação em que uma vítima de assédio sexual tenta, sem sucesso, expressar sua experiência para alguém que não



mantém qualquer estereótipo negativo de identidade sobre essa pessoa. Ainda que não haja, no momento da transação epistêmica, qualquer julgamento inadequado de credibilidade, a injustiça ainda pode estar sendo perpetrada. O ponto aqui é que, mesmo estando isentos de responsabilização enquanto agentes individuais, as pessoas envolvidas na transação epistêmica estão inseridas em uma estrutura social que é responsável por marginalizar membros de determinados grupos.

A injustiça hermenêutica é, então, a injustiça de ter uma área significativa de sua experiência social obscurecida do entendimento coletivo devido a um preconceito estrutural de identidade presente nos recursos hermenêuticos coletivos (FRICKER, 2007, p. 155). O que aproxima então os dois tipos de injustiça, segundo Fricker, é esse caráter discriminatório, originado em um preconceito que afeta pessoas por conta de seu pertencimento a grupos socialmente em desvantagem. Segundo Dotson, o que aproxima os dois é que ambos são instâncias particulares de opressões epistêmicas – instâncias de violações persistentes da agência epistêmica de alguns indivíduos, opressões que podem ser traduzidas como manifestações epistêmicas das limitações e dos problemas estruturais dos sistemas sociais.

Como apontei acima, mudanças de primeira ordem são desse tipo porque envolvem basicamente a aceitação das estruturas normativas e conceituais da nossa prática epistêmica, e um conseqüente realinhamento da nossa prática a essas estruturas. Preservam-se assim as regras de avaliação testemunhal, eliminam-se os estereótipos negativos de identidade e elimina-se a opressão epistêmica de primeira ordem da injustiça testemunhal. Como vimos, entretanto, a injustiça hermenêutica envolve questões mais amplas do que o mero descompasso entre normas e práticas epistêmicas: ela envolve lacunas significativas dentro das estruturas sociais, lacunas essas que não podem ser preenchidas apenas por uma atenção, por parte do ouvinte, aos seus próprios vieses cognitivos – porque, afinal, talvez ele não esteja de posse de um viés que explique a falha comunicativa em questão.

O que uma estratégia de solução para as injustiças hermenêuticas demanda, segundo Fricker, é a *virtude da justiça hermenêutica*. Esta envolveria uma sensibilidade a casos nos quais a ininteligibilidade comunicativa de alguém se deve a uma dificuldade objetiva e não a uma incapacidade subjetiva intrínseca a essa pessoa. Um ouvinte hermenêuticamente virtuoso deveria, de acordo com ela, estar consciente das injustiças interpretativas que impedem que esforços comunicativos sejam bem-sucedidos, compensando assim seu julgamento de credibilidade com essa consideração e criando um ambiente hermenêutico mais inclusivo.

Para Dotson, a estratégia de neutralização e solução de opressões epistêmicas de segunda ordem, como a injustiça hermenêutica, envolve ações ainda mais amplas do que aquelas que Fricker parece defender. Segundo ela, se quisermos ser hermenêuticamente justos em cenários nos quais há grupos marginalizados, precisamos de mudanças conscientes na nossa estrutura conceitual – uma “revolução conceitual” (DOTSON, 2012, p. 32). Para ela, opressões de segunda ordem são subprodutos da construção de identidades em situação de desvantagem epistêmica. Tais opressões são produzidas por exclusões sociopolíticas que fazem com que alguns grupos tenham suas experiências iluminadas ao mesmo tempo em que outros grupos têm suas experiências obscurecidas. Nesse caso, membros de ambos os grupos permaneceriam em uma situação de ignorância quanto a essas experiências obscurecidas.

