

Grupos podem ter conhecimento?

Can groups have knowledge?

Delvair Moreira
Universidade Estadual do Norte do Paraná

Resumo

Neste trabalho eu pretendo defender que grupos podem ter conhecimento explorando uma solução agnóstica para o debate entre crente e rejeicionistas. Uma forma comum de argumentar que grupos podem ter conhecimento é argumentando que algumas atitudes doxásticas instanciadas por grupos não podem ser reduzidas a soma das atitudes individuais dos membros que compõem o grupo e, assim, deveriam ser tratadas como uma propriedade do grupo e não dos indivíduos. Crentes, defendem que tais atitudes são crenças coletivas e, desta forma, podem constituir conhecimento. Rejeicionistas, por outro lado, argumentam que atitudes doxásticas exibidas por grupos são aceitações coletivas. Como conhecimento é tipicamente analisado em termos de crença verdadeira justificada, se rejeicionistas estiverem corretos, então grupos não seriam capazes de conhecimento. A solução agnóstica consiste em argumentar que, sejam atitudes doxásticas coletivas crenças ou aceitações, estas podem exibir o elemento epistêmico essencial para análise do conhecimento e, portanto, grupos podem ter conhecimento coletivo.

Palavras-chave

Epistemologia social. Conhecimento coletivo. Crença de grupos.

Abstract

In this paper I argue that groups can have knowledge putting forward an agnostic solution to the debate between believers and rejectionists. A common reason for the thesis that groups can have knowledge is the supposed irreducibility of some group's doxastic attitudes to the total amount of individual attitudes of its members. So, they should be treated as a propriety of the group rather than a property of the individuals. Believers maintain that such doxastic attitudes are collective beliefs, and thus can constitute knowledge. By the other hand, rejectionists maintain that the doxastic attitudes held by groups are collective acceptances. As knowledge is standardly analysed in terms of justified true belief, according to rejectionists groups are incapable of knowledge. The agnostic solution consists in arguing that, whether collective beliefs or acceptances, such doxastic attitudes can exhibit the essential epistemic element necessary to knowledge and, therefore, groups can have collective knowledge.

Key-words

Social epistemology. Collective knowledge. Group beliefs.

Considere as seguintes atribuições de conhecimento e atitudes doxásticas: “os novos relatórios divulgados hoje destacam que a NASA *sabia* que em quatro voos espaciais, desde 1983, o isolante se tinha soltado na parte dos tanques de combustível”¹; “uma equipe de cientistas *acredita* ter detectado, entre os dados enviados pelo observatório espacial Kepler, um planeta localizado a 2,8 mil anos-luz da Terra”²; “o governo brasileiro *sabia* oficialmente

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

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

30 anos atrás da morte do desaparecido político Ruy Carlos Vieira Berbert³. Em todos os casos o sujeito de conhecimento, ou sujeito de crença, não é um indivíduo e sim uma entidade coletiva. Mas o que significa dizer que um grupo, digamos, sabe que *p*? A questão se torna ainda mais enigmática se levarmos em conta a concepção tradicional de que conhecimento implica em, pelo menos, crença verdadeira justificada. Afinal, entidades coletivas como grupos de pesquisa e instituições não parecem ser, em princípio, entidades que têm mentes e, portanto, não parecem ser entidades que têm crenças. Este problema pode ser formulado com maior precisão através desse conjunto inconsistente de afirmações plausíveis (cf. HAKLI, 2007):

- (1) – Conhecimento implica crença
- (2) – Grupos não podem ter crença
- (3) – Grupos têm conhecimento

Desta forma, o debate acerca do conhecimento coletivo envolve tentativas de demonstrar que uma dessas proposições é falsa ou demonstrar que a inconsistência é aparente. Neste trabalho eu explorarei uma resposta do segundo tipo. Ou seja, irei argumentar que a inconsistência entre (1)-(3) é aparente. Mas antes de fazê-lo irei sumarizar o debate acerca do conhecimento coletivo em geral e explorarei, em particular, o debate sobre a verdade de (2), só então estarei apto a argumentar que não precisamos nos comprometer com a negação de (2) ou (1) a fim de defender a verdade de (3).

Antes de mais nada podemos nos perguntar que razões temos para pensar que grupos podem ter conhecimento ou atitudes doxásticas como crenças. Afinal, como alguém poderia argumentar, as atribuições de conhecimento a grupos podem ser metafóricas ou uma forma indireta de atribuir conhecimento a uma parte (talvez a maioria) dos membros integrantes do grupo em questão. Se essa linha argumentativa estiver correta (2) e (3) são falsas e isso resolveria a inconsistência das afirmações (1)-(3). Tollefsen (2002) argumenta que temos boas razões para pensar que atribuições de conhecimento, e outros estados intencionais a grupos não são metafóricas. Primeiro, considere a nossa prática de atribuir responsabilidade a grupos como organizações e corporações. Por exemplo, a responsabilidade legal da Samarco pelo rompimento da barragem de Mariana. Atribuir responsabilidade a uma organização parece pressupor que essas têm estados intencionais e crenças (que são componentes

3 - Documentos Revelados: <http://www.documentosrevelados.com.br/repressao/relatorio-docentro-de-informacoes-do-exercito-revela-que-o-governo-sabia-da-morte-de-desaparecidospoliticos/> Acessado em 02/06/2016

das ações pelas quais a organização é responsabilizada). Além disso, a Samarco só pode ser responsabilizada, do ponto de vista moral, se *soubesse* dos riscos de sua atividade. Dificilmente alguém pensaria que a Samarco é apenas metaforicamente responsável pelo desastre ambiental em Mariana. Isso sugere que atribuições de conhecimento e atitudes doxásticas a grupos são *prima facie* não-metafóricas. Segundo, atribuições de outros estados intencionais a grupos têm grande poder explicativo. Algumas teorias, como a teoria dos jogos, empregam o uso de intenções coletivas (ou pelo menos pressupõe o conceito) e tem grande poder de previsão (cf. TOLLEFSEN, 2002). Teorias sociológicas também fazem uso da noção de intencionalidade coletiva para explicar fenômenos sociais. Evidentemente, isso não é o bastante para afirmar que essas atribuições de estados intencionais são literais, mas fornece mais uma evidência para não tratarmos crenças coletivas como meras ficções. Pelo menos não antes de considerarmos outras alternativas.

