

Revista de Pesquisa em Filosofia

FUNDAMENTO

Ouro Preto - Minas Gerais - Brasil



UFOP

**Universidade Federal
de Ouro Preto**

Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia / Universidade Federal de Ouro Preto / Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea. n. 13, (Jul-dez. 2016) – Ouro Preto:

Ed. UFOP, 2016

Semestral – Tiragem: 200 exemplares.

ISSN: 2177-6563

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Federal de Ouro Preto. II. Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. III. Grupo de Pesquisa em Filosofia Contemporânea.

Endereço para correspondência:

Revista Fundamento
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura – IFAC
Rua Coronel Alves, 55, Centro, Ouro Preto, MG, Brasil
CEP: 35400-000

Endereço eletrônico: revistafundamento@ufop.br

Revista Fundamento

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO

Reitor

Prof. Dr. Marcone Jamilson Freitas Souza

INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA/IFAC

Diretor

Prof. Dr. Guilherme Paoliello

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA/DEFIL

Chefe de Departamento

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta

Bibliotecária

Neide Nativa

FUNDAMENTO

REVISTA DE PESQUISA EM FILOSOFIA

Diretores Gerais

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Diretores Executivos

Aline Monteiro Homssi (UFOP)

Editores

Prof. Dr. Mário Nogueira (UFOP)

Prof. Dr. Sérgio Miranda (UFOP)

Prof. Me. Luiz Helvécio Marques Segundo (UFSC / UFOP)

Diagramação

Aline Monteiro Homssi (UFOP)

Assistente de Revisão

Aline Monteiro Homssi (UFOP)

Comitê Editorial

Prof. Dr. Alexandre Noronha Machado (UFPR)

Prof. Dr. Hélio Lopes da Silva (UFOP)

Prof. Dr. Danilo Marcondes (PUC-Rio)

Prof. Dr. Frank Thomas Sautter (UFMS)

Prof. Dr. Guido Imaguire (UFRJ)

Prof. Dr. Marco C. Ruffino (Unicamp)

Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes (UNB)

Prof. Dr. Túlio Xavier de Aguiar (UFMG)

SUMÁRIO

I - ARTIGOS INÉDITOS

- 11 **O QUE É UM CONJUNTO?**
WHAT IS A SET?
Décio Krause e Newton C. A. da Costa - Universidade Federal de Santa Catarina
- 23 **O MENTIROSO CONTRA-ATACA: A INADEQUAÇÃO DO DIALETEÍSMO**
THE LIAR STRIKES BACK: THE INADEQUATION OF DIALETHEISM
Ederson Safra Melo - Universidade Federal do Maranhão
Jonas R. Becker Arenhart - Universidade Federal de Santa Catarina
- 51 **GRUPOS PODEM TER CONHECIMENTO?**
CAN GROUPS HAVE KNOWLEDGE?
Delvair Moreira - Universidade Estadual do Norte do Paraná
- 77 **UMA SOLUÇÃO CONTEXTUALISTA PARA O PROBLEMA DA VINGANÇA**
A CONTEXTUALIST SOLUTION TO THE REVENGE PROBLEM
Guilherme Araújo Cardoso - Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais
- 95 **PRÁTICAS DOXÁSTICAS, EXPERIÊNCIA MÍSTICA E CRENÇAS ORIGINÁRIAS: UM PROBLEMA NA EPISTEMOLOGIA DE WILLIAM ALSTON**
DOXASTIC PRACTICES, MYSTICAL EXPERIENCE AND ORIGINATING BELIEFS: A PROBLEM IN THE EPISTEMOLOGY OF WILLIAM ALSTON LEWIS
Rodrigo Rocha Silveira - Universidade Federal de Brasília
- 107 **O BEM, O JUSTO E O RECONHECIMENTO: DILEMAS PARA O LIBERALISMO IGUALITÁRIO**
GOOD, JUST AND RECOGNITION: DILEMMAS FOR EGALITARIAN LIBERALISM
Samuel Pereira de Farias - Universidade Federal de Ouro Preto
- 121 **REFORMULANDO O PROBLEMA DO OBJETO DA CIÊNCIA DO DIREITO**
REFORMULATING THE PROBLEM OF THE OBJECT OF THE SCIENCE OF LAW
Ítalo J. S. Oliveira - Universidade Federal de Pernambuco

II - TRADUÇÃO

- 145 **O ARGUMENTO EVOLUCIONISTA CONTRA O NATURALISMO: UMA APRESENTAÇÃO INICIAL**
THE EVOLUTIONIST ARGUMENT AGAINST NATURALISM: AN INITIAL PRESENTATION
Alvin Plantinga
Tradução de L. H. Marques Segundo

Artigos Inéditos

O que é um conjunto?

Whar is a set?

Décio Krause
Newton C. A. da Costa
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Neste artigo, discutimos a noção de conjunto, desde sua concepção intuitiva de uma coleção qualquer de objetos, os elementos desse conjunto, até a forma como essa noção é capturada nas diferentes teorias. Enfatiza-se que não há uma só teoria de conjuntos, mas (potencialmente) uma infinidade delas, muitas entre si não equivalentes. O que resulta é que não há um conceito *absoluto* de conjunto, um que coincida de alguma forma em todas essas teorias: o que é ou deixa de ser um conjunto depende da teoria considerada.

Palavras-chave

Conjunto. Noção de conjunto. Teorias de conjuntos. Relatividade da noção de conjunto.

Abstract

In this paper we discuss the notion of set, since its intuitive meaning, as a collection of objects whatever, the elements of the set, until the way this notion is captured in the different set theories. We emphasize that there is no just one set theory, but (potentially) infinitely many, most of them not equivalent one each other. It results that there is no an absolute concept of set, one that can be said to be the same in all theories: what is or not a set depends on the considered theory.

Keywords

Set. Notion of set. Set theories. Relativity of the notion of set.

Introdução

A noção intuitiva de conjunto é clara e simples: trata-se de uma coleção de objetos, que são os elementos do conjunto. De acordo com Cantor, o criador da teoria (ver abaixo), “por um ‘conjunto’ [*Menge*] entendemos qualquer coleção, reunida em uma totalidade M , de objetos m definidos e distintos (os quais são chamados de ‘elementos’ de M) de nossa intuição ou pensamento.” (ver Krause 2002, p.73) Ou seja, *qualquer* coleção pode, em princípio, ser considerada como um conjunto. Sinônimos são *coleção, agregado, classe*.

Dizemos que os elementos de um conjunto a ele pertencem, ou que são seus membros. Se um a objeto a pertence a um conjunto x , escrevemos $a \in x$, e escrevemos $a \notin x$ em caso contrário. Resulta da lógica clássica, que subjaz à teoria, que para quaisquer a e x , sempre temos um dos casos: $a \in x$ ou $a \notin x$ (Princípio do Terceiro Excluído), e não se pode ter ambos (Princípio da Contradição). A natureza dos objetos é também bastante geral, não havendo, em princípio, qualquer restrição relativamente ao que possam ser os elementos de um conjunto. Em princípio, nada impede que um dos elementos de um conjunto possa ser ele mesmo, assim, podemos ter, para um certo x , que $x \in x$ ou então, que $x \notin x$, tudo dependendo dos axiomas que adotemos.

Assim, de um ponto de vista intuitivo, podemos ter conjuntos cujos elementos são anjos, cadeiras, números irracionais, triângulos, o que quer que seja. Um conjunto pode ter inclusive uma infinidade de elementos. O conjunto dos números naturais, por exemplo, que usualmente denominamos de \mathbb{N} , tem como elementos os números naturais 0,1,2,3, etc.

(muitas vezes, 0 não é considerado um número natural ---isso depende dos interesses do matemático). O conjunto \mathbb{R} dos números reais também tem infinitos elementos, os quais podem ser identificados com os pontos de uma reta.

A noção informal de conjunto sempre esteve presente não só na matemática, mas na ciência em geral, e até o final do século XIX, não houve (aparentemente) necessidade de se refletir detalhadamente sobre esse conceito. A situação começou a se alterar depois de Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor (1845-1918). Motivado por problemas em uma parte da matemática denominada de Análise Matemática, desenvolveu uma teoria desses conjuntos, e impôs apenas uma restrição para o que sejam os elementos de um conjunto: eles devem ser distintos uns dos outros, como vimos na sua ‘definição’ acima. Cantor criou uma teoria verdadeiramente genial, mostrando que há diversos tipos de conjuntos com infinitos elementos; há o conjunto dos números naturais (uma quantidade ‘enumerável’), cuja quantidade de elementos, ou (mais precisamente) *cardinal*, denotava por \aleph_0 (alefe-zero, sendo alefe a primeira letra do alfabeto hebraico). Há o conjunto dos números reais, cujo cardinal é denotado por “ c ” (para indicar o ‘contínuo’), e muitos outros conjuntos aos quais se associam cardinais. Além de nos apresentar infinitos de diversas ordens, Cantor ainda criou uma álgebra de tais cardinais que tem propriedades distintas das da aritmética comum (só coincide com essa no caso de cardinais finitos, que são exatamente os números naturais); por exemplo, resulta que $\aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0$, o que contraria a álgebra dos números que conhecemos.

Observação: Uma observação digna de nota é a seguinte. Usualmente, encontramos nos livros de iniciação a afirmativa de que a relação de pertinência é primitiva, “indefinível”. A rigor, isso não é certo. O que pode ou não ser definido depende do sistema axiomático que se está utilizando. Se a pertinência for adotada como conceito primitivo, então ela de fato não é definida *nessa abordagem*. Mas podemos escolher outra; por exemplo, tome-se o *conjunto unitário* (ver mais abaixo) como primitivo, ou seja, tomamos $\{x\}$ como primitivo, para x qualquer. Assim, definimos a pertinência pondo $a \in x$ se e somente se $x = \{a\}$.

A teoria de Cantor

Na teoria de Cantor, dois conjuntos têm o mesmo número cardinal se existe uma correspondência um a um (que os matemáticos chamam de bijeção) entre eles. Todos os conjuntos que admitem uma bijeção com o conjunto \mathbb{N} dos números naturais são ditos *enumeráveis*, e têm cardinal \aleph_0 , o que não acontece com o conjunto \mathbb{R} dos números reais, como mostrou o próprio Cantor. Um conjunto é *contável* se for finito ou enumerável.

Exemplos de conjuntos enumeráveis são o conjunto dos números naturais pares, o dos números naturais ímpares, o dos números inteiros, o dos números racionais (frações) e muitos outros. Note que a intuição vai sendo deixada de lado: afinal, o conjunto dos números pares não é um subconjunto do conjunto dos números naturais? Então, como podem ter ‘o mesmo número de elementos’? O problema é a noção intuitiva de ‘mesmo número de elementos’, que para conjuntos infinitos perde seu sentido, motivo pelo qual fala-se em *número cardinal*. Assim, se A e B são dois conjuntos enumeráveis, como os conjuntos dos números pares e o dos números ímpares, a soma desses cardinais é o mesmo número cardinal de cada um deles, a saber, \aleph_0 (a definição de adição de cardinais, com efeito, tem que ser dada adequadamente).

Para saber se um certo objeto pertence ou não a um conjunto, há duas alternativas básicas: podemos simplesmente verificar se o referido objeto é um dos elementos, como quando o conjunto tem poucos elementos e eles são descritos explicitamente. A outra alternativa é verificar se o objeto satisfaz alguma propriedade característica dos elementos do conjunto; por exemplo, podemos definir um conjunto contendo como elementos os números naturais maiores do que 10. Assim, um certo objeto pertence a este conjunto se e somente se for um número natural maior do que 10. A teoria de Cantor nos diz como operamos com conjuntos, fazendo uniões, interseções, diferenças, produtos cartesianos e outras operações, e por meio desses conceitos e operações, podemos exprimir praticamente todos os conceitos utilizados na matemática e na ciência padrões.

Um dos princípios básicos dessa teoria, que está implícito na teoria informal (não axiomatizada), denomina-se de Princípio da Compreensão, ou da Abstração: dada uma propriedade P qualquer, existe o conjunto dos objetos x que têm a tal propriedade; escrevemos isso assim: $\{x : P(x)\}$, os dois pontos “:” significando “tal que” (ou “tais que”). Por exemplo, seja P a propriedade, ou condição, que diz que “x é carioca”. De imediato, somos levados ao conjunto dos cariocas, que chamaremos de C, ou seja, à coleção (conjunto) cujos elementos são aquelas pessoas e somente aquelas pessoas, denominadas de “cariocas”.

É fácil entender que o próprio conjunto dos cariocas não é carioca (pois é o conjunto dos cariocas), logo, constatamos que C não pertence a C. Ou seja, há conjuntos que não pertencem a eles mesmos, e há os que pertencem, como o chamado “conjunto universal”, o conjunto que contém todos os conjuntos (que, por conter todos os conjuntos, contém a si próprio). Bertrand Russell (1872-1970) percebeu que se chamarmos de U ao conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si mesmos (como o conjunto C dos cariocas), acontece o seguinte: por um dos princípios básicos da lógica clássica (que ainda está

informalmente sendo suposta), chamado de Princípio do Terceiro Excluído, U pertence a U ou U não pertence a U . Se U pertence a U , possui a propriedade característica de seus elementos, ou seja, não pertence a si mesmo; logo U não pertence a U . Por outro lado, se U não pertence a U , possui a referida propriedade; logo pertence a U . Disso se deriva que U pertence a U e que não pertence a U , uma contradição.

Outros “paradoxos” foram obtidos, mostrando-se que a teoria de Cantor é inconsistente, ou seja, permite que nela se derivem proposições contraditórias (uma sendo a negação da outra). Alguns matemáticos, que não gostavam da teoria de conjuntos, vibraram. Outros, notando a extrema capacidade redutora da teoria, permitindo que os conceitos matemáticos fossem adequadamente definidos, preferiam seguir Hilbert, que sustentava o caráter duradouro da teoria de conjuntos, alegando que “ninguém nos expulsará do paraíso criado por Cantor”. Os motivos para tais desacordos eram diversos; alguns, como Kronecker (1823-1891) (que havia sido professor e orientador de doutorado de Cantor) e Poincaré (1854-1912), achavam que não se podia retroceder, nos fundamentos da matemática, para aquém dos números naturais. A frase célebre de Kronecker, “Deus nos deu os números naturais; todo o resto é obra do homem” é bem conhecida. Ou seja, a matemática deveria partir dos números naturais, mas a teoria de Cantor permitia que eles fossem definidos em termos de conjuntos, apresentando assim uma fundamentação ainda mais primária.

Zermelo e Zermelo-Fraenkel

O que fazer para contornar o problema dos paradoxos e para mostrar que a matemática podia ser fundamentada em bases sólidas? Russell propôs a Teoria dos Tipos em 1908, que alicerça seu monumental *Principia Mathematica*, escrito em parceria com A. N. Whitehead (1861-1947), e publicado em três volumes (1910, 1912 e 1913). Outra solução foi estabelecer uma fundamentação axiomática para a própria teoria de conjuntos, o que foi feito por Ernst Zermelo (1871-1953) em 1908. Zermelo apresentou a primeira versão axiomática da teoria de conjuntos, na qual se evitam os paradoxos conhecidos, como o apresentado por Russell, visto acima.

O problema é que a teoria de Zermelo não era suficientemente rigorosa, como se constatou em seguida.¹ A teoria original de Zermelo comportava duas espécies de

¹ - O conceito de *rigor* varia de época para época. O patamar de rigor que temos hoje na matemática foi alcançado a partir do final do século XIX, com o desenvolvimento da lógica matemática e dos estudos fundacionistas da matemática. Ver (da Costa 1980, p.232).

entidades, os conjuntos e os átomos (ele se referia a eles como Urelemente). Ur-elementos, ou “elementos básicos”, como os denominamos, não são conjuntos, mas podem ser elementos de conjuntos. Na teoria de Zermelo, conjuntos, portanto, podem ter átomos ou outros conjuntos como elementos. Como se constatou depois, na teoria de Zermelo não há qualquer restrição a que um conjunto pertença a ele mesmo, ou que haja cadeias de conjuntos pertencendo uns aos outros. Para se evitar isso, necessita-se de um postulado, conhecido como Axioma da Regularidade (ou da Fundação), originalmente introduzido por J. von Neumann (1903-1957). Se não tivermos tal axioma, nada impede que um conjunto pertença a ele próprio.