Uma mudança nesse cenário passaria necessariamente pela mudança nas estruturas que geram nossos entendimentos compartilhados<sup>9</sup>. Elas podem ser expressas tanto em termos da revisão de nossos critérios de credibilidade para julgar falantes nas

---

<sup>9</sup> Como Bailey sugere, por exemplo, enquanto a sociedade mantiver, como parte dos seus recursos hermenêuticos para entender a violência sexual, mitos sobre esse tipo de violência, como, por exemplo, mitos que colocam a culpa da violência sofrida nas próprias mulheres, muitas dessas experiências continuarão obscurecidas, sendo compreendidas de forma inadequada tanto por muitas das vítimas quanto por uma parcela significativa da sociedade (BAILEY, 2014, p. 65).

nossas trocas epistêmicas, quanto pela criação de novos vocabulários com a participação ativa das pessoas envolvidas nas experiências que eles expressam. Além de outras medidas de readequação das nossas estruturas conceituais e de uma sensibilidade à influência que estruturas sociopolíticas e poderes identitários podem exercer na capacidade comunicativa de algumas pessoas. Em suma, o que se espera dessas mudanças, segundo Dotson, é que se revisem as práticas epistêmicas e sua adequação às normas do sistema epistêmico em questão, e que se revisem também as próprias estruturas conceituais desse sistema<sup>10</sup>. O que não se espera dessas mudanças, tanto do ponto de vista de Fricker quanto do de Dotson, é um questionamento do próprio sistema epistêmico. Para Dotson, esse questionamento está reservado para uma mudança de terceira ordem, que pretende ser uma estratégia de solução contra um tipo de opressão epistêmica que, segundo ela, Fricker ignorou, mas que representa uma ameaça significativa à agência de algumas pessoas. É dessa opressão de terceira ordem que tratarei em seguida.

### **3. Injustiça contributiva**

Até então, discutimos tipos de injustiças epistêmicas persistentes identificadas como exclusões motivadas por preconceitos de identidade que geram um abismo entre uma prática de troca testemunhal e as normas de um sistema epistêmico, ou por marginalizações estruturais que geram inabilidades por parte de alguns grupos de expressarem adequadamente suas experiências sociais, devido a lacunas conceituais no conjunto de recursos hermenêuticos deste sistema. No entanto, Dotson sugere que há um terceiro nível de opressão epistêmica que foi ignorado por Fricker e que aponta para uma deficiência da proposta de justiça epistêmica que Fricker apresenta. Para Dotson, ao estabelecer as injustiças epistêmicas como instâncias de exclusões dentro de recursos

---

<sup>10</sup> Em um sentido que será tratado mais à frente.

hermenêuticos definidos e de violações de normas pré-estabelecidas, Fricker parte do pressuposto de que há apenas um conjunto de recursos hermenêuticos e apenas um conjunto dessas normas. Em outras palavras, ela estaria pressupondo que há apenas um *sistema epistêmico*, do qual somos todos igualmente dependentes, e dentro do qual todas as exclusões acontecem. Dotson pensa que essa é uma leitura falha do horizonte epistêmico e que uma suposição desse tipo falha em levar em consideração *epistemologias alternativas*, ajudando a promover um tipo peculiar de opressão epistêmica: a *injustiça contributiva* (DOTSON, 2012, p. 33).

Uma injustiça contributiva seria uma recusa intencional de reconhecer que há sistemas epistêmicos e recursos hermenêuticos alternativos, o que impediria que agentes epistêmicos adquirissem as ferramentas necessárias para conhecer partes completas do mundo. Tal recusa, Dotson sugere, deve-se a uma ignorância situada motivada por posições sociais e epistêmicas de poder; algo que, como ela parece apontar, acomete a própria proposta de Fricker (DOTSON, 2012, p. 33). Bailey concorda com Dotson e defende que Fricker articula muito bem as maneiras pelas quais agências epistêmicas podem ser comprometidas dentro de um sistema epistêmico, mas não confronta o próprio sistema e sua resistência profunda a mudanças. Fricker estaria preocupada em tratar apenas de casos de exclusões epistêmicas que são redutíveis sociopoliticamente, mas sem oferecer um tratamento de como sistemas epistêmicos, por conta de sua resiliência, impedem não só que mudanças significativas ocorram dentro dele como também fazem com que se ignore confiavelmente a existência de outros sistemas epistêmicos e outros recursos hermenêuticos. Trata-se de uma ignorância acerca de outros sistemas que não são regidos pelas mesmas normas e hábitos de cognição, e que não são compostos pelas mesmas ferramentas interpretativas (BAILEY, 2014, p. 65). Um sistema epistêmico, para Dotson, se refere