Vejam agora a tese de que atribuições de conhecimento e crenças a grupos são uma maneira indireta de se referir a maioria dos membros do grupo. Para fins didáticos eu irei me focar em casos de crenças, uma vez que esse é o componente mais problemático do conhecimento coletivo. Desta forma, vamos ponderar se atribuir crenças a grupos é apenas uma maneira indireta de se atribuir crença à maioria dos membros do grupo. Essa tese é chamada na literatura de “visão somatória de crenças coletivas⁴” que podemos explicitar da seguinte forma: um grupo G acredita que p se, e somente se, a maioria dos membros de G acredita que p . Contra a visão somatória de crenças coletivas Margaret Gilbert (1987, 1989, 2004) tem oferecido contraexemplos convincentes tanto quando a necessidade quanto a suficiência de tal requerimento para que seja o caso de haver um grupo que saiba ou acredite que p . Quanto a suficiência, o fato de a maioria de uma coletividade acreditar que p não garante que essa coletividade forme um grupo uma vez que crenças coletivas nesse sentido existem em outras coletividades que não trataríamos como grupos. Por exemplo, é plausível que a maioria das pessoas maiores de 18 anos acredita que se colocar a mão no fogo irá se queimar. Mas não parece ser o caso que haja aqui um grupo que acredita que se colocar a mão no fogo irá se queimar.

No entanto, os contraexemplos mais fortes contra a visão somatória são aqueles que mostram que não é necessário que a maioria de um grupo acredite que p a fim de que o grupo acredite que p . Por exemplo, imagine um Comitê de três professores formado para selecionar um candidato ao novo cargo de professor do Departamento de Filosofia (cf. MATHIESEN, 2011). Os professores membros do Comitê têm de selecionar o melhor candidato com base numa série de especificações determinadas pelo departamento. Após seguir os

⁴ - Eu irei usar tanto a expressão “crença coletiva” quanto “visões coletivas” para me referir às atitudes doxásticas instanciadas a grupos

procedimentos, dois dos membros do Comitê *pessoalmente* não acreditam que, digamos, Jones seja o melhor candidato. Porém, com base nas especificações do departamento e nas evidências coletivamente aceitas, Jones é considerado o melhor candidato pelo Comitê. Podemos dizer que o comitê acredita que Jones é o melhor candidato ainda que a maioria dos membros não acredite pessoalmente nisso.

A partir de casos como o do Comitê, Gilbert defende uma visão não-somatória de crenças coletivas. Nesta concepção a crença coletiva é formada através de um compromisso que os membros formam em adotar certa proposição como a visão do grupo. Esse tipo de concepção de crença coletiva é embasada pela Tese da Divergência, tese segundo a qual atitudes doxásticas de grupos podem divergir da soma das atitudes doxásticas individuais e, portanto, a atitude doxástica de um grupo deve ser tratada como uma propriedade do grupo enquanto uma entidade coletiva. Gilbert sugere que a atitude doxástica divergente instanciada por grupos são crenças genuínas, ou seja, são crenças no mesmo sentido de crenças individuais. No entanto, mesmo entre filósofos que aceitam a Tese da Divergência não há consenso sobre se as atitudes doxásticas que os grupos instanciam sejam de fatos crenças. Tem sido argumentado que análises como as de Gilbert mostram que grupos não têm crenças coletivas mas aceitações coletivas (MEIJERS, 2002, 2003; WRAY, 2001). Para compreender essa objeção, considere a seguinte situação: suponha que eu esteja numa aula de epistemologia ensinando sobre o problema do ceticismo. Ao apresentar o Argumento do Gênio Maligno eu ofereço aos alunos a hipótese cética de todos estarem sendo enganados acerca de suas experiências sobre os objetos do mundo externo. Evidentemente, eu não acredito que a hipótese cética seja verdadeira. Provavelmente meus alunos também não acreditarão. No entanto, para fins didáticos ou, no jargão filosófico, para fins de argumento, *aceitamos* a hipótese cética. O conceito de “aceitação” pode ser caracterizado como uma atitude doxástica com relação a uma proposição p , mas com pelo menos duas diferenças *aparentes* em relação a crenças. Primeiro, aceitações estão sob controle da vontade, enquanto crenças estão sob controle de evidências. Ou seja, eu posso escolher ou não aceitar a hipótese cética do gênio maligno, mas não posso escolher rejeitar a crença no mundo externo dado a evidência de meus sentidos de que há um mundo externo. Segundo, enquanto crenças objetivam a verdade aceitações tipicamente são associadas a algum tipo de utilidade ou fim pragmático. A nível intuitivo isso pode ser entendido considerando que só acreditamos em uma proposição p porque consideramos que p é o caso. No entanto, podemos aceitar p mesmo quando não consideramos que p é o caso. Como vimos no exemplo do Comitê, a posição de que Jones é o melhor candidato parece tanto estar sobre o controle voluntário dos membros quanto parecem ser motivadas por um fim pragmático, isto é, efetivar a contratação. De fato, qualquer crença coletiva parece ser, em última instância, uma aceitação

coletiva, pois é formada a partir de uma decisão conjunta dos membros do grupo. Desta forma, ainda que grupos tenham atitudes doxásticas divergentes das atitudes dos membros que compõem o grupo, tais atitudes não seriam crenças. Se isso estiver correto, grupos não podem ter conhecimento.

Isso nos leva ao chamado “debate entre crentes e rejeicionistas”. Segundo crentes (GILBERT, M., 2002; TOLLEFSEN, 2003), as atitudes doxásticas de grupos as quais nos referimos como crenças coletivas são crenças genuínas como as crenças individuais. Então, para um crente, não há diferença conceitual nas atribuições de crença que fazemos quando afirmamos que o presidente acredita que não há grandes riscos de ataques terroristas nas olimpíadas e que o Ministério da Justiça acredita que não há grandes riscos de ataques terroristas nas olimpíadas. Rejeicionistas (MEIJERS, 2003; WRAY, 2001), por outro lado, defendem que crenças coletivas, a despeito de como as chamamos na linguagem comum, são conceitualmente distintas de crenças individuais. Crenças coletivas são, segundo rejeicionistas, aceitações coletivas. O debate entre crentes e rejeicionistas está mais relacionado à ontologia do que à epistemologia, pois trata-se de saber qual é o *status* ontológico das atitudes proposicionais coletivas. Mas a questão se torna epistemicamente relevante porque, se considerarmos visões coletivas como aceitações coletivas, isto *pode* trazer implicações para a análise de conhecimento coletivo. Tradicionalmente, conhecimento é crença verdadeira justificada e, se crenças coletivas não são crenças, o epistemólogo coletivo pode ficar impedido de afirmar que grupos têm conhecimento. Por exemplo, ao comentar a abordagem de sujeito plural de Gilbert, Deborah Tollefsen afirma que:

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

No entanto, não é óbvio que o rejeicionismo implica que grupos não podem ser sujeitos epistêmicos. Apesar de rejeicionistas às vezes sugerirem isso (como veremos quando estudarmos a posição de Wray a seguir), há quem defenda que conhecimento individual

também pode ser aceitação verdadeira justificada (COHEN, 1992), e há quem defenda que conhecimento coletivo seja aceitação coletiva justificada (HAKLI, 2007). Ou seja, ainda que as atitudes doxásticas de grupos sejam aceitações, ainda é possível defender que grupos têm conhecimento negando (1) que conhecimento implica crenças. Mas isso depende de como caracterizamos o conceito de aceitação, pois como veremos, algumas concepções de “aceitação” parecem não ser compatíveis com conhecimento. Além disso, teríamos de abrir mão de uma visão consolidada na epistemologia. Portanto, não é essa estratégia que seguirei aqui. Meu objetivo é demonstrar que grupos podem ter conhecimento sem negar que conhecimento implique em crença e sem ter o compromisso ontológico forte de que grupos têm crenças nos mesmo sentido que indivíduos têm crenças. Para este fim, será útil observarmos o debate crenças-rejeicionistas a fim de compreendermos melhor que está em causa.

O restante deste trabalho está organizado da seguinte maneira. Na seção 2 e 3 apresento os argumentos em favor do rejeicionismo de Wray (2001) e Meijers (2003) respectivamente. Na seção 4, apresento as respostas de Gilbert (2002) ao rejeicionismo. Minhas considerações acerca desses tópicos mostrarão que o debate entre crenças e rejeicionistas não parece ter uma solução óbvia, uma vez que tanto o conceito de “crença” quanto o conceito de “aceitação” não são assuntos de consenso entre os filósofos. Em virtude disso, na seção 5, sugiro uma abordagem agnóstica embasada pelo trabalho de Mathiesen (2006): sejam visões coletivas crenças ou aceitações, nós devemos procurar apenas se elas instanciam características epistemicamente relevantes para a análise do conhecimento. Se eu conseguir demonstrar que as visões de grupos têm as mesmas características epistêmicas das crenças individuais, então essas atitudes podem (se cumpridos outros requisitos) ser consideradas conhecimento.

2 – O rejeicionismo de K. Brad Wray

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

por exemplo, crenças são mantidas ou abandonadas em virtude de evidências e aceitações em virtude de razões que concernem os objetivos do grupo em questão.

O primeiro passo de Wray é distinguir os conceitos de crença e aceitação a partir de características contrastantes. Ele evoca a distinção feita por Van Fraassen (1980) para ressaltar que alguém pode aceitar proposições nas quais não acredita. O caso paradigmático aqui é o já mencionado anteriormente de quando alguém aceita uma proposição para fins de argumento, digamos, quando alguém aceita que p para provar que não- p por redução ao absurdo. Wray também lança mão da distinção, entre crenças e aceitações, feita por Cohen (1989): “aceitar que p é ter ou adotar uma política de considerar, postular, ou presumir que p ” (p. 367); já acerca de crenças, Cohen afirma que “acreditar que p (...) é uma disposição para sentir que é verdade que p ” (p. 368). Por fim, Wray considera a questão da involuntariedade da crença. Tipicamente, crenças não são consideradas como passíveis de controle pela vontade do agente. Por exemplo, eu não posso escolher não acreditar que estou neste momento sentado, defronte ao meu notebook, enquanto escrevo essa tese. Por outro lado, parece possível escolher aceitar que posso estar sendo enganado pelo Gênio Maligno enquanto escrevo.

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

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

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

Wray parece ignorar que grupos podem ter a verdade como objetivo. No caso do grupo de cientistas parece claro que o objetivo é pragmático mais do que epistêmico. O grupo precisa comprar equipamentos, produzir artigos, publicar, etc. Talvez tenham um prazo a cumprir e, em vista desses objetivos, eles tomam uma decisão, ainda que faltem elementos epistêmicos para sustentá-la. Já no caso dos pais não é tão claro que o objetivo seja pragmático. Tudo depende de como o exemplo é configurado. Talvez a filha esteja prestes a ir a uma festa e na falta de um acordo os pais optaram pelo meio termo, já que precisavam tomar uma decisão. Neste caso, o objetivo é claramente pragmático. Mas também poderia ser o caso em que os pais tomem essa decisão com antecedência. Educar os filhos de forma correta pode não ser um objetivo epistêmico em si, mas depende de tomar decisões com base em proposições verdadeiras. Os pais podem debater e negociar evidências antes de chegar a um horário específico em que a filha deva voltar para casa⁵. Neste caso já não parece que o objetivo da decisão seja puramente pragmático. Apesar disso, talvez Wray não esteja considerando que aceitações não possam ter a verdade como objetivo. Considerando a maneira como caracteriza a crença, parece que Wray sugere que objetivos, sejam eles epistêmicos ou não, são propriedades apenas de aceitações. Crenças não têm objetivos, visto que, segundo Cohen, crenças são disposições de sentir que algo é verdadeiro. Mas nesse ponto eu penso que a argumentação de Wray é pouco convincente. Ao usar a caracterização de crença de Cohen, neste contexto de discussão em particular, Wray parece cometer petição de princípio. Pois, ao caracterizar crença como uma disposição de *sentir*, Wray pressupõe indivíduos na própria caracterização. Afinal apenas indivíduos têm sensações. Desta forma, se a questão é saber se visões adotadas por coletividades são crenças, caracterizar essas como algo que só indivíduos possuem parece incorrer em petição de princípio. Talvez se enfraquecermos a noção de crença de Cohen a posição rejeicionistas

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

de Wray possa se tornar defensável. Podemos considerar, por exemplo, que crenças são disposições de *assentir* que uma certa proposição é verdadeira. A crença coletiva, por outro lado, resulta não de uma disposição, mas, como vimos, de um tipo de dever de acatar uma posição resultante de uma prática ou processo implicitamente aceito pelos membros do grupo. Essas práticas são aceitas em virtude de um objetivo. Desta forma, visões de grupo parecem ser melhor caracterizadas como aceitações como o rejeicionista sugere.