A teoria de Zermelo foi incrementada por A. A. Fraenkel (1891-1965) e por T. Skolem (1887-1963) nas duas primeiras décadas do século XX, resultando na teoria conhecida como Zermelo-Fraenkel, simbolizada por ZF (mas deveria comportar ainda o nome de Skolem), e é talvez a mais conhecida e utilizada quando se necessita fazer referência a uma teoria de conjuntos. Por exemplo, em ZF não há átomos; todos os objetos tratados pela teoria são conjuntos. Os axiomas de ZF são os seguintes:

- (Extensionalidade) Dois conjuntos que contêm os mesmos elementos são iguais.
- (Par) Dados dois objetos quaisquer a e b , existe o conjunto (par não ordenado) que os contém e somente a eles, denotado por $\{a, b\}$. Em particular, se $a = b$, obtemos o conjunto cujo único elemento é a , dito *unitário* de a , e denotado por $\{a\}$.
- (Separação) Dados um conjunto z e uma propriedade ou condição $P(x)$, existe o subconjunto daqueles elementos de z que cumprem a condição P , denotado por $\{x \in z : P(x)\}$. Assim de um conjunto dado z qualquer, mediante a propriedade $P(x)$ definida por $x \neq x$, obtemos o conjunto que não tem elementos (pois é um fato da lógica que todo objeto x é tal que $x = x$), que se prova ser único. Tal conjunto é o *conjunto vazio*, denotado por \emptyset .
- (Conjunto das Partes) Dado um conjunto qualquer, existe o conjunto cujos elementos são os subconjuntos do conjunto dado, dito *conjunto das partes* do conjunto original.

- (Conjunto união) Dado um conjunto qualquer x , existe o conjunto cujos elementos são os elementos dos elementos de x , dito *conjunto união* de x .
- (Infinito) Existe um conjunto que contém o conjunto vazio e que contém o ‘sucessor conjuntista’ de qualquer de seus elementos. O sucessor conjuntista de um conjunto x é o conjunto união de x com o seu conjunto unitário, $\{x\}$.
- (Substituição) Introduzido por Fraenkel, generaliza o axioma da separação, permitindo, dentre outras coisas, que este seja dele derivado.

O axioma da separação impede que surjam paradoxos como o de Russell e outros conhecidos, pois para formarmos o conjunto dos objetos que têm uma certa propriedade, devemos ter um conjunto previamente formado do qual os elementos são ‘separados’. No caso do conjunto de Russell, não há nada previamente especificado pela teoria de onde possamos ‘separar’ os conjuntos que não são elementos de si mesmos. Isso salva a teoria não só do paradoxo de Russell, como de todos os demais paradoxos conhecidos. O problema de saber se pode-se ou não derivar contradições em uma teoria como ZF é de difícil resposta. Dito de modo breve, não se pode demonstrar tal fato, mas este assunto foge aos objetivos destas notas. No entanto, o leitor pode confortar-se sabendo que, se houver tal possibilidade, a ‘real’ derivação de uma contradição será muito difícil de ser alcançada, devida a um teorema genial de Feferman (ver Corrada 1990).

Hoje, podemos reintroduzir ur-elementos em ZF sem problemas, obtendo uma teoria denominada de ZFU (Zermelo-Fraenkel com *Urelemente*), a qual parece ser mais apropriada para aplicações em ciência, onde trabalha-se com objetos que não são, em princípio, conjuntos. As duas teorias são *equiconsistentes*: uma delas leva a uma contradição se e somente se a outra também faz isso.

Outras teorias

Houve outros desenvolvimentos posteriores. von Neumann, na década de 20, desenvolveu uma teoria, posteriormente modificada por P. Bernays (1888-1977) e K. Gödel (1906-1978), que ficou conhecida como teoria de Von Neumann, Bernays e Gödel (NBG) (Krause 2002, §5.3). Em NBG, há *classes* e *conjuntos*, e estas duas palavras não são mais

sinônimas; todos os conjuntos são classes, mas nem toda classe é um conjunto. Conjuntos são classes que pertencem a outras classes; aquelas classes que não pertencem a outras classes são chamadas de *classes próprias*. Os conjuntos de NBG de certo modo coincidem com os de ZF. Em qualquer dessas teorias, podemos provar que não há conjunto universal, desde que essas teorias sejam consistentes.² A prova é simples. Seja A um conjunto qualquer e seja B um subconjunto de A definido assim: os elementos de B são aqueles elementos de A que não pertencem a si mesmos. Então B pertence a B se e somente se pertence a A e não pertence a si mesmo. Desse modo, se B pertence a A, deduzimos que B pertence a B se e somente se B não pertence a B, e obtemos uma contradição nos moldes vistos acima. A única saída é assumir que B não pertence a A. Ora, isso mostra que, dado qualquer A, podemos sempre encontrar um conjunto que não pertença a ele, logo, não há conjunto que contenha todos os conjuntos.

O filósofo Willard Quine (1906-2000) criou duas teorias, conhecidas como NF (porque foi publicada em um artigo que iniciava com as palavras “New Foundations”) e ML (porque apareceu em seu livro *Mathematical Logic*), que diferem substancialmente de ZF e de NBG. NF foi corrigida posteriormente por B. Rosser (1907-1989) e ML por H. Wang (1921-1995). Em NF, há o conjunto universal, contrariamente a ZF (supostamente consistente). ML é obtida acrescentando-se classes próprias a NF, de modo similar ao que se faz em ZF para obter NBG. Essas duas teorias têm propriedades distintas daquelas de ZF e de NBG.

Apenas um exemplo: em NF, o célebre *Axioma da Escolha* é falso, mas em ML ele vale para conjuntos, e ninguém sabe se o axioma se aplica a classes próprias. O axioma da escolha é *independente* dos axiomas de ZF e de NBG, se estes forem consistentes, ou seja, não pode ser demonstrado e nem refutado nessas teorias.

Apesar de mais famosas, essas teorias não são as únicas: há muitas outras teorias de conjuntos. Em cada uma delas um conceito de conjunto é delineado, e pode diferir daquele conceito que é delineado em outras teorias. Ou seja: *o que é conjunto em uma teoria pode não coincidir com o que é conjunto em outra*. Por exemplo, mudando-se a lógica subjacente, mudamos de teoria, e utilizando uma lógica conveniente, podemos elaborar *teorias paraconsistentes de conjuntos* nas quais o conjunto dos conjuntos que não pertencem

2 - Uma teoria é *consistente* se nela não se pode derivar duas *proposições contraditórias*, uma sendo a negação da outra. Caso contrário, é *inconsistente*. Em uma teoria inconsistente, se baseada na lógica clássica (ou na maioria dos sistemas lógicos conhecidos), pode-se demonstrar qualquer proposição expressa por sua linguagem. Uma outra forma de provar que uma teoria é consistente é mostrar que ela admite um *modelo*, uma “realização” ou interpretação que confirme seus axiomas. No entanto, isso exige que esse modelo seja provado existir em alguma outra teoria (devido a um teorema célebre de Kurt Gödel, uma teoria consistente e adequadamente formulada, como podemos assumir são as teorias sendo comentadas, não pode provar sua própria consistência), cuja consistência fica agora em suspenso, necessitando de uma outra teoria ainda, e assim *ad infinitum*.

a si mesmos, por exemplo, têm existência estabelecida sem os problemas usuais (de uma contradição acarretar que todas as proposições formuladas na linguagem da teoria possam ser derivadas como teoremas).

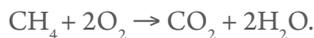
Cabe aqui uma observação importante. Do ponto de vista formal, podemos desenvolver uma teoria de conjuntos sem nos referirmos em nenhum momento à palavra “conjunto”. Tal teoria seria abstrata, sem qualquer compromisso para com este conceito, ainda que pudesse ser interpretada como dizendo respeito a conjuntos, mas não os conteria em sua origem abstrata. Em outras palavras, o conceito de conjunto não é absoluto, mas relativo à particular teoria considerada.

Multiconjuntos e quase-conjuntos

Vimos que em sua caracterização informal do conceito de conjunto, Cantor requereu que os elementos de um conjunto devem ser *distintos* uns dos outros. Seria isso necessário? A resposta é negativa. Na teoria de *multiconjuntos* (Blizard 1989), um mesmo elemento pode figurar mais de uma vez em um conjunto. Nas teorias anteriores, os conjuntos $\{1,1,2,3,3\}$ e $\{1,2,3\}$ são iguais devido ao Axioma da Extensionalidade, pois têm os mesmos elementos, e seu cardinal é 3, pois tem três elementos. Mas na teoria de multiconjuntos eles são diferentes; o primeiro tem cardinal 5, e o segundo tem cardinal 3. Assim, um *conjunto* na teoria de multiconjuntos (que muito apropriadamente chamamos de *multiconjunto*), os elementos não precisam ser distintos, podendo ser inclusive *iguais*.

Os *quase-conjuntos*, por outro lado, que são os ‘conjuntos’ na *teoria de quase-conjuntos*, têm motivação em uma interpretação da mecânica quântica que entende as entidades básicas (que aqui denominaremos de *partículas*) como destituídas de condições de identidade. ‘Ter identidade’ significa poder ser identificado em um contexto e em outros como sendo o *mesmo indivíduo*. *Indivíduos* são objetos que têm identidade nesse sentido.

Tome agora uma reação química simples, a combustão do metano, na qual um átomo de gás metano se mistura com dois átomos de oxigênio, fornecendo uma molécula de dióxido de carbono e duas moléculas de água; em termos químicos,



Consideremos os quatro átomos de hidrogênio que há entre os reagentes e os quatro

átomos de oxigênio também entre os reagentes (fixaremos os átomos de oxigênio, mas o raciocínio se aplica também para os átomos de hidrogênio, assim como para qualquer átomo, elétron, próton, etc.). Após a reação, há dois átomos de oxigênio na molécula de dióxido de carbono e mais dois, um em cada molécula de água. Quais dos quatro que havia entre os reagentes estão em cada caso entre os resultantes? É impossível dizer. Não é nem mesmo possível dizer que se tratam *dos mesmos* átomos que havia entre os reagentes. O conceito de identidade, como expresso acima, não pode fazer sentido para essas entidades. O interessante é que não se trata de uma falta de capacidade nossa ou de nossos laboratórios de identificar *quais* átomos foram para qual lugar. É um pressuposto da teoria que não pode haver identificação (veja mais detalhes em Schinaider e Krause 2014).

A teoria de quase-conjuntos trata de coleções de objetos que podem ser indiscerníveis sem que com isso resultem colapsar *no mesmo* indivíduo, como seria requisitado pela matemática usual, na qual não há entidades indiscerníveis que não sejam a mesma entidade³. O assunto é interessante mas extrapola os objetivos dessas notas.

Conclusões

É comum encontrarmos livros elementares, muitos adotados em nossas escolas, que consideram como um conjunto uma coleção de objetos, como bolas de futebol ou pessoas. É preciso cuidado aqui. Podemos por exemplo fotografar bolas e pessoas, mas não podemos fotografar um conjunto. Enquanto bolas e pessoas supostamente são ‘reais’, um conjunto é uma entidade abstrata. Pelo menos os professores de matemática deveriam conhecer essa distinção fundamental, ainda que possam continuar a utilizar a noção informal com seus alunos em classes elementares. No entanto, a aplicação desses conceitos ao mundo em que vivemos requer cuidado e muito preparo.

Ainda que o conceito de conjunto seja importante e razoavelmente fácil de manusear, não constitui o único modo de se fundamentar a matemática. Com efeito, a quase totalidade dos conceitos matemáticos que usamos podem ser obtidos na Teoria dos Tipos de Russell, ou na chamada Teoria de Categorias. Em tais teorias, não há conjuntos.

3 - Na matemática usual, só se pode considerar indiscernibilidade relativamente a algumas propriedades, mas não relativamente a *todas*.

Referências

- Blizard, W. D, 1988. “Multiset theory”. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 3 (1): 36-66.
- Corrada, M. (1990), On the length of proofs of set theoretical statements in Zermelo-Fraenkel set theory and Kelley-Morse theory of classes. *The Journal of Non-Classical Logic* 7 (1/2): 139-143.
- Da Costa, N. C. A. (1980), *Ensaio sobre os Fundamentos da Lógica*. São Paulo, Hucitec-EdUSP.
- Krause, D. (2002), *Introdução aos Fundamentos Axiomáticos da Ciência*. São Paulo, EPU.
- Schinaider, J. e Krause, D. (2014), Indiscernibilidade e identidade em química: aspectos filosóficos e formais. *Manuscrito* 37 (1): 113-160.

O Mentiroso contra-ataca: a inadequação do dialeteísmo

The Liar strikes back: The inadequation of dialetheism

*Ederson Safra Melo - Universidade Federal do Maranhão
Jonas R. Becker Arenhart - Universidade Federal de Santa Catarina*

Resumo

O paradoxo do Mentiroso surge facilmente em línguas naturais; a partir de recursos muito simples e intuitivos derivamos uma contradição. Diante disso, alguns filósofos — conhecidos como dialeteístas — tomam o Mentiroso como um argumento correto que mostra que há contradições verdadeiras (dialeteias). Uma das alegadas vantagens do dialeteísmo seria sua naturalidade, visto que essa abordagem não restringe nenhum recurso que leva ao paradoxo, podendo capturar a noção intuitiva de contradição. Como o dialeteísmo é a tese de que algumas, mas não todas, contradições são verdadeiras, a lógica subjacente deve ser paraconsistente, para que a linguagem não trivialize na presença de contradições. A Lógica do Paradoxo (LP) é proposta por eles como o formalismo capaz de retratar as intuições subjacentes ao conceito de contradição, envolvido no Mentiroso, sem trivialidade. Neste artigo, vamos argumentar que este desideratum não pode acontecer. Especificamente, tomaremos um sentido intuitivo, mas bastante claro, de contradição que, segundo os dialeteístas, está na “essência do Mentiroso” e argumentaremos que lógicas paraconsistentes, como LP, não podem retratar tal contradição sem trivialidade. Com isso, ao contrário das alegações dialeteístas, concluímos que o Mentiroso não pode servir como uma motivação para a tese dialeteísta de que há contradições verdadeiras. Mais do

que isso, argumentaremos que o Mentiroso coloca em questão a coerência do dialeteísmo, mostrando que o dialeteísmo não pode funcionar.

Palavras-chave

Paradoxo do Mentiroso. Dialeteísmo. Contradição. Negação. Paraconsistência. Quadrado de oposições.

Abstract

The Liar paradox easily comes up in natural languages; departing from intuitive and simple resources, we derive a contradiction. As a result, some philosophers — the so-called dialetheists — take the Liar as a sound argument establishing that there are true contradictions (dialetheias). One of the alleged advantages of dialetheism would be its naturalness, since it does not restrict any of the resources of natural languages leading to the paradox, while at the same time preserving the intuitive notion of contradiction. Furthermore, dialetheism is the claim that some, but not all, contradictions are true. So, the underlying logic must be paraconsistent, in order to avoid trivialization in the face of contradictions. The Logic of Paradox (LP) is proposed as the most appropriate formalism able to capture the underlying intuitions of the contradiction involved in the Liar, without leading to trivialization. In this paper, we shall argue that this desideratum cannot be achieved. Particularly, we take an intuitive, but precise, sense of contradiction that, according to dialetheists, is present in the “essence of the Liar”, and we shall argue that paraconsistent logics, such as LP, cannot capture this sense of contradiction without triviality. So, contrarily to what is advertised by the dialetheist view, we conclude that the Liar cannot be taken as a motivation to the dialetheist claim that there are true contradictions. More than that, we shall argue that the Liar is a challenge to the very coherence of dialetheism, showing that dialetheism cannot work.

Keywords

Liar paradox. Dialetheism. Contradiction. Negation. Paraconsistency. Square of oppositions.

1. Introdução: o dialeteísmo

Dialeteísmo é a visão que defende que algumas contradições são verdadeiras. Uma dialeteia é uma contradição verdadeira; *i.e.*, uma sentença α , tal que tanto ela quanto a sua negação, $\neg\alpha$, são verdadeiras. Com isso, é dito que algumas sentenças são verdadeiras e falsas; elas portam um *glut* como seu valor de verdade. Graham Priest, um dos maiores defensores de tal abordagem, caracteriza o dialeteísmo da seguinte forma:

Dialeteísmo é a visão de que algumas contradições são verdadeiras: há sentenças (enunciados, proposições ou qualquer coisa tomada como um portador de verdade), α , tal que ambas α e $\neg\alpha$ são verdadeiras, isto é, tal que é tanto verdadeira quanto falsa (PRIEST, 2006b, p.1).

Dialeteístas tomam os paradoxos semânticos como um dos principais argumentos para defender a tese de que há contradições verdadeiras (dialeteias). Entre tais paradoxos, o Mentiroso tem se destacado na argumentação dialeteísta. O Mentiroso pode ser expresso em línguas naturais como um argumento que parte de premissas verdadeiras e, através de um raciocínio intuitivo, acaba em uma contradição. A proposta dialeteísta consiste em oferecer uma resposta natural ao paradoxo: manter os princípios intuitivos que levam à contradição e aceitá-la como um fato da vida (cf. PRIEST, 1979; PRIEST & BERTO, 2013). Nessa perspectiva, o Mentiroso é considerado um argumento válido e correto; suas premissas são verdadeiras e sua conclusão (uma contradição) é verdadeira também. Nesse sentido, para os dialeteístas, o Mentiroso nos ensina que há contradições verdadeiras. Considerando os paradoxos semânticos, Priest diz o seguinte:

Aqui temos um conjunto de argumentos que parecem ser corretos, e também que terminam em contradição. *Prima facie*, então, eles estabelecem que algumas contradições são verdadeiras. Alguns desses argumentos têm dois mil e quinhentos anos. No entanto, a despeito das intensivas tentativas de dizer o que está errado com eles em uma série de épocas lógicas, incluindo a nossa própria, não há nenhuma solução adequada (PRIEST, 2006b, p. 83).