[A]os nossos modos epistêmicos de vida em geral. Ele inclui imaginários sociais operativos instituídos, hábitos de cognição,

atitudes para com conhecedores e/ou quaisquer sensibilidades relevantes que encorajem ou dificultem a produção de conhecimento. Um sistema epistemológico é um conceito holístico que se refere a todas as condições para a possibilidade de produção e posse de conhecimento. Como tais, sistemas epistemológicos são altamente resilientes. (DOTSON, 2014, p. 121)

Por “resiliente”, entenda um sistema que dificilmente redefine suas estruturas conceituais e suas normas; ou, de acordo com Dotson, um sistema cuja *magnitude de perturbação* que pode ser absorvida antes que o sistema faça essa redefinição é altíssima. Mas isso não é necessariamente uma coisa ruim. Nós precisamos e queremos que nossos sistemas epistêmicos sejam resilientes. Essa é uma característica desejável pois, dado que nos apoiamos em tais sistemas para conhecer o mundo, a sua estabilidade é um fator importante para que nosso conhecimento seja mantido e possa ser transmitido. No entanto, essa mesma estabilidade pode, segundo Dotson, nos levar a ter hábitos epistêmicos condenáveis. Pense, por exemplo, em um caso no qual alguém tenta testemunhar algo verdadeiro que parece impossível do ponto de vista de um sistema epistêmico específico em operação, devido aos recursos disponíveis nesse sistema. Casos de choque cultural são exemplares nesse sentido (DOTSON, 2014, p. 133). Imagine um cenário no qual alguma pessoa ligada a uma cultura tradicional (nativa ou indígena, por exemplo) testemunha verdadeiramente sobre a cura para uma enfermidade, tendo sua informação desacreditada de saída em meios não tradicionais (no sentido acima). Rejeições e descréditos desse tipo podem ser frutos de uma resistência dos recursos de um sistema epistêmico em absorver discursos desafiadores vindos daquilo que está à margem do que é convencionalmente aceito. Se esse for o caso, essa seria uma situação de injustiça contributiva, de rejeição da possibilidade de outros recursos epistêmicos e até de outros sistemas epistêmicos, impedindo que pessoas associadas a esses outros recursos participem apropriadamente da troca epistêmica cotidiana – troca essa que demandaria uma flexibilização dos sistemas epistêmicos altamente

resilientes. Isso não significa, entretanto, como acontece com injustiças hermenêuticas persistentes, que a pessoa injustiçada não pode fazer sentido de suas próprias experiências ou conhecer aquilo que está de acordo com as normas epistêmicas vigentes. Seu injustiçamento não se dá pela falta de conhecimento daquilo que está sendo informado, ou por qualquer dificuldade em articular suas experiências. Mas se dá basicamente pela impossibilidade de ela ser reconhecida como um par epistêmico, como alguém que pode contribuir em pé de igualdade para a produção, manutenção e disseminação de conhecimento. No entanto, diferentemente do que acontece em casos de injustiça testemunhal, essa impossibilidade não é fruto de um descompasso entre práticas de conhecimento e normas que regulam essas práticas dentro de um sistema. Ela é fruto de uma recusa em reconhecer que i) há lacunas na nossa ferramentaria epistêmica que nos impedem de perceber que ii) esta ferramentaria não é a única disponível, que aquilo que Dotson chamou de “modos epistêmicos de vida” podem ser múltiplos.

Mais uma vez, a estratégia necessária para neutralizar e eliminar esse tipo de opressão passa pelo entendimento da ordem de mudança que tal opressão exige por parte de agentes epistemicamente poderosos. Segundo Dotson, essa opressão epistêmica é uma opressão de terceira ordem, pois demanda mudanças de terceira ordem para que ela possa ser neutralizada. Mudanças de terceira ordem são mudanças que não só demandam uma adequação da nossa prática epistêmica às normas do sistema (primeira ordem) e um reconhecimento das limitações sociopolíticas dos recursos hermenêuticos compartilhados (segunda ordem), mas demandam principalmente que interlocutores estejam cientes de que: pode haver conjuntos diferentes de recursos hermenêuticos e sistemas epistêmicos disponíveis, e que eles podem não ser apropriadamente compreendidos pelas ferramentas do seu próprio sistema. É preciso, segundo ela, que pessoas que perpetuam opressões epistêmicas desse tipo deem um passo para trás e reconheçam que seus sistemas epistêmicos podem estar preservando

e legitimando recursos interpretativos inadequados para entender partes do mundo. Com esse movimento, espera-se que essas pessoas se afastem desses recursos ou mudem esses recursos de maneira a adequá-los a essas experiências (DOTSON, 2014, p. 133).