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

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

Crenças individuais, por outro lado, podem ser mudadas quando a disposição de sentir que a crença é verdadeira do indivíduo que a instancia é mudada e isso, segundo Wray, “é feito, normalmente, fornecendo evidências que sugerem que a crença é falsa” (p. 326). As visões coletivas podem persistir mesmo quando os membros do grupo a considerem falsas. Evidentemente, um grupo poderia mudar suas visões se alguém fornecesse evidências de que elas são falsas. Mas para Wray, isso pode não ser suficiente ou mesmo necessário, visto que o relevante para um grupo é que a visão seja um meio efetivo para alcançar seus objetivos. Como consequência, argumenta Wray, se não distinguirmos crenças coletivas de aceitações coletivas, os comportamentos de grupos podem parecer irracionais: eles manteriam suas visões mesmo quando têm evidências contrárias à verdade dessas.

Parece-me que Wray sugere que grupos nunca são sujeitos epistêmicos. Mesmo que não afirme isso explicitamente no ensaio “Collective Belief and Acceptance” que estamos estudando⁶, a argumentação de Wray até aqui tem como consequência que grupos não podem ter conhecimento Isto não porque o rejeicionismo implique que grupos não podem

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

ser sujeitos epistêmicos, uma vez que é defensável que conhecimento possa ser analisado em termos de aceitações verdadeiras justificadas, como foi observado anteriormente. Mas pelo modo que Wray caracteriza aceitações, grupos parecem não serem, em sua concepção, capazes de conhecimento. Pois, se visões coletivas são sempre aceitações coletivas e se aceitações sempre são motivadas por questões pragmáticas e não respondem a evidências, então grupos não podem ter conhecimento. Eu ainda não irei me ocupar de responder aos argumentos de Wray. Como veremos, minha solução para esse problema não depende da tese de que grupos podem ter crenças e, então não depende de uma resposta direta ao rejeicionista. No que se segue, continuando a apresentação do debate entre crentes e rejeicionistas, apresento os argumentos de Antonie Meijers a favor do rejeicionismo.

3 – O rejeicionismo de Antonie Meijers

Antonie Meijers (2002, 2003) defende uma visão pluralista de atitudes cognitivas de grupos. Para Meijers, as atribuições de crenças a coletividades podem se referir a um espectro de atitudes onde, num dos extremos, temos o que ele chama de “concepção fraca de agregados de opinião” e, no extremo oposto, temos a “concepção forte de visão baseada em acordo”. Em tese, essas duas visões são as que são chamadas neste trabalho de “visão somatória” e “visão não-somatória” de crenças coletivas respectivamente. Para Meijers, a concepção baseada em acordo é a mais filosoficamente interessante porque levanta questões sobre qual a análise correta para esse tipo de atitude (MEIJERS, 2002). Isto é, sobre se essas atitudes coletivas são corretamente analisadas como crenças ou aceitações.

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

Algumas dessas características distintivas, entre crenças e aceitações, mencionadas por Meijers já foram discutidas quando eu tratei do rejeicionismo de Wray (a saber, que crenças são involuntárias e aceitações são voluntárias; que crenças objetivam a verdade e aceitações

objetivam a praticidade; e que crenças são formadas com base em evidência e aceitações não necessariamente em evidências), portanto eu não voltarei a discuti-las aqui. Outras três características, sugeridas por Meijers, entretanto, serão de nosso interesse nesta seção.

Uma das características distintivas que Meijers sugere é a de que “crenças são sujeitas a um ideal de integração, e aceitações requerem apenas políticas coerentes” (MEIJERS, 2002, p. 79). Essa característica é uma consequência da ideia de que crenças objetivam a verdade. Se crenças objetivam a verdade, as crenças de um agente também precisam ser consistentes num sentido forte de consistência lógica. Uma vez que a inconsistência contaria como evidência contrária às crenças envolvidas. Por outro lado, no caso de aceitações, apesar da verdade de uma proposição contar como uma forte razão para aceitá-la, visto que estas não objetivam a verdade e sim visam a utilidade de se atingir um objetivo particular não-epistêmico, as premissas para aceitar uma proposição precisam apenas ser *internamente* coerentes. Ou seja, no caso de aceitações, a consistência não precisa se dar em relação ao conjunto de crenças de um indivíduo, mas apenas com relação as premissas relevantes para a aceitação em questão. Por isso, Meijers diz que aceitações têm de apenas ser baseadas em premissas *internamente* coerentes, enquanto crenças parecem requerer coerência com o sistema de crenças gerais de um sujeito. Uma vez que Meijers também considera que visões de grupo têm objetivos pragmáticos e não são formadas com base apenas em evidências segue-se que estas também não visam uma integração geral com outras proposições, mas apenas com aquelas proposições relevantes para o objetivo em questão. Logo, visões de grupo são aceitações coletivas e não crenças coletivas.

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

Por fim, Meijers considera que “crenças vêm em graus, enquanto aceitações são qualitativas” (MEIJERS, 2002, p. 81). Crenças têm graus de confiança maior ou menor.

Aceitações, por outro lado, são um fenômeno qualitativo, “é um assunto de tudo ou nada” (p. 81). Como visões coletivas têm como requerimento um ato de acordo, isso torna visões de grupo como assunto de tudo ou nada: os membros de um grupo concordam ou não com adotar certa proposição como a visão do grupo. E com isso, Meijers conclui, mais uma vez que visões de grupo devem ser entendidas como aceitações coletivas.

Em “Why Accept Collective Beliefs?” (2003), Meijers oferece seu argumento final em favor do rejeicionismo lançando mão do argumento da não-divergência (cf. (MATHIESEN, 2011)). Para Meijers aquilo que torna possível a divergência entre visões coletivas e crenças individuais é o fato de que as primeiras têm objetivos pragmáticos e se não fosse por isso:

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

Ou seja, se grupos formarem suas visões com base apenas em evidências, então, essas visões seriam idênticas às crenças dos indivíduos que compõe o grupo. A ideia por trás desse tipo de raciocínio é a de que não parece ser possível que indivíduos concordem que há evidências que suportem uma proposição p sem que eles mesmos formem a crença *individual* de que p ⁷. Se isso estiver correto, o argumento da divergência explicado anteriormente não sustenta a tese de que grupos podem ter conhecimento, pois só haverá divergência quando visões pragmaticamente motivadas estiverem em causa. Mas, por se tratar de visões pragmáticas, tais atitudes não servem como componentes do conhecimento.