Como os paradoxos têm sobrevivido às tentativas de sua solução consistente por mais de mil e quinhentos anos, a sugestão de Priest é que “tentar resolvê-los é simplesmente

latir para a árvore errada: devemos apenas aceitá-los ao pé da letra como mostrando que certas contradições são verdadeiras” (PRIEST, 2006b, p. 83). Dessa forma, os dialeteístas assumem que ao invés de tentar solucionar ou explicar o que há de errado com os paradoxos, “devemos aceitá-los e aprender a viver com eles” (PRIEST, 1979, p. 221).

Em síntese, os paradoxos semânticos são evidências de contradições verdadeiras. As línguas naturais, juntamente com nossos processos de raciocínio nos impõem o dialeteísmo, de modo que se quisermos um tratamento natural para os paradoxos, devemos assumir que há contradições verdadeiras. No verbete ‘*Dialetheism*’ da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, os autores colocam o seguinte quanto a isso:

Demaneira geral, tais paradoxos como o Mentiroso fornecem alguma evidência para a tese dialeteísta que algumas contradições são *demonstravelmente* verdadeiras, no sentido que elas são implicadas por fatos manifestos sobre as línguas naturais e nossos processos de pensamentos (PRIEST & BERTO, 2013, p. 16).

As línguas naturais são semanticamente fechadas, isto é, elas têm predicados semânticos, como ‘verdadeiro’ e ‘falso’, que podem se referir às suas próprias expressões. Com isso, podemos facilmente formular uma sentença do mentiroso nas linguagens naturais como, por exemplo, a sentença do mentiroso simples que diz de si mesma que ela é falsa: ‘esta sentença é falsa’. A partir de um raciocínio simples e intuitivo, chegamos à conclusão de que tal sentença é tanto verdadeira quanto falsa. Como sabemos, a solução clássica de Tarski (1933) consiste em definir verdade para linguagens artificiais semanticamente abertas nas quais não é possível formular a sentença do mentiroso e, com base nesse artifício, o problema é eliminado. Todavia, os dialeteístas não aceitam tal resposta como adequada, sobretudo, por ela limitar uma característica fundamental das línguas naturais.

O que está em questão é a consistência de conceitos familiares que dão origem aos paradoxos, ou, o que vem ser a mesma coisa, a consistência das semânticas de fragmentos da linguagem natural. Por exemplo, podemos estabelecer uma teoria em uma linguagem formal contendo as palavras ‘é verdadeiro’, e isso pode ser consistente. Entretanto, a questão crucial permanece: quão adequada uma formalização é em relação ao fenômeno que estamos querendo modelar: raciocínio natural? (PRIEST, 2006a, p. 9).

Assim, na perspectiva dialeteísta, os recursos intuitivos próprios das línguas naturais e dos nossos processos de raciocínio garantem o dialeteísmo. Como o dialeteísmo é a doutrina na qual algumas, mas nem todas, contradições são verdadeiras, o dialeteísta adota uma lógica paraconsistente, isto é uma lógica na qual não vale o princípio da explosão, que diz que de uma contradição não podemos derivar qualquer sentença (*i.e.*, $\alpha \wedge \neg\alpha \models \beta$, para qualquer β). Tendo em vista que para aceitar contradições sem trivialidade precisamos de uma lógica paraconsistente, temos que o dialeteísmo leva também à paraconsistência.¹ No entanto, não é qualquer lógica paraconsistente que pode ser tomada como um formalismo adequado para o dialeteísmo; há exigências fundamentais que o formalismo deve atender. Priest argumenta que a Lógica do Paradoxo (*LP*) é um formalismo adequado para lidar com contradições verdadeiras.

O ponto aqui é que o dialeteísmo parece como uma resposta natural aos paradoxos semânticos e garante que o formalismo adotado captura as intuições que levam à contradição. Como Priest coloca na citação acima, um requisito básico do dialeteísmo é a adequação do formalismo em relação aos fenômenos que se pretende modelar. Nesse sentido, a adequação é um requisito fundamental para a coerência do dialeteísmo, de modo que se o formalismo dialeteísta for incapaz de representar o sentido de contradição que surge em línguas naturais, o dialeteísmo resultará incoerente. Mas, segundo os dialeteístas, isso não é uma ameaça, visto que eles tomam o dialeteísmo como a única abordagem que pode dar conta do Mentiroso, uma vez que a lógica subjacente a tal abordagem é capaz de representar o paradoxo de maneira adequada. Segundo Priest (2006a, p. 6), embora não seja uma visão consistente, o dialeteísmo ainda assim é uma visão coerente. Sendo o dialeteísmo a visão de que há contradições verdadeiras, o conceito de contradição — compatível com o dialeteísmo — deve ser capturado (ou modelado) no formalismo paraconsistente adotado. Tendo em vista que paradoxos, como o do Mentiroso, são motivações para a tese dialeteísta de que há contradições verdadeiras sem trivialidade, temos que o formalismo deve obrigatoriamente ser:

a) adequado; ou seja, deve, no mínimo, ser capaz de modelar o fenômeno do Mentiroso (*i.e.*, a contradição no sentido intuitivo),

¹ - O dialeteísmo leva à paraconsistência, mas, claro, a paraconsistência não leva ao dialeteísmo. O fato de que podemos definir uma relação não-explosiva não faz com que devemos nos comprometer com contradições verdadeiras. Dialeteísmo e paraconsistência são distintos; o primeiro é uma visão sobre a verdade e o segundo é uma propriedade da relação de consequência lógica (cf. PRIEST, TANAKA, WEBER, 2017, p. 3).

b) capaz de representar as contradições verdadeiras sem trivialidade (*i.e.*, que a lógica dialeteísta que representa contradições de maneira adequada seja paraconsistente).

Tendo isso em vista, no contexto dialeteísta, o Mentiroso nos mostra que há contradições verdadeiras garantindo assim o dialeteísmo que, por sua vez, demanda um formalismo que deve capturar a contradição envolvida no Mentiroso sem que nos comprometa com a verdade de todas as sentenças na linguagem. Neste artigo pretendemos analisar se o paradoxo do Mentiroso de fato é uma motivação adequada, no sentido estabelecido acima, para se adotar contradições verdadeiras. Especificamente, pretendemos analisar se a contradição envolvida no Mentiroso pode ser capturada pela lógica subjacente ao dialeteísmo, neste caso LP. Vamos defender que o formalismo dialeteísta não é capaz de modelar o sentido de ‘contradição’ demandado pelo próprio dialeteísmo. Através do Mentiroso, vamos impor um difícil dilema para os dialeteístas: ou eles aceitam contradições, com o sentido pretendido, mas tem explosão, ou eles evitam a explosão, por meio de uma lógica paraconsistente, mas que não modela a contradição. De todo modo, ao contrário das alegações dialeteístas, o Mentiroso não pode ser tomado como uma motivação para a tese dialeteísta; mais do que isso, o Mentiroso nos ensina que o dialeteísmo não pode funcionar.

Este artigo é dividido da seguinte maneira. Na próxima seção, vamos expor o problema do Mentiroso a fim de deixar clara a intuição de contradição que está em questão no dialeteísmo. Veremos que essa noção pré-teórica de contradição é expressa por aquilo que alguns dialeteístas chamam de “essência do Mentiroso”. Feito isso, na seção 3, vamos estabelecer exigências que uma teoria da negação, na visão dialeteísta, deve atender para poder representar contradições de maneira adequada. Veremos que o dialeteísmo não é simplesmente a concepção na qual fórmulas do tipo são verdadeiras. A negação envolvida deverá ser um operador formador de contradição (*ofc*), capturando justamente o sentido pré-teórico de contradição estabelecido na seção 2. Ou seja, na perspectiva dialeteísta, o sentido pré-teórico de contradição é tomado como um guia para a teorização da negação. Todavia, na seção 4, vamos argumentar que a negação dialeteísta não é um *ofc* e sim apenas um operador formador de subcontrárias, como Hartley Slater (1995) já havia argumentado. Vamos dar um passo além e mostrar que as respostas de Priest a Slater não são satisfatórias. Argumentaremos que o que Priest combina inadequadamente sintaxe e semântica, a fim de garantir a contradição. Levando em consideração os próprios critérios dialeteístas, veremos que a manobra de Priest não é bem-sucedida. Com base nisso, na seção 5, vamos defender

que o Mentiroso não pode ser representado na abordagem dialeteísta, já que defendemos que nenhuma contradição — tomada no sentido relevante — poderá ser retratada na lógica paraconsistente empregada pelo dialeteísmo. Tendo isso em vista, na seção 6, concluímos que o Mentiroso não pode servir como uma motivação para o dialeteísmo. Mais do que isso, o Mentiroso coloca em xeque a coerência do dialeteísmo e, ao contrário das alegações dos dialeteístas, ele nos ensina que o dialeteísmo não pode funcionar.

2. O Paradoxo do Mentiroso: a “essência” da contradição.

Nesta seção, vamos expor o argumento do Mentiroso tentando evidenciar — por meio daquilo que dialeteístas chamam de “essência do Mentiroso” — o sentido de contradição que está em questão no dialeteísmo. A derivação do Mentiroso nos dá uma contradição em línguas naturais, na medida em que temos maneiras de construir algum tipo de sentença do mentiroso e de contarmos com princípios intuitivos de raciocínio.

Como sabemos, as línguas naturais, como o português, são semanticamente fechadas. Com isso, podemos facilmente construir a sentença do Mentiroso. Tome a *sentença do mentiroso simples* (SMS) que atribui falsidade a si mesma:

(SMS)

(SMS) é falsa.

Pois bem, SMS é verdadeira ou falsa? Vamos supor, inicialmente, que SMS seja verdadeira; então ela é como ela diz que é, portanto, SMS é falsa. Agora, vamos supor que SMS seja falsa; como ela diz exatamente isso, a saber, que ela é falsa, temos que SMS é verdadeira. Assim, temos que SMS é verdadeira se e somente se SMS é falsa. Como o Princípio da bivalência nos diz que toda sentença é ou verdadeira ou falsa, temos que SMS é verdadeira ou falsa também e, em qualquer um dos casos, SMS é verdadeira e falsa (um *glut*, na classificação dialeteísta). O raciocínio que conduz à contradição através de SMS é conhecido *como paradoxo do Mentiroso simples*.

O fato de não podermos atribuir verdade e nem falsidade de maneira consistente à SMS pode nos motivar a pensar que ela não é nem verdadeira nem falsa. Parece mais razoável, de um ponto de vista intuitivo, pensar que uma sentença não é verdadeira nem falsa (*i.e.*,

que haja uma lacuna (*gap*) entre a verdade e a falsidade) do que aceitar uma contradição.² Entretanto, essa estratégia não é muito promissora. Com base no próprio recurso usado para driblar o Mentiroso (neste caso, o recurso de *gaps*), podemos facilmente chegar a outra situação difícil de aceitar, através da seguinte *sentença do mentiroso estendido* (SME):

(SME) (SME) não é verdadeira.

Note que aqui dizer que uma sentença, α , não é verdadeira (*i.e.*, dizer que ela é “não-verdadeira”) equivale a dizer que α é “falsa ou nem verdadeira e nem falsa”. Tendo isso em vista, apenas para deixar o ponto ainda mais claro, SME poderia ser escrita também como:

(SME) (SME) não é verdadeira (*i.e.*, SME é falsa ou nem verdadeira nem falsa).

Tomando o terceiro excluído, que diz que toda sentença é verdadeira ou não verdadeira, um argumento similar ao caso do Mentiroso simples nos conduz à contradição. Se SME é verdadeira, o que ela diz deve ser o caso, assim SME não é verdadeira. Se SME não é verdadeira — *i.e.*, falsa ou nem verdadeira nem falsa —, temos que isso é justamente o que ela alega ser e, sendo assim, SME é verdadeira. Portanto, SME é verdadeira se e somente se não é verdadeira. Pelo terceiro excluído, temos que SME é verdadeira e não verdadeira. Contradição! Como vimos, de acordo com a abordagem dialeteísta, o Mentiroso estendido consiste em um argumento válido terminando em uma contradição. Portanto, segundo tal abordagem, SME é uma contradição verdadeira; temos uma *dialetéia*, de acordo com a visão dialeteísta. Esse raciocínio que leva à contradição a partir de SME é conhecido como *paradoxo do Mentiroso estendido*.³

Diante de soluções consistentes, que tentam salvar o Mentiroso da inconsistência, o dialeteísta geralmente apresenta uma poderosa objeção evocando o *fenômeno da vingança*: não importa qual conceito (“nem verdadeira nem falsa”, “sem sentido”, ou qualquer outro) que seja adotado para solucionar o paradoxo, a vingança consiste em se empregar o próprio conceito solucionador como um recurso para chegar a uma nova contradição. A fim de

2 - A abordagem de *gaps* para o paradoxo do Mentiroso pode ser encontrada, por exemplo, em Kripke (1975).

3 - Na literatura sobre o tema às vezes encontramos a expressão “Mentiroso reforçado” para designar o que estamos chamando aqui de Mentiroso estendido.

apresentar esse argumento de modo geral, Priest divide as sentenças em duas classes, a *bona fide*, e o seu complemento, que ele chama de “resto”. Com base nisso, Priest estabelece aquilo que ele considera a “*essência do Mentiroso*”:

A essência do paradoxo do Mentiroso é uma construção particular retorcida que força uma sentença, se ela está na verdade *Bona fide*, ela está no Resto (também); conversamente, se ela está no Resto, ela está na verdade *Bona fide* (PRIEST, 2006a, p. 23).

Consideramos que essa citação de Priest captura o cerne do Mentiroso: a troca de valores de verdade. Em *Essence of the Liar*, Berto (2007, sec. 2.5) reforça as considerações de Priest (2006a) sobre a construção retorcida que sempre faz o Mentiroso manter a alternância de valores de verdade entre a verdade e o seu complemento e vice-versa — seja lá o que for o complemento em questão (ver também PRIEST e BERTO, 2013, sec. 3.2.) As intuições de Priest e de Berto sobre a essência do Mentiroso (para usar a expressão deles) parecem apontar que se esse movimento retorcido parar, estabelecendo a sentença na verdade ou no seu complemento, não haverá mais Mentiroso legítimo (já que assim ele perderia a sua “essência”). Por exemplo, tomando o Mentiroso simples, o complemento coincide com o falso. Se tentarmos resolver o problema, como fizemos acima, admitindo sentenças que não são nem verdadeiras nem falsas (*i.e.* com *gaps*), “ser falsa” acaba sendo apenas uma parte própria do resto (*i.e.*, do complemento da verdade *bona fide*). Entretanto, tal estratégia, de acordo com Priest, não coloca o problema de maneira apropriada, pois se “o falso” é apenas uma parte própria do resto, então o Mentiroso simples não é uma correta formulação do problema (cf. Priest, 2006a, p. 23).

Tendo isso em vista, uma vez que o valor *gap* é colocado em jogo, perdemos a essência do Mentiroso. De fato, em tal perspectiva, a sentença do mentiroso simples não alterna entre verdade *bona fide* e resto, porque agora o resto é ampliado; *i.e.*, equivale ao conjunto {falso, *gap*}. Então, a explicação correta do Mentiroso deve permitir que a sentença do mentiroso alterne entre “verdade” e “falso ou *gap*”. Nesse sentido, a abordagem de *gap* é capaz de evitar a contradição do Mentiroso ao custo de falhar em caracterizar o paradoxo e isso, segundo a perspectiva dialeteísta, não é resolver a questão. O problema também pode ser colocado em termos da negação subjacente à teoria de *gaps*. A ideia é simples: sempre que uma sentença, , está em uma classe (*bona fide* ou resto) a sua negação, , deve estar na outra. Essa é uma condição fundamental para que um símbolo de negação ser considerado

um operador formador de contradição⁴. No entanto, o símbolo de negação envolvendo *gap* não cumpre com esse requisito.