Para Dotson, uma das dificuldades na estratégia acima é que ela parece demandar um tipo de *metainvestigação* que faz com que a revisão dos recursos epistêmicos e da estabilidade do sistema precise acontecer tendo como pano de fundo os próprios recursos, inseridos no próprio sistema. Isso faz com que o mero reconhecimento da opressão seja dificultado, dado que a resiliência do sistema epistêmico apontará para sua normalidade e não para qualquer falha inerente a ele (DOTSON, 2014, p. 133). Uma maneira de tentar remediar isso, segundo ela, consiste no envolvimento das mudanças de primeira e segunda ordem, mas de um modo mais radical. Por exemplo, uma mudança de terceira ordem pode demandar não só uma reflexão sobre possíveis vieses presentes nos julgamentos de credibilidade, mas uma atribuição compensatória de credibilidade a discursos marginais, oferecendo mais credibilidade do que as normas regentes exigem. Além disso, ela pode demandar também uma abertura a revoluções conceituais radicais, que não só reconhecem que podem existir lacunas no entendimento coletivo de experiências, mas que colocam em questão todos os recursos interpretativos disponíveis. Penso que essa seria uma estratégia preocupada em compensar a *subagência* de alguém por uma atribuição temporária e compensatória de *superagência*, de modo que estruturas historicamente preconceituosas sejam devidamente neutralizadas<sup>11</sup>. Penso ainda que poderia haver uma teoria radical da justiça epistêmica centrada nos dois primeiros tipos de injustiça que

---

<sup>11</sup> Há possíveis problemas em uma proposta de revolução conceitual desse tipo. Por exemplo, é possível que práticas de atribuição de superagência não sejam comuns justamente porque elas podem ser contraproducentes para a aquisição de conhecimento. Há ainda a questão de saber em que nível do trabalho epistêmico essas práticas devem ocorrer, se no nível individual ou no nível estrutural. Penso, particularmente, que poderíamos oferecer um tratamento complementar desse conceito e de sua atribuição em ambos os níveis. Não tentarei desenvolver esse tratamento no presente trabalho, mas agradeço ao editor por apontar essas questões em aberto.

tem como caminho inicial revoluções normativas e conceituais desse tipo. No entanto, não perseguirei essa linha de argumentação aqui.

O que faz com que essa opressão epistêmica seja diferente das outras opressões tratadas anteriormente é que, ainda que ela também envolva fatores sociopolíticos e de poder epistêmico, ela é determinada principalmente pelas resiliências dos sistemas epistêmicos, que promovem a inércia e a manutenção das estruturas preconceituosas que conduzem parte do trabalho epistêmico. As pessoas que são vítimas dessas opressões têm plena consciência das suas experiências particulares, percebem adequadamente seu mundo social, mas as pessoas epistemicamente opressoras não têm uma visão ampla o suficiente do horizonte epistêmico para reconhecer que essas experiências e essas percepções são possíveis. Para Dotson, a proposta de Fricker tem uma visão estreita das injustiças epistêmicas, que falha em reconhecer a existência de epistemologias alternativas, de sistemas epistêmicos não dominantes, e ignora o fato de que essas injustiças ocorrem com muita frequência fora de sistemas epistêmicos únicos e fechados, o que acaba perpetuando injustiças contributivas (DOTSON, 2012, p. 39).