Uma resposta completa ao argumento da não-divergência demandaria uma discussão voltada apenas a esse problema e eu já explorei uma objeção contra o não-divergentista em outra ocasião⁸. Para os propósitos deste trabalho eu apenas apresentarei um esboço de como um defensor da Tese da Divergência pode resistir ao argumento exposto. O que Meijers não considera é a possibilidade de grupos terem atitudes doxásticas divergentes daquelas instanciadas por seus membros mesmo quando apenas considerações epistêmicas estão em causa. Para objetar ao argumento de Meijers tudo que precisamos é de um caso que mostre

7 - Ou seja, para Meijers sempre que há uma visão coletiva embasada somente por evidências essas colapsariam, por assim dizer, na soma das crenças individuais. Isto implica que, nestes casos epistêmicos, uma versão da visão somatória estaria correta e, então, o conhecimento coletivo seria apenas a soma do conhecimento individual.

8 - Ver MOREIRA (2017)

que isso é possível. O exemplo do Comitê apresentado no início deste trabalho serve para ilustrar como é possível que um grupo tenha uma atitude diferente da soma das atitudes de seus membros considerando apenas evidências. Vejamos como isso pode acontecer.

No caso do Comitê dois membros não acreditam pessoalmente que Jones é o melhor candidato. Mas devido aos critérios estipulados para definir quem é o melhor candidato o Comitê, como um grupo, acredita que Jones é o melhor candidato ao cargo do professor. Vamos supor que o Comitê visa determinar *de fato* quem é o melhor candidato, ou seja, o objetivo do comitê não é meramente contratar um professor, mas estar certo sobre essa contratação, ou seja, o objetivo é epistêmico. Considere que o que motiva os dois membros que não concordam pessoalmente que Jones é o melhor candidato seja a evidência que eles têm com base na entrevista que fizeram com o candidato. Agora, imagine que esse tipo de evidência seja excluído das considerações do Comitê por motivos epistêmicos. Quais motivos seriam esses? Ao tentar responder ao não-divergentista Mathiesen (2011), menciona estudos empíricos que indicam que entrevistas levam a maus julgamentos sobre contratações⁹. Então, podemos imaginar que o Departamento de Filosofia decidiu em algum momento do processo, com base nesses estudos empíricos, não usar entrevistas como um critério para determinar o melhor candidato. A despeito disso, os dois membros que fizeram a entrevista não podem se desvencilhar da impressão que a entrevista que fizeram com Jones causaram. Desta forma, por motivos epistêmicos, o grupo tem uma visão diferente daquela sustentada pela maioria de seus membros. Há divergência, mesmo considerando apenas objetivos epistêmicos.

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

4 – Respostas de Gilbert ao rejeicionismo

Margaret Gilbert (2002) dedica um ensaio todo a responder o rejeicionismo, em
9 - BISHOP e TROUT, 2004

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

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

Eu tendo a ser simpático a parte da argumentação de Gilbert que diz respeito a questionar se uma característica que associamos a crença é de fato uma característica essencial da crença (como veremos, minha proposta para solucionar esse problema seguirá esse tipo de estratégia). Mas não penso que o rejeicionista procede de maneira inadequada ao usar definições e caracterizações de crença que já existem na literatura para investigar se grupos têm ou não crenças. Os rejeicionistas não comentem petição de princípio por tomarem a crença individual como paradigma como ela sugere. Eles utilizam as caracterizações tanto de crenças quanto de aceitações já presentes na literatura e depois se

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

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

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

negociar o conteúdo da crença que alguém mantém (MEIJERS, 2003, p. 382)

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

Eu concordo com Meijers quanto ao segundo caso. Uma característica importante de crenças coletivas é que elas dependem de regras sociais que estipulam quando e porque a proposição deve ser aceita, como vimos no caso do Comitê quanto a exclusão da evidência fornecida pela entrevista. Crenças individuais, em princípio, não funcionam dessa forma. Por outro lado, o primeiro sentido de contexto-dependência de visões de grupo que Meijers aponta não funciona como característica distintiva dessas. Isto porque, pode-se argumentar que o conteúdo de crenças individuais também é dependente de fatores externos, como o ambiente sociolinguístico do agente. O Argumento da Terra Gêmea¹⁰ mostra que os significados de termos naturais não são internos aos sujeitos mas dependem de relações causais que remontam ao ‘batismo inicial’, isto é, o momento em que o significado do termo foi fixado. Assim, dois agentes com o mesmo estado mental, ao se referirem a água, podem estar se referindo a substâncias diferentes porque um deles se refere a H₂O, enquanto outro na Terra Gêmea se refere a substância XYZ. Pode-se dizer, portanto que o conteúdo de crenças sobre a água – uma vez que o significado do termo “água” é determinado por relações causais externas, é contexto-dependente de maneira muito similar ao conteúdo de visões coletivas. O rejeicionista poderia argumentar que o externalismo de estados mentais é falso e, portanto, a distinção se sustenta, mas me parece arbitrário considerar, sem maiores razões, que os conteúdos dos estados mentais são puramente internos *apenas* no caso de crenças individuais. Meijers, pelo menos, não apresenta nenhum argumento que sustente isso.

A próxima característica que Gilbert considera é a relação entre crença e evidência. Crenças, por objetivarem a verdade, respondem a evidências enquanto aceitações, como vimos, objetivam outras coisas que não a verdade, geralmente, alguma finalidade prática. Dessa forma, aceitações respondem também a razões pragmáticas. Em muitos casos, aponta o rejeicionista, pessoas mantêm aceitações, independente de evidências indicarem que são falsas, noutros o valor de verdade de uma proposição não é sequer levado em conta para a aceitação dessa. O rejeicionista avança sua argumentação ao apontar que, em casos de

10 - Ver Devitt (1990) para mais detalhes sobre este tipo de externalismo.

visões coletivas, considerações não-epistêmicas, em particular, os objetivos do grupo, são mais relevantes que evidências para a adoção ou rejeição de uma proposição. Considere, novamente, o caso já mencionado de uma turma de filosofia que aceita a hipótese do Gênio Maligno. A veracidade do cenário cético proposto por Descartes não é levada em conta, a única coisa que importa é a finalidade metodológica de discutir o ceticismo. A estratégia de Gilbert para responder o rejeicionista aqui é a seguinte: demonstrar que visões de grupo podem ser moldadas por razões epistêmicas e crenças individuais podem ser moldadas por razões não-epistêmicas. Com isso, Gilbert conclui que o rejeicionista falha em apontar a diferença entre crenças e aceitações.