O principal problema da abordagem de *gaps* consiste justamente no problema da vingança. Além de caracterizar a versão simples do paradoxo de maneira inadequada, a abordagem de *gaps* fornece elementos suficientes para a contradição retornar. A partir de *gaps*, como vimos acima, podemos restabelecer o problema através da SME. Quanto a isso, Priest e Berto nos dizem o seguinte:

Em um quadro em que o conjunto de sentenças é particionado em termos de uma tricotomia (verdadeiro, falso e nem verdadeiro e nem falso), a natureza disjuntiva de ‘Essa sentença é falsa ou nem verdadeira nem falsa’ faz com que ela abranja todo o Resto, *i.e.*, o novo complemento descrito do conjunto de sentenças verdadeiras. Adicionar mais valores é, claramente, inútil. Se existir uma *quarta coisa* que a sentença pode ser, além de verdadeira, falsa, e nem verdadeira nem falsa, sempre podemos tomar a quarta coisa e produzir outro Mentiroso reforçado (PRIEST e BERTO, 2013, p. 14).

Desse modo, o caráter resiliente do Mentiroso, evidenciado pelo movimento da vingança, mostra que a suposta estabilidade (tomar uma posição na verdade *bona fide* ou no seu complemento) não acontece; a contradição sempre retorna, evidenciada justamente quando a troca de valores de verdade (entre *bona fide* e resto) é restaurada. Tendo isso em vista, independente da versão do Mentiroso que está sendo considerada, em última instância, a contradição sempre estará presente, justamente manifestada na alternância de valores de verdade — o que, segundo os dialeteístas, caracteriza a essência do Mentiroso. Como Priest (2006a, p. 23) coloca, o Mentiroso estendido nos mostra que os termos da categoria escolhida para salvar o mentiroso da contradição não coincidem com o complemento; assim, podemos voltar ao problema original ao descrever o complemento de alguma outra maneira. Com isso, Priest argumenta que não há diferença entre as versões dos paradoxos, desde que eles retratem o problema de maneira apropriada. Diante disso, Priest diz que “os paradoxos estendidos não são realmente novos paradoxos, mas meramente manifestações de um e do mesmo problema, apropriados a contextos diferentes” (Priest, 2006a, p. 24). Tendo em vista o que foi dito aqui, temos que um tratamento natural para o paradoxo deve capturar a essência do Mentiroso que, como vimos, coincide justamente com a noção intuitiva de contradição. Com base nas

4 - Vamos detalhar este ponto nas próximas seções.

alegações dialeteístas, temos que a essência do Mentiroso consiste na alternância de valores de verdade que justamente revela o sentido intuitivo de contradição que, por sua vez, dita o comportamento da negação como um ofc. Na próxima seção, vamos conferir, dentre outras coisas, como o sentido intuitivo de contradição pode guiar o comportamento de uma teoria da negação que pretende definir um ofc.

3. O cenário dialeteísta: da semântica para a sintaxe

Várias abordagens consistentes para os paradoxos foram apresentadas, mas, na perspectiva dialeteísta, nenhuma delas é satisfatória. Em última instância, segundo os dialeteístas, as respostas consistentes dadas ao Mentiroso consistem em limitar algum dos recursos intuitivos que conduzem à contradição. Com isso, no “final das contas nenhuma das abordagens dadas é tão simples como a resposta dialetéica, que simplesmente aceita que a interseção da verdade e da falsidade é não vazia” (BEALL, 2004, p. 8). Priest diz que considerar a questão se verdade e falsidade são mutuamente exclusivas é considerar a questão se o dialeteísmo é verdadeiro (PRIEST, 2006a, p. 67). Na perspectiva dialeteísta, verdade e falsidade não são mutuamente exclusivas e, nesse sentido, tal abordagem vai contra a lei de não contradição (LNC) que expressamente proíbe a sobreposição entre verdade e falsidade (cf. PRIEST & BERTO, 2013, p. 11). Dialeteístas defendem que LNC consiste em um “dogma do pensamento ocidental” e, nesse sentido, o dialeteísmo pode ser visto como um ataque a esse suposto dogma (cf. BEALL, 2004, p. 3).

Diante disso, Priest defende que para aceitarmos sentenças verdadeiras e falsas temos que desistir de LNC (o mais certo de todos os princípios, como defendia Aristóteles na *Metafísica*). Nas palavras de Priest:

Claro que isso requer desistir do dito de Aristóteles. ‘O mais certo de todos os princípios é que é impossível para o mesmo atributo pertencer e não pertencer à mesma coisa ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto’ (*Metaphysics*, 3, 1005b 19-23) (PRIEST, 1979, p. 220).

Em linhas gerais, ao contrário do dito de Aristóteles, o Mentiroso evidencia que há contradições verdadeiras e o dialeteísmo, por sua vez, se apresenta justamente como a única abordagem capaz de oferecer uma resposta natural ao problema. Assim, para o dialeteísmo,

devemos aceitar as contradições e não salvar o Mentiroso do paradoxo (isso não seria natural, de acordo com tal visão). Como o dialeteísmo pretende aceitar contradições, como a do Mentiroso, sem trivialidade, uma lógica paraconsistente deve ser adotada. Todavia, para que o dialeteísmo faça sentido, a lógica subjacente deve atender as seguintes exigências dialeteístas: (i) sua negação deve ser um operador formador de contradição (ofc) e (ii) não deve validar o princípio de explosão (*i.e.* de uma contradição, qualquer fórmula pode ser derivada). A partir de (i) o dialeteísmo poderá cumprir com a sua promessa de representar (ou modelar) contradições com o sentido, que foi estabelecido na última seção, e com (ii) tais contradições estarão asseguradas sem risco de trivialidade. Caso o dialeteísmo não cumpra essas duas exigências conjuntamente, tal visão como um todo resulta incoerente.

Tendo isso em vista, a negação deve desempenhar um papel crucial no formalismo dialeteísta. Segundo Priest (2006b, p. 76), há várias teorias da negação, mas há apenas um objeto real (a negação) em que o objeto teórico (a correta teoria da negação) deve se enquadrar. A questão que imediatamente se apresenta, então, é: que tipo de restrição a negação (o objeto) coloca sobre uma teoria da negação? A resposta de Priest é simples e direta: uma teoria da negação é uma teoria sobre a contradição (Priest, 2006b, p.77). Isso é a restrição fundamental sobre uma teoria da negação. Como um resultado, um teste preliminar para uma teoria da negação diz respeito se a teoria lida com contradições ou não. Em outras palavras:

Adequação: para uma teoria sobre a negação ser minimamente satisfatória, ela deve garantir que a negação seja um ofc.

Dado que estamos assumindo que existe um fenômeno a ser capturado — a saber, a contradição — obviamente não somos livres para dizer que uma contradição é simplesmente uma expressão da forma $\alpha \wedge \neg\alpha$, onde o comportamento do sinal de negação, \neg , é fornecido por uma teoria da negação arbitrariamente escolhida. Claro, qualquer teoria da negação seria capaz de apresentar uma fórmula que seja conjunção entre uma sentença, α , e sua negação, $\neg\alpha$, e isso representaria uma “contradição” na teoria. Em vez de contradição, teríamos uma contradição relativa a uma determinada teoria da negação. Todavia, é justamente isso que Priest tenta evitar. É a *própria noção de contradição que deve determinar o significado da negação*. Com esse ponto, defendido por Priest, fica evidente a direção que devemos tomar: comecemos a partir da noção de contradição e então teorizamos sobre a negação, e não o contrário. Dessa forma, uma definição meramente sintática de dialeteísmo não é suficiente

para caracterizar o dialeteísmo. Isto é, dizer que dialeteísmo é a visão que algumas fórmulas ($\alpha \wedge \neg\alpha$) são verdadeiras, onde \neg é dado por uma teoria da negação qualquer, é insuficiente para atender os propósitos dialeteístas. A questão reside na própria ideia de contradição: logo que tal conceito recebe definição semântica apropriada, nos fornece a guia para teorizarmos sobre a negação. No contexto dialeteísta, a noção semântica privilegiada é a noção de *contraditoriedade* advinda do quadrado de oposições da lógica tradicional:⁵

Assim se α é qualquer enunciado, seja $\neg\alpha$ representando sua contraditória (contraditórias, diferentemente das contrárias e subcontrárias são únicas — pelo menos até a equivalência lógica). Quais relações valem entre elas? A lógica tradicional e o senso comum são ambas muito claras sobre a relação mais importante: *devemos ter pelo menos uma do par, mas não ambas*. Isso é precisamente o que distingue as contraditórias de suas primas próximas contrárias e subcontrárias (PRIEST, 2006b, p. 78, grifo nosso).

É importante ressaltar a unicidade da contraditoriedade: dado uma sentença , a sua contraditória é única. Para fixar a terminologia, vamos definir oficialmente contradição em termos semânticos da seguinte maneira:

CT: α e β são *contraditórias* precisamente quando exatamente uma delas é verdadeira e a outra falsa.

Esta é a definição do quadrado de oposições que Priest tem em mente na citação anterior. O ponto que temos que ter claro agora é que Priest claramente defende **CT**. Essa é a definição semântica de contradição que o dialeteísmo deve garantir (*i.e.*, este é o sentido relevante que deve ser adequadamente capturado pelo formalismo). **CT** não apela para características sintáticas, em particular, ela não apela para um determinado símbolo de negação. Note que essa noção de contradição semântica coincide exatamente com as intuições colocadas na seção 2: **CT** fornece a caracterização da alternância entre verdade e falsidade na qual um ofc deve adequadamente ser caracterizado e na qual está incorporada na essência do Mentiroso. Como podemos garantir isso? Em termos semânticos, a resposta é muito simples; se \neg é um ofc, então α e $\neg\alpha$ são contraditórias, e isso significa que devemos

5 - Para as relações do quadrado de oposição da lógica tradicional, ver PARSONS, 2015.

ter *ao menos uma do par, mas não ambas* (esse é o sentido relevante representado por **CT**). Em síntese, uma teoria da negação deve, como uma condição mínima, capturar a relação de contraditoriedade. Como Priest (2006b, p.77) diz: “teorias da negação são teorias sobre essa relação”.

Diante disso, é interessante destacar alguns pontos. É a noção fundamental de contradição (*i.e.*, com o sentido de contraditoriedade encapsulado por **CT**) que guia o comportamento de uma negação; essa foi a direção destacada acima: a semântica tem precedência sobre a sintaxe. Nessa linha, é justamente a noção de contradição com um sentido semântico determinado, descrita por **CT**, que deve ser capturada. Com isso, caso o sinal de negação não capture tal noção ele não é um *ofc* e, sendo assim, de acordo com Priest, tal sinal não pode ser chamado de negação. Assim, tendo um símbolo de negação como um *ofc* (ou seja, carregando o sentido de contraditoriedade), não pode haver sobreposição entre α e $\neg\alpha$ (temos ao menos uma e não ambas). Tendo em vista que o dialeteísmo permite tal sobreposição em alguns casos, temos que o sinal de negação do formalismo dialeteísta não pode ser um *ofc*. Isso se seguiria da própria definição. Mas o dialeteísta não vê as coisas dessa maneira. Vamos conferir as razões dadas pelos dialeteístas para alegar que sua negação atenda aos critérios dialeteístas. Segundo Priest, a negação da Lógica do Paradoxo (LP) é justamente a negação que pode acomodar o Mentiroso, pela sobreposição entre α e $\neg\alpha$ e ainda assim pode representar a contradição como contraditoriedade que, como vimos, está na essência do Mentiroso. Isto é, segundo Priest, LP atende as duas condições colocadas acima para que o dialeteísmo faça sentido: a negação de LP é um *ofc* e, além disso, LP é paraconsistente (contradições não levam à trivialidade). Lembre-se que a adequação do formalismo é a questão fundamental e, segundo Priest, LP é o formalismo adequado para o Mentiroso. Vejamos, então, uma caracterização rápida da parte proposicional de LP.⁶

LP pode ser vista de um ponto de vista semântico como uma lógica trivalente tendo $V = \{t, f, g\}$ como o seu conjunto de valores de verdade; t é interpretado como verdadeiro e somente verdadeiro; f é interpretado como falso e somente falso; g é interpretado como verdadeiro e falso, denotado por $g = \{t, f\}$, (representando o valor *glut* ou paradoxal). Alternativamente, LP poderia ser formulada com uma semântica relacional, mas isso não altera as conclusões dos argumentos a seguir. As fórmulas moleculares podem ter seus valores calculados pelas seguintes tabelas de verdade.

6 - LP também conta com uma parte de predicados, mas considerando os propósitos do presente artigo, apenas a parte proposicional é suficiente.

	\neg
<i>t</i>	<i>f</i>
<i>g</i>	<i>g</i>
<i>f</i>	<i>v</i>

&	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>F</i>
<i>t</i>	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>F</i>
<i>g</i>	<i>g</i>	<i>g</i>	<i>F</i>
<i>f</i>	<i>f</i>	<i>f</i>	<i>F</i>

\vee	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>f</i>
<i>T</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>
<i>G</i>	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>g</i>
<i>F</i>	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>f</i>

\rightarrow	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>f</i>
<i>t</i>	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>f</i>
<i>g</i>	<i>t</i>	<i>g</i>	<i>g</i>
<i>f</i>	<i>t</i>	<i>t</i>	<i>t</i>

A noção de validade em LP permanece a mesma da noção tradicional: um conjunto de fórmulas Γ *implica logicamente* uma fórmula ϕ sse não há nenhuma interpretação que atribui um valor designado a todas as fórmulas de Γ , mas atribui a ϕ um valor não-designado. Todavia em LP tanto *t* quanto *g* são designados (*i.e.*, são preservadores de verdade). Essa ampliação no conjunto designado garante a paraconsistência de LP. Com esse truque, é fácil arranjarmos um contramodelo no qual podemos ter uma contradição verdadeira nas premissas e uma fórmula falsa na conclusão, invalidando, dessa forma, a lei de explosão: basta tomar uma sentença qualquer que seja um *glut* e uma proposição β que seja apenas falsa; com isso, tanto α quanto $\neg\alpha$ serão *gluts* (designados), enquanto que β é não-designado (cf. PRIEST, 1979).

Como mencionamos, na perspectiva dialeteísta, o argumento do Mentiroso é correto, ele parte de premissas verdadeiras e chega em uma conclusão — uma contradição — verdadeira. Dessa forma, partindo de uma sentença do mentiroso, λ , o argumento mostra que tanto λ quanto a sua negação, $\neg\lambda$, são verdadeiras. Isto é, λ é verdadeira e falsa (*i.e.*, um *glut*). Formalmente, em LP, temos que há uma valoração v tal que $v(\lambda)=t$ e $v(\neg\lambda)=t$; $v(\lambda)=g$. Ora, isso retrata formalmente a sobreposição e, como apontamos acima, a negação de LP não pode ser um *ofc*, visto que ela não representa a relação de contraditoriedade. Dado que a negação de LP permite que uma sentença e sua negação sejam ambas verdadeiras, temos que ela representa uma relação mais fraca: a relação de subcontrariedade que é definida da seguinte maneira:

SB: α e β são *subcontrárias* quando elas não podem ser ambas falsas, mas podem ser ambas verdadeiras.

Tendo em vista essa noção advinda da lógica tradicional,⁷ temos que a negação de LP

7 - Lembrando que o próprio Priest (2006b, cap. 4) toma as noções advindas da lógica tradicional como guia das discussões sobre contradição e negação.

é um mero operador formador de subcontrárias. Slater (1995, 2007a) já tinha destacado o caráter sub-contrário da negação paraconsistente de LP. Recordemos rapidamente o argumento de Slater para defender esse ponto. Slater toma uma valoração como sendo uma função das sentenças da linguagem no conjunto (correspondente ao conjunto apresentado acima). Slater evidencia que “, em LP, não é a contraditória de ‘ α ’. Como ‘ α é verdadeira’ (i.e., $v(\alpha) \geq 0$) é equivalente a α e ‘ α é falsa’ (i.e., $v(\alpha) \leq 0$) é equivalente ‘ $\neg\alpha$ ’, tem-se que “ $\neg\alpha$ é verdadeira’ e ‘ α é falsa’ não são contraditórias, uma vez que o que contradiz uma sentença α verdadeira, $v(\alpha) \geq 0$ (i.e., entendendo verdade como o conjunto) é a situação em que α é somente falsa, $v(\alpha) < 0$ (i.e., α tendo um valor não-designado, a saber). Portanto, Slater conclui que o operador de negação em LP é apenas um operador formador de subcontrárias (cf. SLATER, 1995, p. 451).