### **Considerações finais**

Minha proposta consistiu, primeiro, em apresentar as diferentes maneiras que Fricker e Dotson entendem tanto as limitações sociais da agência epistêmica quanto as possíveis estratégias de solução contra elas. De um lado, Fricker entendeu essas limitações em termos de injustiças epistêmicas, que podem assumir um caráter sistemático. De outro, Dotson partiu do princípio de que essas injustiças são persistentes, e o fato de elas serem pervasivas na vida epistêmica desses agentes faz com que elas possam ser entendidas como opressões epistêmicas. Essa distinção sutil fez com que as propostas de solução para tais mazelas do trabalho intelectual assumissem uma forma mais estreita na proposta de Fricker e uma forma mais ampla da leitura que Dotson fez dessa proposta.



Por fim, apresentei uma maneira mais significativa através da qual a abordagem de Dotson se diferencia da de Fricker, a partir da ideia de que há um terceiro tipo de opressão epistêmica que não só é ignorado por Fricker, mas cuja ignorância é intrínseca aos comprometimentos epistêmicos que ela assume em sua teoria da justiça epistêmica. Para Dotson, ainda que Fricker esteja certa na maior parte do seu tratamento de como injustiças epistêmicas acontecem e podem ser solucionadas, é preciso que esse conceito seja expandido de modo a incluir epistemologias alternativas e contradiscursos estruturalmente invisibilizados por muitas das nossas práticas epistêmicas, que estão inseridas em sistemas epistêmicos pouco versáteis, e pela maneira que Fricker articula sua posição.

A ideia geral de ambos os projetos de articulação das limitações sociais da agência epistêmica é conceber de que maneira podemos tornar nossas práticas epistêmicas mais eficazes através de esforços de justiça epistêmica, de uma avaliação social da maneira como interagimos epistemicamente com outras pessoas e das correções que precisamos fazer nessas interações. O que eu tentei apresentar aqui foram alguns dos passos iniciais nessa direção.<sup>12</sup>

## Referências bibliográficas

- BAILEY, A. “The Unlevel Knowing Field: An Engagement with Kristie Dotson's Third-Order Epistemic Oppression”. In: *Social Epistemology Review and Reply Collective*, n. 10, v. 3, p. 62-68, 2014.
- BROWNSTEIN, M. “Implicit Bias” In: ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/implicit-bias/>> Acesso em: 30 de abril de 2017.

---

<sup>12</sup> Agradeço imensamente aos editores e revisores por sugestões, críticas e pedidos de esclarecimento. Suas intervenções ajudaram a tornar o texto mais claro e as ideias contidas nele mais bem desenhadas. Uma versão desse trabalho foi apresentada no XVII Encontro Nacional da ANPOF, em outubro de 2016, na Universidade Federal de Sergipe. Agradeço ao público presente na ocasião por acusar alguns pontos frágeis ou poucos claros na maneira em que apresentei as propostas. Espero que esta versão final seja capaz de evitar tais problemas.

- DOTSON, K. "A cautionary tale: On limiting epistemic oppression". *Frontiers: A Journal of Women Studies*, v. 33, n. 1, p. 24-47, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Conceptualizing epistemic oppression". *Social Epistemology*, v. 28, n. 2, p. 115-138, 2014.
- FRICKER, M. "Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology". *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 98, n. 2, p. 159-177, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press, 2007.
- GOLDBERG, Sanford. "A Proposed Research Program for Social Epistemology". In: REIDER, P. J. (Ed). *Social Epistemology and Epistemic Agency: Decentralizing Epistemic Agency*. Rowman & Littlefield International, 2016. P. 3-20.
- KENYON, T. "The informational richness of testimonial contexts". *The Philosophical Quarterly*, v. 63, n. 250, p. 58-80, 2013.
- LACKEY, J. "Knowledge and credit". *Philosophical Studies*, v. 142, n. 1, p. 27-42, 2009.
- LIST, C.; PETTIT, P. *Group agency: The possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford University Press, 2011.
- MCKINNON, R. "Epistemic Injustice". *Philosophy Compass*, v. 11, n. 8, p. 437- 446, 2016.
- MILLS, C. W. *The racial contract*. Cornell University Press, 1997.
- POHLHAUS, G. "Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance". *Hypatia*, v. 27, n. 4, p. 715-735, 2012.
- WILLIAMS, P. J. *The alchemy of race and rights*. Harvard University Press, 1991.