Primeiro, vamos considerar casos onde visões coletivas são moldadas por razões epistêmicas. O rejeicionista argumentaria contra essa posição afirmando que a tese rejeicionista não afirma que a “evidência não desempenha nenhum papel na formação de crenças coletivas (...) o ponto crucial, contudo, é que crenças coletivas nunca são mudadas apenas por razões epistêmicas” (MEIJERS, 2003, 383). O erro do rejeicionista neste ponto é pensar que grupos não podem ter objetivos epistêmicos como sua prioridade. Ele supõe grupos com finalidades práticas e então pensa que evidências só serão consideradas à medida que estas interfiram na realização desse objetivo. Mas grupos podem ter finalidades puramente epistêmicas. Determinar se alguém é culpado ou inocente é saber se a afirmação “X é culpado”, feita pela promotoria, é verdadeira ou falsa. O júri é considerando como um caso de grupo com objetivo epistêmico. O mesmo pode ser dito de equipes de pesquisa nas diversas ciências.

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

5 – Uma solução agnóstica

O debate crentes-rejeicionistas, explorado nas seções anteriores, pode ser sumarizado da seguinte forma: o rejeicionista faz uma lista de características tipicamente associadas a crenças e outras tipicamente associadas a aceitações e, depois, aponta para casos de visões coletivas, tentando mostrar que essas instanciam aquelas características associadas a aceitações. O crente, por outro lado, ataca justamente a lista de características, tentando mostrar que uma característica pode pertencer a ambas atitudes, sugerindo que não há diferença entre crenças e aceitações ou que a diferença não é tão óbvia quanto o rejeicionista sugere. Como deveríamos proceder nessa situação? Primeiro, relembro que o debate entre crentes e rejeicionistas não é um debate epistemológico (embora tenha implicações epistemológicas). Crentes e rejeicionistas estão discutindo sobre em qual categoria *ontológica* o fenômeno de visões coletivas deve ser enquadrado. O epistemólogo, por outro lado, deve se preocupar em saber se visões coletivas são relevantes de um ponto de vista epistêmico, “para os propósitos da epistemologia a questão chave é saber se grupos podem ser conhecedores. Mais especificamente, a questão é saber se visões de grupo podem ter as características epistêmicas de crenças” (MATHIESEN, 2006, p. 161). Este tipo de abordagem é defensável por, pelo menos, duas razões: primeiro porque não há consenso entre os filósofos sobre a questão ‘o que é uma crença’¹¹. Então, só poderemos dizer se grupos creem ou não creem à luz de uma visão particular de crença. A questão sobre se grupos podem ter crenças pode ser importante para a ontologia coletiva, mas seria uma discussão infrutífera para a epistemologia. Metodologicamente falando, abandonar a pergunta sobre se grupos têm crenças, em estrito senso, é uma questão de divisão do trabalho cognitivo. Segundo, crenças podem ter muitas características que não são aspectos essenciais dessas, mas apenas aspectos acidentais. Considere, por exemplo, o caso da involuntariedade: crenças são essencialmente involuntárias ou essa característica se deve a um aspecto contingente de nossas capacidades cognitivas como seres humanos? Suponha que exista outros seres intencionais, digamos, anjos ou seres extraterrestres – seres que teriam um aparato cognitivo diferente do nosso. Imagine que esse aparato cognitivo diferente lhes confirme a capacidade de acreditar voluntariamente. Não seria plausível considerar que seres assim fossem capazes de conhecimento independente do fato de terem controle voluntário sobre suas crenças? Essas razões dão suporte para uma abordagem agnóstica do debate crentes-rejeicionistas: seja visões coletivas crenças ou aceitações, devemos nos perguntar se elas têm àquela propriedade da crença que é relevante para o conhecimento.

11 - Ver Schwitzgebel (2015) para uma introdução às diversas concepções de “crença” na literatura filosófica.

Seguindo a estratégia de Mathiesen (2006), proponho que essa propriedade relevante é o *direcionamento à verdade*. Como já foi notado, crenças objetivam a verdade e é essa característica que faz com que crenças respondam a evidências. Eu já argumentei que grupos podem formar visões com base em evidências e já vimos que rejeicionistas tendem a negar que visões coletivas objetivam a verdade. Mas nada foi dito sobre o que significa dizer que uma crença objetiva a verdade. Só depois de responder a essa pergunta poderemos analisar com propriedade se visões coletivas têm essa característica. Então, primeiro eu apresentarei uma análise do conceito de direcionamento à verdade e depois, defenderei que visões coletivas podem objetivar a verdade de uma maneira análoga a crenças. Se os argumentos forem convincentes poderemos tratar visões de grupo como crenças individuais para fins epistêmicos, por exemplo, poderão ser consideradas como crenças para fins da análise do conhecimento coletivo.

A afirmação de que “crenças objetivam a verdade” foi cunhada por (VELLEMAN, 2000) Bernard Williams (1973) para se referir a um conjunto de propriedades das crenças que designam que (1) a verdade e falsidade são dimensões de avaliação das crenças oposto a outros estados psicológicos e disposições; (2) acreditar que *p* é acreditar que *p* é verdade e (3) dizer que “eu acredito que *p*” traz consigo a afirmação que *p* é verdade (WILLIAMS, 1973, p. 137). Essas considerações gerais nos dão uma pista para investigar o que significa dizer que uma crença objetiva a verdade: objetivar a verdade trata-se de uma relação entre crenças e verdade que parece ser peculiar a crenças, não sendo instanciada por outras atitudes intencionais não epistemicamente relevantes, como as atitudes de imaginar que ou desejar que. Por exemplo, a imaginação pode manter uma relação fraca com a verdade (ver discussão abaixo), mas a imaginação não é avaliada em virtude de corresponder ou não com a verdade. Já a crença, diferente da imaginação, será considerada errada se falsa e correta se verdadeira: quando eu imagino que sou um escritor de sucesso, não há nada de errado com minha imaginação, a despeito de eu não ser um escritor. Por outro lado, se eu acreditar que sou um escritor de sucesso enquanto não sou, haverá algo de muito errado com essa minha crença.