Obviamente Priest rebate essa acusação, visto que ele pretende manter contradições verdadeiras (claro, contradições entendidas como o significado pretendido de contraditoriedade apresentado acima em CT). Priest alega que a sobreposição entre verdade e falsidade não faz com que a negação em LP deixe de ser um ofc de acordo com CT. Para defender esse ponto, ele evoca em sua defesa justamente a noção de contraditoriedade, encapsulada em CT. Dada tal noção, e supondo que o símbolo de negação opera capturando seu significado, segundo Priest (2006b, p. 78), temos imediatamente duas leis:

LEM: $\Box (\alpha \vee \neg\alpha)$

LNC: $\Box \neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$

Diante disso, Priest alega que “LEM e LNC como formuladas aqui são o aspecto central da caracterização de contraditoriedade” (PRIEST, 2006b, p. 79). Com isso, Priest estabelece um simples teste para conferir se o sinal de negação é um ofc: satisfazer LEM e LNC. Em caso positivo, a explicação cumpre, segundo ele, a condição mínima para ser uma teoria da negação. Lembre que para uma teoria da negação ser adequada ela deve ser um ofc; essa é uma condição necessária.⁸

É justamente com base nessa estratégia que Priest exclui outras abordagens da negação. Para uma primeira ilustração, sob essas alegações, Priest argumenta contra certas explicações paraconsistentes da negação, como a conhecida negação fraca dos sistemas de da Costa. De fato, tais sistemas permitem que se tenha em alguns casos $(\alpha \wedge \neg\alpha)$, e conseqüentemente,

⁸ - A outra condição, como vimos, é que o sinal de negação evite a trivialidade. Mas voltamos a considerar a concisão mínima da negação, i.e., a condição sem a qual o sinal de negação não pode nem ser considerado uma negação.

viola LNC.⁹ Com isso, Priest (2006b) argumenta que a negação dos sistemas de da Costa não é formadora de contradição, por violar LNC; o que se tem no caso dos sistemas de da Costa, segundo ele, é apenas um operador formador de *subcontrárias*, na medida em que ainda valida LEM. Seguindo os critérios de Priest, essa explicação da negação não atende a condição mínima para uma teoria da negação e, portanto, ela não pode representar a negação de maneira adequada. É interessante notar que, mesmo tendo uma fórmula sintática da forma de uma contradição, $\alpha \wedge \neg\alpha$ falha em representar uma contradição (conforme o sentido pretendido de *CT*), porque, nesse contexto, não é um ofc.

Para uma segunda ilustração de como Priest considera a satisfação de LEM e LNC como condições para que o símbolo de negação seja um ofc, vejamos como ele (Priest (2006b)) argumenta pela inadequação das negações das lógicas *paracompletas* (i.e., lógicas em que LEM não vale em geral). Como exemplo, Priest cita a lógica intuicionista que, grosso modo, entende verdade como uma forma de verificação. Na perspectiva intuicionista, falando por alto, uma sentença matemática é verdadeira quando há uma demonstração (satisfazendo as restrições intuicionistas) para ela, e é falsa quando se demonstra que ela leva a um absurdo. Como é fácil encontrar casos de sentenças matemáticas para as quais não temos nem uma demonstração de sua verdade, nem uma demonstração de que levam a um absurdo, há sentenças que não são nem verdadeiras nem falsas nesta perspectiva. Assim sendo, pode haver casos em que tanto uma sentença, α , quanto a sua negação, $\neg\alpha$, não são verdadeiras e, como resultado, temos que $\alpha \vee \neg\alpha$ falha. Dessa forma, esse tipo de negação falha em validar LEM e, portanto, não pode formar contradição, e sim apenas a relação — mais fraca — de *contrariedade* que pode ser definida da seguinte maneira:

CA: α e β são *contrárias* quando elas não podem ser ambas verdadeiras, mas podem ser ambas falsas.

Desse modo, as explicações paracompletas da negação são teorias sobre a relação descrita por **CA** e, por esse motivo, seguindo o critério de Priest, o símbolo de negação não é um ofc. Quanto a isso, Priest nos diz o seguinte:

Se \neg se comporta como sugerido, ela não é um operador formador de contradição de modo algum - meramente um operador formador de *contrárias*. Isso pareceria particularmente claro se considerarmos a explicação

⁹ - Ver da Costa, Krause e Bueno (2006).

intuicionista da negação. De acordo com ela, $\neg\alpha$ é verdadeira (= asserível) apenas se existe uma prova que não há nenhuma prova de isso é obviamente uma *contrária* de (PRIEST, 2006b, p. 79).

Portanto, quando \neg é apenas um operador formador de contrárias, $\alpha \wedge \neg\alpha$ falha em representar uma contradição, embora ela tenha (novamente) a forma sintática de contradição. Em outras palavras: trata-se de uma teoria da negação que falha em conferir ao símbolo de negação o significado de um formador de contradição; o resultado é que a negação de uma fórmula não é a contraditória da fórmula que foi negada, de modo que faz sentido dizermos que $\alpha \wedge \neg\alpha$ não é uma contradição no sentido pretendido anteriormente exposto em CT.

Com essas alegações de Priest para eliminar algumas teorias da negação, fica ainda mais evidente que a contradição tem um sentido pré-teórico claro que, por sua vez, não é dado meramente por uma expressão sintática dentro de uma dada teoria, mas sim por uma prévia caracterização semântica (essa é a direção correta destacada acima). Em outras palavras, a contradição não é uma noção definida dentro de alguma teoria da negação por uma fórmula de uma determinada forma, mas antes um conceito que as nossas teorias da negação tentam capturar.

Como mencionamos, Priest considera que a negação de LP captura o sentido relevante de contradição. Segundo ele, a sobreposição entre verdade e falsidade não faz com que \neg deixe de ser um ofc de acordo com CT. A linha de argumentação de Priest consiste apenas em defender que LP valida LEM e LNC. De fato, é uma questão simples conferir que, de acordo com as tabelas de verdade de LP, se uma sentença é permitida ser verdadeira e falsa, ela ainda valida LEM e LNC (elas são tautologias em LP). Mas note que em LP só é possível validar LEM e LNC porque *gluts* também estão no conjunto designado (isso será relevante para os argumentos que serão endereçados na próxima seção). Priest usa o fato de LP validar tais leis sintáticas para responder as acusações de Slater colocadas acima. No artigo intitulado ‘*Reply to Slater*’, diante das fórmulas sintáticas de LEM e LNC, Priest simplesmente diz: “uma vez que LP satisfaz essas condições, sua negação é um ofc” (PRIEST, 2007b, p. 467). Todavia, como vamos argumentar, o fato de uma teoria da negação satisfazer as formulações sintáticas de LEM e de LNC não garante necessariamente que ela seja um ofc, com o sentido exigido pelo dialeteísmo.

4. A manobra de Priest: da sintaxe para a semântica

Para começar esta discussão, lembramos que na perspectiva dialeteísta o Mentiroso nos garante que há contradições verdadeiras. Ora, mas se estamos permitindo contradições verdadeiras, parece razoável abandonar LNC que justamente proíbe isso. Todavia, se os dialeteístas aceitarem tal acusação, eles estariam comprometendo a coerência de sua doutrina (dialeteísmo é a visão de que contradição — com o sentido de contraditoriedade — são verdadeiras; o sentido da contradição é crucial). Priest (2006b, cap. 4 e 2007b) defende que o fato de que algumas fórmulas ($\alpha \wedge \neg\alpha$) serem verdadeiras não impede de termos uma negação formadora de contradição. Isso, segundo ele, apenas mostra que a negação tem um *conteúdo excedente* (*surplus content*). A negação com o conteúdo excedente é justamente aquela que permite a sobreposição entre verdadeiro e falso (*i.e.*, *gluts*) e, com isso, impede a trivialidade. (Lembre-se esse é o segundo requisito que a negação deve cumprir). O argumento de Priest é simples: como temos ($\alpha \wedge \neg\alpha$) para alguns α s (o Mentiroso nos ensina isso), podemos ter $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$ (e assim $\Box \neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$), pois se temos algumas contradições verdadeiras, segundo Priest, podemos muito bem ter tanto ($\alpha \wedge \neg\alpha$) quanto $\neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$ (cf. PRIEST, 2006b, p. 79).

Todavia, Priest parece esquecer que a noção semântica de contradição que está em jogo tem precedência sobre a sintática, de modo que apenas satisfazer algumas leis sintáticas não garante automaticamente a contradição requerida; os sentidos relevantes de LEM e LNC devem antes ser capturados (lembre-se da direção destacada acima). Vejamos a trilha do argumento de Priest. Ele começa estabelecendo que a noção de contradição, encapsulada em **CT**. Com isso, ele interpreta a negação como operando segundo este sentido de **CT**, e com isso garante LEM e LNC. Nada disso seria problemático, se não fosse dado o passo seguinte, no qual Priest sustenta que a negação sofre a adição do conteúdo excedente, via Mentiroso, segundo o qual sentenças da forma ($\alpha \wedge \neg\alpha$) podem ser verdadeiras. Isso invalida a lei de explosão e, por conseguinte, estabelece o dialeteísmo como a concepção de que há sentenças verdadeiras da forma ($\alpha \wedge \neg\alpha$) sem trivialidade. Priest pensa que com essa manobra o sentido de contradição está garantido pela primeira (e não controversa) etapa do raciocínio. Entretanto, consideramos que esse argumento faz um desvio pela sintaxe para garantir uma interpretação semântica para o símbolo de negação que não garante o significado de contradição requerido pelo dialeteísmo. Nosso ponto é que ao adicionar o conteúdo excedente, **CT** deixa de valer e, assim, a sentença ($\alpha \wedge \neg\alpha$) deixa de representar a contradição semântica relevante (*i.e.*, a noção encapsulada por **CT**).

Isso nos mostra que apenas validar as formulações sintáticas de LEM e LNC não garante obrigatoriamente o sentido da contradição almejada pelos dialeteístas. A restrição sobre um

operador formador de contradição, com isso, passa a ser puramente sintática, ignorando a prioridade do significado a ser capturado. **CT** é usada para se derivar LEM e LNC, mas assim que isso é feito, Priest esquece que não se podem introduzir propriedades ao símbolo de negação e manter a interpretação do símbolo fixa. Não estamos convencidos que com o conteúdo excedente (*surplus*) ainda seja possível manter a definição de contradição (*i.e.*, a noção em **CT**), mesmo que seja possível validar as fórmulas em questão. Entretanto, o que acontece no final das contas é que a negação caracterizada, mesmo obedecendo as leis sintáticas requeridas, não modela a requerida noção de contradição. Nesse ponto reside a falha em representar o Mentiroso quando se emprega a negação favorecida pelo dialeteísta.

A questão que se coloca é: por que LEM e LNC deveria garantir a contradição com o sentido requerido? Lembre-se que Priest diz que a partir da noção de contraditoriedade temos imediatamente LEM e LNC. Mas, por quê? A ideia básica é a seguinte: dado uma sentença e sua negação, devemos ter pelo menos uma delas (esse é o sentido que LEM deve garantir), mas não ambas (essa é a noção que LNC deve capturar). A ordem de prioridade aqui é clara: é a noção semântica de contradição, retratada por **CT**, que fundamenta as leis sintáticas. Portanto, LEM e LNC só podem garantir o sentido de contradição, como contraditoriedade, se antes o sentido relevante de cada uma de tais fórmulas for garantido.

Como podemos perceber através de **CT**, **SB** e **CA**, as relações entre verdade e falsidade estabelecidas pelo quadrado de oposições estão associadas com diferentes tipos de negações. A negação paracompleta é tipicamente associada com as contrárias. A negação paracompleta valida LNC. O sentido relevante dessa validação é justamente o da contrariedade, encapsulado por **CA**, que diz que duas sentenças contrárias podem ser mutuamente falsas, mas não podem ser mutuamente verdadeiras (*i.e.*, temos o “não ambos” herdado da contrariedade que, por sua vez, é uma parte da contraditoriedade). Desse modo, se tomarmos uma formulação sintática de LNC, como $\Box \neg(\alpha \wedge \neg\alpha)$, temos que α e $\neg\alpha$ devem ser *exclusivas*; isto é, não podemos ter ambas (este é o sentido relevante que LNC deve capturar). Ainda que a negação paracompleta modele a noção de contrariedade, ela não valida LEM, pois $\alpha \vee \neg\alpha$ pode falhar em ser verdadeira. De fato, se considerarmos a noção de contraditoriedade, representada por **CT**, temos que a negação paracompleta garante só uma parte de tal noção. Sem o sentido requerido de LEM não se pode garantir a contradição com o sentido de contraditoriedade.

A negação paraconsistente, por sua vez, é associada à relação de subcontrariedade; ela valida LEM, mas não valida LNC. Como é de se esperar, o sentido relevante de tal validação é o da subcontrariedade, retratado por **SB**, que estabelece que duas sentenças subcontrárias podem ser mutuamente verdadeiras, mas não podem ser mutuamente falsas (ou seja, aqui

temos o “ao menos uma” que consiste em uma parte da noção de contraditoriedade). Assim, uma versão sintática de LEM, como $\Box \neg(\alpha \vee \neg\alpha)$, deve garantir ao menos uma do par α e $\neg\alpha$, isto é, elas são *exaustivas* (este é o sentido relevante de LEM). Com isso, temos que a negação paraconsistente modela a noção de subcontrariedade, mas ela não modela a noção de contraditoriedade, visto que ela falha em validar LNC. A negação paraconsistente falha em modelar o sentido relevante de exclusividade (dada pelo “não ambos”). Embora elas sejam exaustivas elas não são exclusivas e, sendo assim, a negação paraconsistente, como a de LP, é um operador formador de subcontrárias, como Slater já havia defendido (ver também BÉZIAU 2006 e ARENHART 2015). De fato, o conteúdo excedente (*surplus*) parece apontar apenas isso, na medida em que ele permite ambos α e $\neg\alpha$.

Uma contradição, com o sentido de contraditoriedade, é uma oposição que é tanto contrária quanto subcontrária: ela envolve os dois casos juntos. Assim, tendo em vista o que foi dito nos parágrafos anteriores, uma negação formadora de contradição é certamente aquela que valida tanto LEM quanto LNC. Isso é uma condição necessária para o símbolo de negação ser um ofc. Porém, Priest vai na direção oposta, tomando isso como sendo suficiente. Isto é, ao validar as versões sintáticas de LEM e LNC, ele alega que a negação resulta necessariamente em um ofc. Mas essa segunda implicação não vale. Por quê? Porque ao ter a contrariedade e a subcontrariedade — *i.e.*, a contradição — as duas cláusulas disponíveis em **CA** e **SB** devem valer; ou seja, aquelas que permitem que as sentenças possam ser ambas falsas, ou ambas verdadeiras (*gaps* e *gluts*, respectivamente) são excluídas. Verdade e falsidade são tanto mutuamente exaustivas quanto mutuamente exclusivas; este é o sentido descrito por **CT** (que o senso comum e a lógica tradicional estão de acordo). Tendo isso em vista, ao manter que verdade e falsidade são exaustivas e não-exclusivas, com $\alpha \wedge \neg\alpha$, os dialeteístas garantem a subcontrariedade, mas não a contradição no sentido semântico requerido pelo próprio dialeteísmo.

O fato das leis sintáticas de LEM e LNC valerem não garante que a noção que está sendo modelada é a noção pretendida (*i.e.*, a contraditoriedade); de fato, neste caso não é! Uma vez que o conteúdo excedente da negação é adicionado, a interpretação das fórmulas muda e, com isso, não podemos naturalmente dizer que temos LEM e LNC (tendo em vista os seus significados intuitivos pretendidos). Aqui fica claro que a estratégia de Priest para conseguir *gluts* conjuntamente com **CT** não pode funcionar. Priest começa com a ideia de contradição encapsulada em **CT** e a partir dela extrai o sentido intuitivo de LEM e LNC e, depois de garantir essa passagem, os *gluts* são adicionados, via paradoxos semânticos. Porém, como argumentamos, tal adição muda todo o sentido almejado; o sentido de “não ambos” (*i.e.*, a exclusividade) é perdido. Além disso, não podemos fazer o caminho inverso percorrido por Priest, ou seja, ir de LEM e LNC e dizer que \neg é um ofc.