A relação de objetivar a verdade também distingue crenças de estados factíveis como conhecimento¹². Se eu sei que está chovendo agora, então é verdade que está chovendo agora. Mas se eu apenas acredito que está chovendo, pode ser o caso de eu estar enganado a esse respeito. Assim, podemos dizer que objetivar a verdade é uma relação entre a crença e a verdade que não é nem tão fraca como as relações instanciadas por atitudes intencionais, como imaginar, e nem tão forte como aquela instanciada por estados factivos como conhecimento.

Desta forma, podemos dizer que objetivar a verdade é uma relação entre crenças e verdade

¹² - Outros estados factíveis incluem ‘perceber que’ e ‘lembrar que’.

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

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

Outra relação que podemos considerar é a de que objetivar a verdade implica em tratar como verdade. Nessa abordagem acreditar que p é tratar p como verdade. Por exemplo, eu acredito que o café na xícara está muito quente, isto significa que eu trato a proposição “o café na xícara está muito quente” como verdade, ou seja, eu vou agir de acordo com a verdade dessa proposição, sendo cauteloso ao tomar o café, por exemplo. No entanto, essa relação também incorre no mesmo problema da anterior. É uma relação fraca entre a crença e a verdade e, portanto, falha em distinguir crenças de outras atitudes proposicionais não epistemicamente relevantes. Para ver que esse é o caso, considere a imaginação: imaginar que p é (pelo menos em alguns contextos) tratar p como verdade. Quando eu jogo *Dungeons & Dragons*¹³, eu imagino que dragões vermelhos não podem ser feridos por fogo. Nesse contexto, imaginar que p é tratar p como verdade: se outro jogador tentar ferir um dragão com uma tocha, eu direi que essa ação não surtiu efeito, pois, para o propósito de jogo, é verdade que dragões vermelhos não são feridos pelo fogo.

Em alguns casos a atitude de aceitar uma proposição também tem esse tipo de relação

¹³ - *Dungeons & Dragons* é um jogo de faz-de-conta em mundos de fantasia medieval, no qual um jogador assume o papel de narrador, que conta uma história de aventura, e os outros assumem o papel dos personagens que vivenciam essa história

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

O que essas relações fracas com a verdade têm em comum é que o *real* valor de verdade da proposição parece não ter peso avaliativo para a atitude em questão. Não é relevante o real valor de verdade de uma proposição p quando alguém imagina que p ou aceita que p para uma finalidade contextual como jogar ou contar uma história. Isto sugere que, numa caracterização de objetivar a verdade, precisamos incluir o real valor de verdade da proposição como uma característica relevante. Noutras atitudes, onde a relação com a verdade é mais fraca, sempre há alguma finalidade que não tem relação com a verdade ou falsidade da proposição. Então, a sugestão de Velleman (2000) é considerar o valor de verdade *correto* como a finalidade da crença. Assim, podemos caracterizar a relação da crença com a verdade da seguinte maneira: se S acredita que p , S trata p como verdade com o objetivo de tratar p desta forma apenas se for o caso que p (cf. VELLEMAN, 2000, p. 251). Contraste com exemplos anteriores, se eu acredito que o café na xícara está quente eu trato a proposição “o café na xícara está quente” se for o caso que o café está quente. Eu deixaria de acreditar se percebesse que eu peguei o café na garrafa errada (uma com café frio feito horas antes). Por outro lado, eu não deixo de tratar a proposição “dragões vermelhos não são feridos por fogo” por saber que dragões não existem, eu deixo de tratar essa proposição como verdade quando ela não é mais relevante, digamos, quando jogo um jogo diferente ou quando não estou jogando. Desta forma, a relação de objetivar a verdade não é fraca como a de meramente tratar p como verdade para uma finalidade qualquer e nem tão forte como a factividade. Por fim, a vantagem dessa abordagem é que ela explica a relação de crenças com evidências. A propriedade de objetivar a verdade está intimamente ligada a ideia de que crenças são governadas por evidências: S deixaria de acreditar que p se algo indicasse que p seja falso.

Tendo caracterizado a noção de objetivar a verdade, resta investigar se visões coletivas *podem* ter essa propriedade. Evidentemente, muitos casos de visões coletivas não têm a propriedade de objetivar a verdade. Não é apenas o caso de grupos que frequentemente adotarem visões por razões puramente práticas, mas também porque, muitas vezes, visões coletivas têm uma direção mente-mundo (mais do que mundo-mente) no sentido de não serem visões que representam algo da realidade, mas que *projetam* algo na realidade. Por exemplo, a ideia de que certas notas de papel, com tal e tal característica, têm valor de compra é resultante de uma visão coletiva. Na ontologia social a intencionalidade coletiva é um componente essencial de todos os fatos institucionais – como o dinheiro, isto porque

o valor e função do dinheiro não são características provenientes da constituição física do mesmo, mas existem em virtude da aceitação coletiva da sociedade (SEARLE, 1997). Tais instituições são criadas por meio de ato performativo de aceitação coletiva, no mesmo sentido que o ato performativo “eu vos declaro marido e mulher” cria uma instituição regida por certas regras sociais. Não obstante, grupos podem ter atitudes que objetivam a verdade. Há, claro, um sentido fraco em que isso ocorre mesmo para grupos com objetivos puramente pragmáticos, pois mesmo esses precisam ter crenças verdadeiras a fim de agirem corretamente, como nota Schmitt (1994, pp. 275-76) “se crenças de grupo são premissas para ação de grupos, então é geralmente melhor ter crenças verdadeiras do que ter crenças falsas”, mas neste caso a verdade é apenas um meio para um fim. Já a noção de um sujeito coletivo epistêmico é de um grupo que tem a verdade como objetivo.

Não é difícil supor que grupos frequentemente irão adotar, digamos, a visão de que p , onde ter a visão de que p implique em tratar p como verdade com o objetivo de tratar p desta forma apenas se for o caso que p . O caso do Comitê de contratação, exemplifica esse tipo de relação. Um júri também considera um réu culpado a medida que as evidências suportarem essa crença. A diferença é o modo que essas visões são adotadas quando as comparamos com o modo que adotamos crenças. Essa diferença de modo de adoção pode sugerir (erroneamente) que visões do grupo não objetivam a verdade. Considere o modo como crenças individuais são formadas. Velleman (2000) argumenta que o modo que crenças são formadas também tem relação com a direção da crença à verdade. O modo de formação de crenças pode ser regulado “tanto pela intenção do sujeito ou quanto pela forma que foi projetado para garantir que atinja a verdade”¹⁴. Então, se grupos empregam práticas que foram firmadas em virtude de o objetivo do grupo ser atingir a verdade, e se é pelo exercício de tais práticas que o grupo aceita coletivamente as proposições que serão conteúdo da crença coletiva, pode-se dizer que a visão resultante objetiva a verdade no mesmo sentido que crenças objetivam a verdade e que grupos que empregam tais práticas são grupos que têm a verdade como objetivo. A verdade de proposições assumidas assim seria uma dimensão avaliativa das visões resultantes, portanto, evidências que apontem para a provável falsidade das proposições seriam levadas em conta na manutenção da visão do grupo. Tudo isso é análogo a crenças individuais. Outras características de crenças individuais, no entanto, plausivelmente não são instanciadas em visões coletivas, mas aquelas que parecem essenciais para o caráter epistêmico dessas visões estão presentes.

Se a argumentação até aqui estiver correta, então grupos podem ter conhecimento

¹⁴ - “Projetado” aqui se refere tanto a métodos criados para obter crenças verdadeiras (como métodos de investigação e pesquisa), quanto a métodos estabelecidos, digamos, por seleção natural (como fontes para obter crenças verdadeiras sobre o ambiente para garantir a sobrevivência do organismo) (cf. Velleman, 2000, 254)

sem que isso implique que as afirmações (1) conhecimento implica crenças e (2) grupos não podem ter crenças sejam falsas. A estratégia aqui adotada sugere que refinemos nossa interpretação da afirmação (1) para compreendermos que por “crença” devemos entender um aspecto essencial deste tipo de atitude, a saber, o direcionamento a verdade, relevante para a análise do conhecimento. Outras características contingentes, instanciadas por crenças de indivíduos humanos, no entanto, não são essenciais para a mesma análise. Quanto a (2) a posição adotada é o agnosticismo se grupos têm ou não crenças em estrito senso é uma questão em aberto. Mas, como grupos podem ter atitudes doxásticas direcionadas a verdade é argumentável, então, que podem ter conhecimento. A posição aqui defendida, no entanto, exige algum trabalho adicional. Principalmente no que concerne a justificação. Para que crenças coletivas sejam conhecimento, essas têm de ser justificadas. Assim, temos também de nos perguntar como devemos entender o conceito de justificação coletiva. Essa investigação, no entanto, deve ser feita em outro trabalho

Bibliografia

- BISHOP, Michael A. e TROUT, J. D. **Epistemology and the Psychology of Human Judgment**. New York: Oxford University Press, 2004.
- BRATMAN, Michael E. **Practical Reasoning and Acceptance in a Context**. *Mind*, v. 101, n. 401, p. 1–16, 1992.
- COHEN, L. Jonathan. **An Essay on Belief and Acceptance**. [S.l.]: New York: Clarendon Press, 1992.
- COHEN, L. Jonathan. **Belief and Acceptance**. *Mind*, v. 98, n. 391, p. 367–389, 1989.
- ENGEL, Pascal. **Believing, Holding True, and Accepting**. *Philosophical Explorations*, v. 1, n. 2, p. 140–151, 1998.
- FRAASSEN, Bas C. Van. **The Scientific Image**. [S.l.]: Oxford University Press, 1980.
- GILBERT, M. **Belief and Acceptance as Features of Groups**. *Protosociology*, v. 16, p. 35–69, 2002.
- GILBERT, Margaret. **Modelling Collective Belief**. *Synthese*, v. 73, n. 1, p. 185–204, 1987.
- GILBERT, Margaret. **On Social Facts**. [S.l.]: Routledge, 1989. (, 3).

- GILBERT, Margaret. **Collective Epistemology**. *Episteme*, v. 1, n. 2, p. 95–107, 2004.
- GILBERT, Margaret. Remarks on Collective Belief. SCHMITT, F. F. (Org.). . *Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge*. [S.l.]: Rowman and Littlefield, 1994. p. 235–56.
- HAKLI, Raul. **On the Possibility of Group Knowledge Without Belief**. *Social Epistemology*, v. 21, n. 3, p. 249–266, 2007.
- MATHIESEN, Kay. Can Groups Be Epistemic Agents? SCHMID, H. B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (Org.). . *Collective Epistemology*. [S.l.]: Ontos, 2011. p. 20–23.
- MATHIESEN, Kay. **The Epistemic Features of Group Belief**. *Episteme*, v. 2, n. 3, p. 161–175, 2006.
- MEIJERS, Anthonie. **Collective Agents and Cognitive Attitudes**. *Protosociology*, v. 16, 2002.
- MEIJERS, Anthonie. **Why Accept Collective Beliefs?** *Protosociology*, v. 18, 2003.
- MOREIRA, Delvair. **Agentes epistêmicos coletivos e o argumento da não divergência In: RUIVO, J. L. A. (Org.)** Proceedings of the Brazilian Research Group on Epistemology 2017: Social Epistemology. Porto Alegre: Editora Fi, 2017. (NO PRELO)
- SCHMITT, Frederick F. **Socializing Epistemology**. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1994.
- SEARLE, John R. **The Construction of Social Reality**. New York: Free Press, 1997.
- TOLLEFSEN, Deborah. **Challenging Epistemic Individualism**. *Protosociology*, v. 16, 2002.
- TOLLEFSEN, Deborah. **Rejecting Rejectionism**. *Protosociology*, v. 18, 2003.
- VELLEMAN, David. On the Aim of Belief. VELLEMAN, D. (Org.). . *The Possibility of Practical Reason*. [S.l.]: Oxford University Press, 2000. p. 244–81.
- WILLIAMS, Bernard. **Deciding to Believe**. In *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135-151. 1973
- WRAY, K. Brad. **Collective Belief and Acceptance**. *Synthese*, v. 129, n. 3, p. 319–33, 2001.
- WRAY, K. Brad. **The Role of Community in Inquiry: A Philosophical Study**. 1997. Dissertation, 1997.