A partir de sua estratégia, Priest advoga que o entendimento da negação requer que “a verdade de $\neg\alpha$ exclui a verdade de α ” (PRIEST, 2007b, p. 467), pois é justamente essa ideia que está de acordo com o significado pré-teórico pretendido para negação ser um ofc. Contudo, a adição do conteúdo excedente, evita isso de ser o caso, visto que às vezes a verdade de α é compatível com a verdade de $\neg\alpha$ (uma lição do Mentiroso, segundo os dialeteístas). Se lembrarmos dos argumentos de Priest contra a abordagem de *gaps* fica ainda mais claro o ponto de Priest sobre essa característica da negação. Tendo em vista que na abordagem de *gaps* algumas sentenças resultam nem verdadeiras nem falsas, LEM falha e, como vimos acima, a negação resulta ser apenas um operador formador de contrárias. Quanto a isso, Priest diz:

Um operador formador de contraditórias irá ser aquele que quando aplicado a uma sentença α , cobre *todos* os casos em que α não é verdadeira. Dessa forma, ele é um operador \neg , tal que $\neg\alpha$ é verdadeira sse α não é verdadeira, *i.e.*, falsa ou nem verdadeira nem falsa (em português, tal operador deve ser algo como: *não é o caso que*) (PRIEST, 2006b, p. 79, grifo do autor).¹⁰

Segundo Priest, quando assumimos *gaps*, impedimos que a negação seja um ofc. Em outras palavras, uma negação genuína, de acordo com Priest, deve dividir as sentenças entre as verdades legítimas e o seu complemento. No caso dos *gaps*, uma negação que é um ofc deve mudar das sentenças verdadeiras para as sentenças não verdadeiras (falsas ou *gaps*), e vice e versa. Mas, como mencionamos anteriormente, Priest (2006a, p. 23) argumenta que a abordagem de *gaps* não faz isso, na medida em que “falso” resulta apenas uma parte própria do complemento da verdade (cf. seção 2). Ou seja, para usar a divisão estabelecida por Priest (2006a) para caracterizar a essência do Mentiroso, devemos dividir as sentenças entre as verdades *bona fide* e o resto (complemento). As que são consideradas verdadeiras estão na classe de verdades *bona fide* (*i.e.*, as designadas) e as que não são consideradas verdadeiras estão no resto (*i.e.*, as que não são designadas). Uma negação legítima — *i.e.*, a que garante o sentido de CT — deve alternar o valor da sentença entre essas duas classes. Neste contexto, a negação deve ser um ofc para “forçar” a sentença mudar entre essas duas classes. Recorde que a partir dessa divisão entre valores designados (verdades *bona fide*) e os não designados (resto) que Priest caracteriza a intuição fundamental da contradição,

¹⁰ - Aqui, além da tradução, obviamente fizemos uma adaptação do inglês para o português. A sentença original, entre parênteses, obviamente diz respeito ao inglês e não ao português: “in English, such an operator might be something like: *it is not the case that*” (PRIEST, 2006b, p. 79).

aquilo que está na essência do Mentiroso. Caso \neg não se comporte como um ofc, ela não será capaz de retratar um dos maiores fenômenos que motiva a abordagem dialeteísta, a saber, o Mentiroso. Vejamos isso com mais detalhes na próxima seção.

5. O Mentiroso pode ser adequadamente representado pelos dialeteístas?

Diante do que foi dito, podemos, então, nos perguntar como o Mentiroso seria representado na abordagem dialeteísta que conta com LP como lógica subjacente. Tal contradição seria adequadamente representada? Lembre-se que a questão da adequação do formalismo é a questão fundamental, na medida que ela coloca em questão a coerência do dialeteísmo. Como vimos acima, formalmente o Mentiroso é representado por um *glut* em LP ($v(\lambda)=g$), visto que $v(\lambda)$ e $v(\neg\lambda)$. Como sabemos, para manter tais contradições sem termos trivialidade, o truque dialeteísta consiste em considerar *gluts* como pertencentes ao conjunto preservador de verdade (i.e., $g \in D$, onde D o conjunto de valores designados). Dessa forma, o sistema LP pode acomodar o Mentiroso sem trivialidade, tomando uma valoração v tal que $v(\lambda \wedge \neg\lambda)=g$ e $v(\beta)=f$. Note que esse truque só funciona com $g \in D$ (i.e., com o valor *glut* pertencente ao conjunto designado (ou conjunto de verdades *bona fide*)). Em última instância, isso significa justamente que a sobreposição entre verdade e falsidade (o alegado conteúdo excedente da negação) faz com que seja possível invalidar a explosão. Como o sentido de LNC é justamente garantir que verdade e falsidade são mutuamente exclusivas (i.e., *não podemos ter ambas*), o truque dialeteísta só funciona caso LNC (com o sentido semântico relevante) seja violada e, portanto, que a negação não seja uma formadora de contradição.

Parece haver uma ambiguidade na argumentação de Priest. Por um lado, ao defender que a negação é um ofc, dada uma sentença e sua negação devemos ter uma e apenas uma, resultando que verdade e falsidade sejam mutuamente exaustivas e mutuamente exclusivas. Entretanto, ao acatar uma negação com como um ofc — com o sentido de **CT** — temos a vigência da lei da explosão, perdendo assim o caráter paraconsistente do formalismo em questão. Por outro lado, para defender *gluts*, dada uma sentença e sua negação haverá em alguns casos a sobreposição entre verdade e falsidade (a negação precisa do conteúdo excedente) e, com isso, será possível invalidar a explosão, resultando que verdade e falsidade não sejam mutuamente exclusivas. Todavia, ao acatar uma negação com tais características (com conteúdo excedente), temos que ela não é ofc. Diante disso temos o seguinte dilema:

ter uma contradição com o sentido desejado (como ofc), mas ter a lei da explosão, ou ter um formalismo paraconsistente (*i.e.*, não ter a explosão), mas não ter um formalismo adequado — *i.e.*, um formalismo que represente a contradição como **CT**.¹¹

O que vai determinar a questão é justamente a maneira de como interpretamos o conceito de verdade e o de falsidade. Em lógica clássica temos a separação desses conceitos de maneira nítida. O problema em LP é que um *glut*, por definição, participa tanto da verdade quanto da falsidade e isso, por sua vez, pode levar a alguns equívocos. Como vimos, LP lida com três valores de verdade ($\{t, f, g\}$). Todavia, no fim das contas, independentemente de quantos valores uma lógica -valente possa ter (com $n \geq 2$), teremos uma bipartição no conjunto das sentenças, S , entre aquelas que pertencem ao conjunto designado D (*i.e.*, as verdades *bona fide*) e aquelas que não pertencem ao D (*i.e.*, o resto). Note que sem essa bipartição no conjunto das sentenças é impossível caracterizar a essência do Mentiroso; ou seja, não é possível representar o sentido intuitivo de contradição (*i.e.*, aquele encapsulado por **CT**).

Tendo isso em vista, se tomarmos $\{t\}$ e $\{t, f\}$ pertencendo ao D , temos a paraconsistência do formalismo, na medida em que o artifício de termos $\{t\}$ e $\{t, f\}$ em D (*i.e.*, de designar também o valor *glut*) faz com que a explosão falhe, porém, a negação resultante não pode ser um ofc. Sob essa interpretação, temos justamente LP. Isso quer dizer que não podemos ter *gluts* e contradição ao mesmo tempo? Poderíamos ter isso desde que a interpretação da negação não seja essa de LP. Assim, se retirarmos a negação dos *gluts* do conjunto designado, deixando apenas $\{t, g\}$ em D e $\{f\}$ no complemento, C , teremos que verdade e falsidade resultam mutualmente exclusivas e exaustivas. Dessa forma, se $v(\alpha) = t$, temos que $v(\neg\alpha) = f$ e, também, a nova cláusula para a negação, se $v(\alpha) = g$, temos que $v(\neg\alpha) = f$ sendo verdade e falsidade mutualmente exclusivas e exaustivas, temos que α e $\neg\alpha$ são contraditórias no sentido encapsulado por **CT**: temos ao menos uma e não ambas. Sob essa interpretação, temos justamente a lógica clássica. Assim, levando em consideração que *gluts* representam sentenças verdadeiras e falsas (*i.e.*, designados), as negações deles resultariam falsas (*i.e.* no resto), como qualquer contradição em lógica clássica. Em síntese, o dilema entre ter uma contradição (com uma negação sendo um ofc) ou uma lógica paraconsistente (com uma negação com o conteúdo excedente), será determinado, em última instância, considerando como a negação opera sobre os elementos do conjunto designado (verdade *bona fide*) e sobre os elementos do conjunto complemento (resto). Estamos ainda, obviamente,

¹¹ - Conclusões como essa já foram tiradas em outros textos, porém através de argumentos diferentes dos nossos. Por exemplo, Béziau, ao analisar a semântica de LP, conclui que há apenas duas possibilidades que Priest não pode fugir: “No primeiro caso, LP é paraconsistente somente se sua negação for uma relação formadora de subcontrárias a partir do ponto de vista de sua própria semântica e, no outro caso, a negação de LP é uma relação formadora de contradição, mas LP não é paraconsistente” (BÉZIAU, 2006, p. 21).

supondo que a noção de consequência lógica é a usual, a preservação de valores designados.

Sendo uma contradição verdadeira, uma sentença do mentiroso, λ , é representada como um *glut* em LP. Dessa forma, $v(\lambda) = g$ e quando aplicando a negação em λ , temos $v(\neg\lambda) = g$; como vimos nas tabelas de LP, aplicar uma negação em um *glut* resulta em um *glut*. Ou seja, na abordagem dialeteísta, temos que Mentiroso se estabelece no conjunto das verdades *bona fide* (visto que *glut* pertence a tal conjunto) e permanece lá, uma vez que a aplicação da negação de LP não passa o Mentiroso para o complemento da verdade *bona fide*. Portanto, não temos a essencial alternância de valores entre verdade *bona fide* e resto. Com isso, a essência do Mentiroso não é representada e, assim, não temos a contradição no sentido almejado pelo dialeteísmo. Tendo em vista que LP não consegue representar (ou modelar) a essência do Mentiroso, temos que não há uma representação correta do Mentiroso em LP. Ao prevenir a essencial alternância de valores de verdade, a caracterização dialeteísta corrompe o Mentiroso em sua essência, ao invés de retratá-lo. Nesse sentido, o dialeteísmo não pode cumprir com a sua promessa de modelar o Mentiroso sem trivialidade. Truques sintáticos, garantindo que algumas fórmulas de certo tipo estão disponíveis não provam que o Mentiroso é adequadamente retratado.

6. Conclusão

Tendo em vista o que foi dito no presente artigo, o Mentiroso depõe contra o dialeteísmo, e não a favor, como é recorrente na literatura dialeteísta. A questão surge da promessa dialeteísta de oferecer um tratamento natural para o Mentiroso, não restringindo nenhum princípio que conduza à contradição. O conselho dialeteísta diante dos paradoxos é que devemos aceitar a contradição ao pé da letra. O ponto todo reside justamente no conceito de contradição que o dialeteísmo deve capturar. Com isso, os dialeteístas nos apresentam um conceito de contradição intuitivo — embora bastante claro — que deve guiar toda a discussão sobre os conceitos que se pretende dar conta. Como vimos, a noção pré-teórica de contradição privilegiada reside naquilo que os dialeteístas chamam de “essência do Mentiroso”. Nesse contexto, a essência do Mentiroso nos fornece a base para teorizarmos sobre a contradição, negação e sobre o próprio problema do Mentiroso. Em poucas palavras, a essência do Mentiroso consiste na alternância entre verdadeiro e não verdadeiro que justamente revela o sentido intuitivo de contradição que dita o comportamento da negação e nos fornece a base para avaliarmos se o problema do Mentiroso foi corretamente colocado. Diante disso, o problema fundamental se apresenta como a adequação do

formalismo — que pretende retratar, negação, contradição e o Mentiroso — em relação à intuição privilegiada de contradição. Nesse sentido, a direção exigida pelos dialeteístas é fundamental: devemos partir da noção pré-teórica de contradição para as noções que se pretende teorizar.

Com isso, fica claro que o problema de fornecer uma teoria para os conceitos em questão é um problema de adequação. Como notamos, tais conceitos estão intimamente relacionados; eles são sobre a mesma noção (*i.e.*, a contradição pré-teórica) e o dialeteísmo se apresenta justamente como uma abordagem capaz de teorizar, de maneira adequada, sobre negação, contradição e Mentiroso. Como se percebe, a adequação é uma condição mínima da teoria, mas ela não esgota a exigência do dialeteísmo. O dialeteísmo pretende aceitar contradições verdadeiras sem trivialidade. Com base nisso, o formalismo dialeteísta, no caso LP, é apresentado como o formalismo que retrata a noção de contradição sem trivialidade. Como vimos, o artifício dialeteísta para invalidar a explosão é justamente assumir que verdade e falsidade não são exclusivas (*i.e.*, assumir *gluts*). Todavia, quando *gluts* são assumidos, a interpretação muda e perdemos o sentido relevante de contradição — encapsulado em **CT** — defendido pelos dialeteístas. Com isso, a negação de LP resulta apenas como um mero formador de subcontrárias. Priest insiste que a negação de LP é um *ofc* recorrendo à sintaxe. Porém, como argumentamos, tal estratégia é insatisfatória, considerando as próprias exigências do dialeteísmo. Claro, Slater já tinha argumentado que a negação de LP é um operador formador de subcontrárias, mas note que estamos dando um passo além ao mostrar, a partir de argumentos originais, que a resposta de Priest a Slater é insatisfatória. Além disso, nossos argumentos tomam outras direções e colocamos problemas para o dialeteísmo que não haviam sido apresentados antes.

Um problema bastante relevante é justamente a manobra de Priest de chegar ao significado da contradição através da obtenção de determinadas fórmulas com o símbolo de negação. Recapitulando rapidamente, Priest começa concedendo que a noção intuitiva encapsulada por que **CT** é o significado correto da noção de contradição. Ele associa tal explicação com $(\alpha \wedge \neg\alpha)$ a fim de ter um sinal de negação que gera contradição. Esse movimento permite que ele possa garantir, dentre outras coisas, LEM e LNC. Ao adicionar a sobreposição entre verdade e falsidade a fim de garantir o dialeteísmo, a explosão falha. Todavia, como argumentamos, tal movimento enfraquece a semântica do símbolo de negação, reduzindo-o meramente a um operador formador de subcontrárias. O fato de algumas fórmulas valerem, como LEM e LNC, não significa que a contradição encapsulada por **CT** está sendo retratada. Como vimos através da negação de LP, isso não é garantido. No final das contas, ao permitir um conteúdo excedente, a negação caracterizada no dialeteísmo falha em representar contradições. Portanto, de fato o símbolo de LP não é um *ofc* e, assim sendo, LP não pode caracterizar a contradição

relevante que está envolvida no Mentiroso.

O problema não está apenas no fracasso dialeteísta em cumprir a com a sua promessa de oferecer uma resposta satisfatória ao problema do Mentiroso. A essência do Mentiroso, encapsulado por **CT**, mostra que verdade e falsidade são mutuamente exclusivas e exaustivas. Por outro lado, pelo formalismo dialeteísta, tem-se que a verdade e a falsidade são mutuamente exaustivas e não-exclusivas capturando assim, a noção de subcontrariedade encapsulada em **SB**. Tendo isso em vista, no contexto dialeteísta, o Mentiroso só pode ser representado ao custo da verdade do dialeteísmo. Além disso, como vimos, a coerência do dialeteísmo só pode ser estabelecida ao atender que há contradições verdadeiras sem trivialidade. Todavia, através do Mentiroso vimos que a exigência de garantir a contradição — com o sentido **CT** — e preservar a paraconsistência é algo como um sonho impossível. Em síntese, o Mentiroso é tomado como uma motivação para o dialeteísmo, porém, como vimos, o Mentiroso contra-ataca nos dando a lição que o dialeteísmo não pode funcionar.

Referências

- ARENHART, J. R. B. (2015). “Liberating paraconsistency from contradiction”. *Logica Universalis* 9, pp. 523-544.
- BEALL, J. C. (2004). “Introduction: at the Intersection of Truth and Falsity”. In PRIEST G., JC BEALL, and B. ARMOUR-GAB (eds.) *The Law of Non-Contradiction*. New Philosophical Essays, Oxford: Oxford University Press. pp. 1- 19
- BERTO, F. (2007). *How to Sell a Contradiction*. The Logic and Metaphysics of Inconsistency, Studies in Logic 6, London: College Publications
- BÉZIAU, J.Y. (2006) “Paraconsistent Logics! A reply to Slater”. *Sorites* 17.pp. 17-25.
- DA COSTA, N. C. A., KRAUSE, D., AND BUENO, O. (2006) “Paraconsistent logic and paraconsistency”. In: D. JACQUETTE (ed.) *Handbook of the Philosophy of Science. Volume 5: Philosophy of Logic*. Amsterdam: Elsevier, pp.791-911.
- KRIPKE, S. (1975). “Outline of theory of truth”. In *The journal of philosophy*, Vol. 72, Issue 19, Seventy-Second Annual Meeting American Philosophical Association. pp. 690- 717.
- PARSONS, T. (2015). “The Traditional Square of Opposition”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/square/>>.

PRIEST, G. (1979). “The logic of paradox”. *Journal of philosophical logic* 8, pp. 219–241

_____ (2002). “Paraconsistent Logic”, in D. Gabbay and F. Guentner (eds.), *Handbook of*

Philosophical Logic, 2nd edition, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, vi. 287–393.

_____ (2006a). *In Contradiction: a study of the transconsistent*. 2nd edition. Oxford: Oxford Un. Press.

_____ (2006b). *Doubt truth to be a liar*. Oxford: Oxford Un. Press.

_____ (2007). “Paraconsistency and Dialetheism”, in D. Gabbay and J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Amsterdam: Elsevier. viii. ch. 3.

_____ (2007b). “Reply to Slater” In: J-Y Beziau, W. Carnielli and D. Gabbay (eds.), *Handbook of Paraconsistency*, College Publications. London, U.K. pp. 467–474

PRIEST, G. and BERTO, F. (2013). “Dialetheism”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2013 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/dialetheism/>.

PRIEST, TANAKA, WEBER (2017). “Paraconsistent Logic”. In E. N. Zalta (ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2017 Edition). Retrieved from URL = <https://plato.stanford.edu/entries/logic-paraconsistent/#Aca>

SLATER, B. H. (1995). “Paraconsistent logics?” *Journal of Philosophical Logic*, 24, 451-454.

_____ (2007a). “Dialetheias are Mental Confusions”. In J. Beziau, W. Carnielli, & D. Gabbay (Eds.), *Handbook of Paraconsistency*. (1 ed., Vol. 9, pp. 457-466). (Studies in Logic). London, U.K: College Publications.

TARSKI, A. [1933]. “O conceito de verdade nas linguagens formalizadas”. In: C. Mortari e L.H. Dutra orgs. *Alfred Tarski: A Concepção Semântica da Verdade*. Textos clássicos. SP: Ed. UNESP, 2007.

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 crençes-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 crençes 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.

Uma solução contextualista para o Problema da Vingança

A contextualist solution to the Revenge Problem

Guilherme Araújo Cardoso
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

Resumo

Meu objetivo neste artigo é apresentar e defender uma solução contextualista do Paradoxo do Mentiroso baseada no framework da Teoria de Situações. Soluções contextualistas, de modo geral, relativizam atribuições de verdade a contextos, o que permite tratar as sentenças mentirosas como expressando ambigualmente diferentes proposições em relação a diferentes contextos. O grande desafio das soluções contextualistas consiste em bloquear o Problema da Vingança. Para isto, elas precisam impor certas restrições de universalidade. O que pretendo fazer aqui é apresentar uma solução contextualista desenvolvida no framework da Teoria de Situações de Barwise & Ecthemendy (1987), justificar as restrições de universalidade impostas por ela e, finalmente, mostrar como tal solução poderia evitar o Problema da Vingança.

I - Professor no Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG) e pesquisador de pós doutorado no Centro de Lógica Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas (CLE Unicamp). Pesquisa financiada pelo CNPq. Contato: guilhermeprimeiro@gmail.com.

Palavras-Chave

Paradoxo do Mentiroso. Problema da Vingança. Teoria de Situações. Extensibilidade Indefinida.

Abstract

In this paper I intend to present and defend a contextualist solution to the Liar Paradox, one based on the framework of Situation Theory. Roughly, contextualist solutions relativize truth ascriptions to contexts, what allows one to treat liar sentences as ambiguous ones, sentences that might express different propositions according to different contexts. The main challenge for contextualist solutions amounts to block the Revenge Problem. For this, they need to put some universality restrictions. What I intend to do here is to present a contextualist solution developed inside the framework of Situation Theory (developed by Barwise & Etchemendy(1987)), to justify universality restrictions posed by this theory and to show how this solution can escape the Revenge Problem.

Key-words

Liar Paradox, Revenge Problem, Situation Theory, Indefinite Extensibility.

1. O Paradoxo do Mentiroso e o Problema da Vingança.

As soluções contextualistas do Mentiroso partem do diagnóstico segundo o qual todas as outras tentativas resultam em versões mais fortes do mesmo problema. Neste sentido, os contextualistas se dispõem a enfrentar a natureza Hidra dos paradoxos, assim chamada em referência ao terrível monstro de sete cabeças do segundo trabalho de Hércules. A cada vez em que Hércules arrancava uma cabeça da Hidra, duas novas cabeças surgiam no lugar da anterior, de tal modo que seu desafio tornava-se ainda mais difícil, quanto mais ele se empenhava em vencê-lo.

Existem diferentes versões do Mentiroso, mas para uma apresentação rápida, simples

e suficientemente abrangente do **Problema da Vingança**, considere a seguinte sentença:

(1) A sentença (1) não expressa uma proposição verdadeira.

Assim, supondo que (1) expresse uma proposição, temos que (1) é verdadeira se, e somente se, (1) é falsa (ou seja, (1) expressa uma proposição que não é verdadeira²). Se (1) é verdadeira, então (1) não expressa uma proposição verdadeira, ou seja, (1) expressa uma proposição falsa. Se (1) é falsa, então não é o caso que (1) não expressa uma proposição verdadeira, logo, (1) deve expressar uma proposição verdadeira, pois estamos supondo que (1) expressa uma proposição.

Existem outros pressupostos relacionados à Lógica Clássica escondidos (em virtude da informalidade da apresentação) no argumento anterior. Não vou falar destes outros pressupostos, já que as soluções contextualistas pretendem manter a Lógica Clássica. Note ainda que o argumento pressupõe que toda sentença que expressa uma proposição é verdadeira ou falsa (e não ambos) e que uma sentença qualquer *A* é verdadeira sse a sentença que diz que *A* é verdadeira também é verdadeira. Estes dois últimos pressupostos são conhecidos na literatura como **Bivalência** e **Esquema (T)**.

Assim, se (1) expressa uma proposição, (1) é verdadeira sse (1) é falsa, o que (por sua vez) implica que (1) é tanto verdadeira quanto falsa³. Se queremos preservar nossos pressupostos, somos levados a concluir que algo está errado com (1), algo que justifique o fato de (1) não acomodar atribuições consistentes de valores. Seja lá qual for a razão para isto, estamos dispostos a concluir que:

(2) A sentença (1) não expressa uma proposição.

Do que se segue, *a fortiori*, que:

(3) A sentença (1) não expressa uma proposição verdadeira.

2 - Neste trabalho vou supor, para todos os efeitos, que “é falsa” e “não é verdadeira” são predicados coextensionais. Em teorias não clássicas, esta pressuposto pode ser recusado, mas para os argumentos que irei apresentar, tal recusa não é relevante. A partir deste ponto, irei também utilizar “sse” como abreviação para “se, e somente se”.

3 - Se $[A$ é verdadeira ou A é falsa] e $[A$ é verdadeira sse A é falsa], então $[A$ é verdadeira e A é falsa].

Ora, fomos levados a concluir (3). Pelo Esquema (T),

(4) (3) é verdadeira.

Entretanto, (3) e (1) denotam a mesma sentença, qual seja, “A sentença (1) não expressa uma proposição verdadeira”. Logo,

(5) (1) é verdadeira.

Ainda, se (1) é verdadeira, isto parece presumir que (1) expressa de fato uma proposição, o que nos levaria de volta ao paradoxo inicial. Em suma, se (1) expressa uma proposição, então (1) é verdadeira sse (1) é falsa. Todavia, (1) expressa uma proposição sse (1) não expressa uma proposição.

O Problema da Vingança, grosso modo, parece denunciar a natureza intratável dos mentirosos, na medida em que impossibilita qualquer avaliação alternativa a (2) que não termine por gerar novos paradoxos. Duas alternativas famosas na literatura são⁴: i) A tese de que (1) não possui valor de verdade ((1) é um *truth value gap*). ii) A tese de que (1) é tanto verdadeira quanto falsa, uma contradição ((1) é um *truth value glut*). Sabidamente, existem versões mais fortes do mentiroso desencadeadas pelas respectivas alternativas, como ilustrado pelas seguintes sentenças:

(6) A sentença (6) é falsa ou não possui valor de verdade.

(7) A sentença (7) é apenas falsa.

(6) é uma versão vingança do mentiroso para a estratégia de *gaps*, pois (6) é verdadeira sse (6) é falsa ou não possui valor de verdade. Não podemos consistentemente afirmar que (6) é verdadeira, não podemos consistentemente afirmar que (6) é falsa e também não podemos consistentemente afirmar que (6) não possui valor de verdade. Em particular, se

⁴ - Existem muitas outras estratégias de solução e muitas outras formas do Problema da Vingança, como, por exemplo, as soluções hierárquicas e os argumentos de vingança para hierarquias. Estou me concentrando apenas em uma caracterização geral do fenômeno da vingança e do seu papel na estratégia contextualista.

(6) não possui valor de verdade, o segundo termo da disjunção em (6) é verdadeiro, logo, (6) é verdadeira.

(7) é uma versão vingança para a estratégia de *gluts*. Note que a acomodação de *gluts* não deveria, a princípio, colapsar os valores «verdadeira» e «falsa», mas adicionar um terceiro valor, «verdadeira e falsa». Assim, temos uma partição dos valores de verdade de sentenças expressa por: “apenas verdadeira”, “apenas falsa” e “verdadeira e falsa”. A sentença (1) não pode ser *estavelmente* avaliada como verdadeira nem como falsa, mas pode ser avaliada como verdadeira e falsa. (7), entretanto, não pode ser avaliada estavelmente como verdadeira, nem como falsa, nem como verdadeira e falsa. Note que se (7) é verdadeira e falsa, então (7) é verdadeira, do que se segue (pelo Esquema (T)) que (7) é apenas falsa⁵.

Voltemos ao argumento (1) - (5). Este argumento parece levar do mentiroso ao Problema da Vingança. Neste argumento, entretanto, os passos de (3) a (5) desempenham papel crucial. Chegamos a (3) como uma conclusão sobre o caráter paradoxal de (1), mas (3) denota exatamente a mesma sentença denotada por (1), de tal forma que, asserir (3) traz o paradoxo de volta. Algo semelhante parece acontecer no cenário das outras estratégias de solução. Pela maneira ela mesma como expressamos a condição paradoxal de (1), podemos formular novas versões mais fortes de (1), como exemplificado por (6) e (7).

A lição que podemos extrair do Problema da Vingança é que uma solução adequada dos mentirosos precisa impedir os passos que levam de (3) a (5), precisa impedir que novas cabeças regenerem a partir da ferida deixada pelo corte anterior.

Este é exatamente o ponto sobre o qual se direcionam as **estratégias contextualistas**. Grosso modo, a ideia é que deve haver uma alteração no contexto argumentativo de (1) a (3), de tal forma que podemos concluir (em (4)) que (3) é verdadeira, mas somos levados a dizer (em (2)) que (1) não expressa uma proposição, mesmo se (1) e (3) denotam exatamente a mesma sentença. A mesma sentença expressa diferentes proposições em diferentes contextos. Neste caso em particular, (1) não expressa proposição alguma no contexto original, mas este diagnóstico expande o contexto original, permitindo que a mesma sentença possa agora expressar uma nova proposição, aliás uma proposição verdadeira. Disto, entretanto, não se segue que (1) é verdadeira. O que nos permite afirmar (3) é que damos um *passo para trás* (um recuo) em relação a (1) e este recuo expande o

5 - Sentenças como (7) são também conhecidas na literatura como *hipercontradições*. O problema neste caso não é o de acomodar atribuições consistentes de valores, já que a admissão de *gluts* implicaria inconsistência. Como vimos informalmente acima, o problema é acomodar atribuições estáveis de valores de verdade. Priest (1984), entretanto, recusa que as hipercontradições apresentem um legítimo problema da vingança para a sua famosa estratégia de *gluts*, também conhecida como *Dialeteísmo*. A resposta de Priest envolve aspectos técnicos que não cabem neste texto, mas o problema das hipercontradições ainda é usado como uma objeção ao Dialeteísmo (cf. Simmons (2007)), sobretudo como uma estratégia para derivar a trivialidade, colapsando valores de verdade.

contexto original, disponibilizando informações que não estavam disponíveis em (1). Vou mostrar neste artigo como a estratégia de recuo pode ser representada no *framework* da Teoria de Situações, mas antes, deixe-me falar um pouco sobre a sensibilidade contextual.

2. Contextualismo

A tese segundo a qual contextos intervêm nas atribuições de verdade não parece disputável. Vários aspectos da linguagem natural parecem compatibilizar algum tipo de sensibilidade contextual, como por exemplo, a presença de termos indexicais, demonstrativos e quantificadores, dentre outros. As sentenças a seguir exemplificam estes casos, também conhecidos como os casos ordinários de sensibilidade contextual.

(8) Está chovendo agora.

(9) Acabou toda a cerveja.

Sabemos que (8) poderia ser usada em diferentes momentos para expressar diferentes proposições, o que se deve à presença explícita do indexical “agora”. (8) também é um exemplo de que indexicais ou demonstrativos não precisam ocorrer explicitamente, já que o significado de (8) e seu valor de verdade também variam com a localização em que é enunciada, mesmo sem a presença do termo “aqui”. Sentenças como (9) também poderiam ser usadas em diferentes contextos para expressar diferentes proposições. Neste caso, o escopo do quantificador “toda” é que pode variar, por exemplo, entre todas as cervejas de uma determinada geladeira, todas as cervejas de uma determinada festa ou todas as cervejas do universo.

Existem casos (casos extraordinários) em que a sensibilidade contextual pode depender de aspectos muito mais intrincados do que aqueles marcados pela presença explícita ou implícita de indexicais e quantificadores, como sugerem os seguintes exemplos:

(10) Ideiafix é muito pequeno.

(11) A caneta é azul.

Obviamente, comparado a outros cachorros, Ideiafix pode ser considerado um cachorro pequeno, mas ele certamente não é pequeno se comparado a outros animais, como as baratas e as abelhas. Assim, (10) expressa uma proposição verdadeira em alguns contextos e falsa em outros. Da mesma forma, uma caneta pode ser dita azul em pelo menos dois sentidos, no sentido de que produz tinta azul ou no sentido de ter uma superfície azul, de tal forma que (11) poderia ser usada em diferentes contextos para expressar diferentes proposições.

A sensibilidade contextual (extraordinária ou extraordinária) pode ser um traço indisputável da linguagem natural. Não é claro, entretanto, que ela possa desempenhar qualquer papel na derivação dos mentirosos ou do Problema da Vingança apresentados anteriormente. Vou apresentar a seguir a Teoria de Situações de Barwise & Etchemndy (1987). Veremos, a partir desta teoria, que há um elemento contextual ineliminável nas proposições mentirosas e que este mesmo elemento é suficiente para resolver o paradoxo e desmontar o argumento da vingança. No final, (1) e (3) expressam diferentes proposições, a primeira é simplesmente falsa e a segunda é simplesmente verdadeira.

3. A Teoria de Situações

Situações são partes próprias do mundo recortadas pela inserção de agentes informacionais em localizações espaço temporais. Ou seja, uma situação é um pedaço do mundo determinado por aquilo que é *visto* por um determinado agente informacional em determinada localização no espaço-tempo.

Podemos representar situações como conjuntos de **SOA's** (ou **estados-de coisas**) que, por sua vez, são representados por n -uplas ordenadas do tipo $\langle R, \alpha_1, \dots, \alpha_{n-2}, i \rangle$, onde R representa uma relação de aridade $n - 2$, $\alpha_1, \dots, \alpha_{n-2}$ são objetos quaisquer e i é um membro da polaridade $\{0, 1\}$.

Por exemplo, uma situação na qual Claire tem um três de paus deve incluir como elemento $\langle Ter, Claire, 3Paus, 1 \rangle$, e uma situação na qual verifica-se o **SOA dual** (que Claire não tem um três de paus) deve incluir como elemento σ . (Podemos também representar o dual de σ por σ .

Note que uma situação pode não incluir ambos σ e σ . Por exemplo, a situação atual em que o leitor se encontra provavelmente não verifica a existência de vida inteligente em Trappist-1, mas também não verifica a inexistência de vida inteligente em Trappist-1. Isto se deve a certas limitações do agente e também de sua localização espaço temporal. Da mesma

forma, um inseto pode compartilhar uma fração da mesma localização espaço-tempo do leitor, mas isto não permite que ele extraia informações do presente texto, em virtude de certas diferenças relacionadas ao seu ajuste com o mundo. Na mesma localização, por outro lado, o leitor certamente não seria capaz de detectar a presença de dióxido de carbono liberada pela sua própria respiração, como fariam os mosquitos ao seu redor, por meio de suas antenas sensoriais.

As situações podem ser agrupadas em termos de seus SOA's constitutivos. Assim, a **situação tipo** $[\sigma]$ é uma situação genérica determinada por σ , uma situação genérica que associa todas as situações nas quais se verifica. Uma situação s é do tipo $[\sigma]$ sse $\sigma \in s^6$.

Proposições são sempre sobre situações. Uma proposição p qualquer é sempre determinada por uma situação particular e uma situação tipo T . A situação tipo T é convencionalmente descrita pela sentença utilizada para expressar p e a situação s é convencionalmente demonstrada no contexto em que tal sentença é enunciada⁷. Assim, por exemplo se estamos diante de uma partida de pôquer, onde posso ver as cartas de Claire e digo “Claire tem um três de paus”, estou apontando para a situação do jogo e dizendo que esta é uma situação do tipo na qual Claire tem um três de paus, referindo-me a tal tipo por meio da sentença que estou utilizando. Obviamente, poderia me referir a outra situação, por exemplo, se estivesse assistindo a uma partida de pôquer pela televisão do outro lado do continente.

Podemos, portanto, representar proposições como pares não ordenados de situações e situações tipo T . Ou seja, para qualquer situação s e qualquer situação tipo T , existe uma única proposição p , tal que, $p = \{s, T\}$.

Note que, deste modo, proposições carregam um elemento contextual ineliminável: toda proposição é sobre uma determinada situação. Mesmo se uma sentença é livre de indexicais, demonstrativos, quantificadores, predicados vagos e outros termos suscetíveis à ambiguidade, ela não pode determinar uma única proposição a despeito do contexto em que é enunciada. Aliás, toda sentença pode expressar um número potencialmente infinito de proposições, respectivamente à situação convencionalmente demonstrada pelo contexto no qual a sentença é enunciada: $p_1 = \{s_1, T\}$, $p_2 = \{s_2, T\}$, $p_3 = \{s_3, T\}$, e assim por diante.

6 - Não podemos representar conjuntisticamente a situação tipo $[\sigma]$ pelo conjunto de todas as situações que incluem σ como elemento, pois isto não seria um conjunto (e sim uma classe própria). Assim, representamos $[\sigma]$ por $\langle \sigma, \emptyset \rangle$. Vale destacar que podemos também definir **situações tipo complexas**, por meio de SOA's complexos. Assim, teremos: i) s é do tipo $[AX]$ sse s é do tipo T , para todo $T \in X$ (onde X é um conjunto de tipos). ii) s é do tipo $[VX]$ sse s é do tipo T , para algum $T \in X$ (onde X é um conjunto de tipos).

7 - A distinção entre convenções descritivas e demonstrativas para aquilo que é referido por um enunciado deve-se a Austin (1950). O núcleo filosófico da Teoria de Situações também é fortemente apoiado nas ideias deste artigo de Austin.

Podemos agora definir quais são as **proposições verdadeiras** da teoria. Vamos considerar apenas as proposições determinadas por situações tipo simples e suas respectivas duais:

(12) Definição de verdade:

- $p = \{s, [\alpha]\}$ é verdadeira sse $s \in \sigma$.
- $p = \{s, [\sigma]\}$ é verdadeira sse $\sigma \in s^8$.

Definimos ainda que uma proposição qualquer p é **falsa** sse p não é verdadeira. Destas definições, podemos provar de imediato um importante teorema a respeito da verdade de proposições, anteriormente conhecido como **Princípio da Bivalência**:

(13) Toda proposição é verdadeira ou falsa (e não ambos).

Ora, para todo SOA σ e toda situação s , temos que $\sigma \in s$ ou $\sigma \notin s$ (e não ambos). Isto decorre do fato de que a teoria de conjuntos na qual estamos nos baseando⁹ estende a Lógica de Predicados clássica (incluindo, portanto, todas as instâncias do Terceiro Excluído e da Não Contradição). Pela definição (12), portanto, (13) vale para todas as proposições simples e suas respectivas duais. Assumindo que (13) vale para todas as proposições simples e suas respectivas duais, não é difícil de ver, por indução, que (13) vale para todas as proposições.

Como vimos, situações são pedaços do mundo. Podemos dizer mais precisamente agora que situações são pedaços de um modelo total do mundo. Vamos agora definir o que são modelos parciais do mundo e o que são modelos totais do mundo¹⁰. Primeiramente, vamos definir **modelos parciais**:

8 - As cláusulas para proposições envolvendo situações tipo complexas seriam as seguintes: i) $p = \{s, [\wedge X]\}$ é verdadeira sse $\{s, T\}$ é verdadeira, para todo $T \in X$. ii) $p = \{s, [\vee X]\}$ é verdadeira sse $\{s, T\}$ é verdadeira, para algum $T \in X$.

9 - Barwise & Etchemendy (1987) formulam a teoria em ZFC^-/AFA , ou seja, ZFC menos o Axioma do Fundamento mais o Axioma do Antifundamento. Como ficará evidente quando representarmos a proposição do mentiroso, precisamos de uma teoria que admita e garanta a existência de conjuntos mal fundados, ou seja, conjuntos que produzem seqüências descendentes infinitas sob a relação \in . Por exemplo, $A = \{A\}$, $B = \{C\}$, e $C = \{B\}$ são conjuntos mal fundados, pois temos que $A \in A \in A \in \dots$ e também temos que $C \in B \in C \in B \dots$ ZFC^-/AFA é uma tal teoria.

10 - Diferentemente de Barwise e Etchemendy (1987), estou fixando o mundo atual e tratando apenas das situações atuais, aquelas que são partes próprias do modelo total fixado do mundo (do mundo atual). Esta simplificação não produz alterações significativas naquilo que vou discutir.

(14) Um modelo parcial \mathfrak{U} é uma classe de SOA's satisfazendo as seguintes condições:

- Para todo SOA σ , $\sigma \notin \mathfrak{U}$ ou $\sigma \in \mathfrak{U}$.
- Se $\langle Tr, p, 1 \rangle \in \mathfrak{U}$, então p é verdadeira.
- Se $\langle Tr, p, 0 \rangle \in \mathfrak{U}$, então p é falsa.

Assim, um modelo parcial é uma classe consistente de SOA's (não inclui SOA's duais), tal que, se esta classe inclui o fato de que p é verdadeira, então p é verdadeira e, se esta classe inclui o fato de que p é falsa, então é falsa. Finalmente, podemos definir **modelos totais**:

(15) \mathfrak{U} é um modelo total sse \mathfrak{U} é um modelo parcial e não existe um modelo parcial \mathcal{B} , tal que, \mathfrak{U} está propriamente contido em \mathcal{B} .

Com base nas definições anteriores, podemos mostrar que a Teoria de Situações preserva, juntamente com a Bivalência, outro importante pressuposto da noção ordinária de verdade. Como veremos no próximo teorema, podemos manter aqui algo bastante semelhante ao **Esquema (T)**:

(16) Seja \mathfrak{U} um modelo total e p uma proposição qualquer. Deste modo:

- p é verdadeira sse $\langle Tr, p, 1 \rangle \in \mathfrak{U}$.
- p é falsa sse $\langle Tr, p, 0 \rangle \in \mathfrak{U}$.

Ora, a direção da direita para esquerda dos dois bicondicionais acima decorrem diretamente da definição de modelo parcial. Suponha agora que p é verdadeira e $\langle Tr, p, 1 \rangle \notin \mathfrak{U}$. Como \mathfrak{U} é um modelo total, temos que $\sigma \in \mathfrak{U}$ ou $\sigma \notin \mathfrak{U}$ (para todo SOA σ)¹¹. Assim, $\langle Tr, p, 0 \rangle \in \mathfrak{U}$ e, por (14), p é falsa. Provamos em (13) que toda proposição é verdadeira ou

11 - Isto parece bastante óbvio, mas se o leitor não concorda, eis aqui uma rápida demonstração: Suponha que \mathfrak{U} é um modelo total, mas $\sigma \notin \mathfrak{U}$ e $\sigma \in \mathfrak{U}$. Assim, existe um modelo $\mathcal{B} = \mathfrak{U} \cup \{\sigma\}$. Note que \mathcal{B} contém propriamente \mathfrak{U} , logo, \mathfrak{U} não é um modelo total, contradizendo a hipótese inicial.

falsa (e não ambos). Logo, por redução ao absurdo, concluímos que se p é verdadeira, então $\langle Tr, p, 1 \rangle \in \mathfrak{U}$. A mesma estratégia permite mostrar que se p é falsa, então $\langle Tr, p, 0 \rangle \in \mathfrak{U}$.

Enfim, este é o *framework* da Teoria de Situações. Vejamos agora como ficam os mentirosos neste mesmo *framework*. A sentença do mentiroso diz de si mesma que ela não expressa uma proposição verdadeira. Presumindo que ela expresse uma proposição, o que temos é uma proposição que diz de si mesma que ela não é verdadeira. No *framework* de situações, teremos infinitas proposições que satisfazem esta condição, pois para cada situação s , teremos uma proposição l que diz que s é do tipo no qual l não é verdadeira. Teremos assim, o seguinte esquema:

$$l_i = \{s_p, [Tr, l_p, 0]\}$$

Note que, da maneira como definimos situações, s_i é sempre uma parte própria do mundo atual, mais precisamente, $s_i \subset \mathfrak{U}$, onde \mathfrak{U} é um modelo total fixo do mundo atual. Seja s_o uma determinada situação e $l_o = \{s_o, [Tr, l_o, 0]\}$. Podemos, então, demonstrar que a proposição do mentiroso sobre s_o é falsa:

(17) é falsa.

Ora, suponha que l_o é verdadeira. Pela definição (12), $\langle Tr, l_o, 0 \rangle \in s_o$, mas $s_o \subset \mathfrak{U}$, então, $\langle Tr, l_o, 0 \rangle \in \mathfrak{U}$. Disto se segue, por (16), que l_o é falsa, contradizendo a Bivalência e a hipótese inicial. Logo, por redução ao absurdo, l_o é falsa. Note que, da falsidade de l_o não se segue (como antes) um paradoxo, pois daí não se segue que $\langle Tr, l_o, 0 \rangle \in s$. Pelo teorema (16), a falsidade de l_o implica que $\langle Tr, l_o, 0 \rangle \in \mathfrak{U}$, mas s_o é apenas uma parte própria de \mathfrak{U} .

Deste modo, (17) precisa de uma qualificação adicional. Podemos avaliar l_o como falsa, desde que a falsidade de l_o não seja um SOA constitutivo da situação s_o , ela mesma. Costuma-se dizer sobre isto que a falsidade do mentiroso *diagonaliza para fora* da situação ela mesma sobre a qual é a proposição do mentiroso¹².

¹² - As inúmeras versões do mentiroso (como o Paradoxo de Curry e o Paradoxo de Yablo) podem ser tratadas de modo análogo neste *framework*, mas para mostrar isto teria de abusar um pouco mais dos aspectos técnicos e este não é o propósito do presente trabalho.

O que acontece se tentamos forçar o mentiroso a dizer algo sobre uma situação na qual sua falsidade é um SOA constitutivo? Ou seja, o que acontece se expandirmos a situação s_0 com a inclusão de $\langle Tr, l_0, 0 \rangle$? Neste caso, a sentença do mentiroso expressa uma nova proposição, sobre uma nova situação $s_1 = s_0 \cup \{ \langle Tr, l_0, 0 \rangle \}$, qual seja,

$$d_0 = \{s_1, [Tr, l_0, 0]\}$$

Esta também é uma proposição que diz que l_0 é falsa. Note que d_0 e l_0 , entretanto, são proposições diferentes, ainda que expressas pela mesma sentença, pois elas são sobre situações distintas. Enquanto a proposição l_0 é falsa, veremos agora que d_0 é verdadeira:

$$(18) d_0 \text{ é verdadeira.}$$

Como vimos, $s_1 = s_0 \cup \{ \langle Tr, l_0, 0 \rangle \}$, portanto, $\langle Tr, l_0, 0 \rangle \in s_1$. Assim, pela definição (12), d_0 é verdadeira. Note que d_0 não poderia ser consistentemente avaliada como falsa, pelo teorema (13).

Os resultados (17) e (18) acima demonstrados espelham no *framework* da Teoria de Situações algo muito semelhante¹³ ao recuo contra a vingança informalmente descrito na primeira seção. Neste caso, a sentença do mentiroso expressa uma proposição l_0 que não pode ser consistentemente avaliada como verdadeira. Por isto mesmo, podemos mostrar que l_0 é falsa (resultado (17)). A falsidade de l_0 , entretanto, não é um fato constitutivo da situação sobre a qual é l_0 , não é um fato de s_0 . Na medida em que podemos mostrar a falsidade de l_0 , todavia, a situação original é expandida, temos uma nova situação $s_1 = s_0 \cup \{ \langle Tr, l_0, 0 \rangle \}$. A mesma sentença anteriormente utilizada para expressar l_0 , desta feita, determina uma nova proposição $d_0 = \{s_1, [Tr, l_0, 0]\}$. A proposição d_0 , por sua vez, é verdadeira, na medida em que afirma que a primeira é falsa. A alteração de contexto entre a primeira e a segunda

13 - Uma diferença importante em relação à estratégia de recuo da primeira seção e o que estou mostrando aqui é que na primeira ocasião assumi que a sentença do mentiroso não expressa proposição alguma no contexto original. Aqui, estou dizendo que no contexto original a sentença do mentiroso expressa uma proposição falsa. A rigor, poderíamos acomodar estas pequenas divergências, simplesmente forçando que $\langle Tr, l_0, 0 \rangle \in s_0$. Neste caso, l_0 não poderia ser verdadeira nem falsa e poderíamos simplesmente dizer que a sentença do mentiroso não expressa proposição alguma em relação a s_0 . Desdobramentos relacionados a isto dependeriam obviamente de que pudéssemos expressar estados de coisas a respeito da relação "expressar" entre sentenças, situações e proposições, mas estas complicações exigiriam uma atenção especial que não caberia no presente texto.

proposições expressas pela sentença do mentiroso justifica o passo para trás em relação ao argumento que anteriormente poderia levar ao Problema da Vingança.

Em última instância, podemos dizer que a sentença do mentiroso não expressa uma proposição paradoxal, pois ela não expressa uma única proposição verdadeira sse falsa. O que acontece é que a sentença do mentiroso expressa ambigualmente no mínimo duas proposições diferentes, uma é simplesmente falsa e a outra é simplesmente verdadeira. A falsidade da primeira diagonaliza para fora da situação original produzindo uma nova situação. Nesta nova situação, podemos olhar de fora a falsidade da primeira proposição e concluir pela verdade da proposição que diz que a primeira é falsa.

4. Restrições de Universalidade

O que apresentei até este ponto não inclui grandes novidades, basicamente me ocupei até aqui de inserir a Teoria de Situações (com algumas pequenas alterações em relação à formulação original de Barwise & Etchemendy (1987)) no cenário das estratégias contextualistas de recuo para o Problema da Vingança. A principal objeção que se tem levantado em relação a estas estratégias é que elas não apresentam boas razões para bloquear contextos ou situações universais. Como veremos nesta seção, situações universais permitiriam a formação de novos paradoxos. Além disso, pretendo mostrar nesta seção que: i) Em virtude da maneira como formulei a Teoria de Situações neste texto, não existem situações universais. ii) Existem boas razões filosóficas para restringir situações universais. Em particular, tentarei argumentar, em apoio ao segundo ponto, que situações podem exibir extensibilidade indefinida.

Em primeiro lugar, vejamos por que uma situação universal seria suficiente para viabilizar uma nova proposição paradoxal. Suponha que existe uma situação universal $s_u = \mathfrak{U}$, onde \mathfrak{U} é um modelo total fixo do mundo atual. Assim, podemos expressar uma proposição mentirosa sobre s_u :

$$l_u = \{s_u, \{Tr, l_u, 0\}\}$$

Neste caso, temos novamente uma proposição paradoxal. l_u é verdadeira sse l_u é falsa. Pelo definição (12), l_u é verdadeira sse $\langle Tr, l_u, 0 \rangle \in s_u$, mas $s_u = \mathfrak{U}$ e, pelo teorema (16), <

$Tr, l_u, 0 > \in \mathfrak{U}$ sse l_u é falsa.

Felizmente, não precisamos lidar com a proposição l_u , pois em virtude da maneira como introduzi a teoria, podemos neste ponto simplesmente demonstra que não existe uma situação universal:

(19) Não existe uma situação s_u e um modelo total \mathfrak{U} , tal que, $s_u = \mathfrak{U}$.

A demonstração deste resultado consiste basicamente em mostrar que s_u seria uma classe própria. Como situações são conjuntos de SOA's, s_u não pode ser uma situação¹⁴. Suponha que $s_u = \mathfrak{U}$. Assim, para todo conjunto A , $\langle Finito, A, 1 \rangle \in s_u$ ou $\langle Finito, A, 0 \rangle \in s_u$ ¹⁵. Existe, portanto, uma bijeção entre o classe de todos os conjuntos e um subconjunto de s_u . A classe de todos os conjuntos não é um conjunto, assim, s_u não é um conjunto, mas uma classe própria. Logo, não existe uma situação que seja idêntica a um modelo total.

Acabamos de ver que no *framework* apresentado aqui não existem situações universais. Isto poderia ser visto, todavia, como um problema, uma fraqueza expressiva do nosso *framework*. Esta limitação impede que possamos representar neste *framework* proposições que dizem algo sobre todo o universo ou sobre o mundo como todo e, aparentemente, esta seria uma diferença em relação à linguagem natural. No que segue, irei apresentar alguns argumentos filosóficos contra a existência de situações universais e contra a tese de que na linguagem natural sejamos capazes de expressar proposições universais.

Em primeiro lugar, note que a existência de uma situação universal pressuporia a inserção de um agente informacional universal. Lembre-se que definimos situações como partes próprias do mundo recortadas pela inserção de agentes informacionais em localizações espaço-tempo. Deste modo, uma situação universal é recortada por um agente informacional absolutamente ajustado ao mundo, capaz de extrair todas as informações constitutivas do mundo como um todo numa única localização espaço-tempo.

Neste ponto as consequências metafísicas do Universalismo parecem levar a discussão a um ponto ainda mais polêmico e controverso, comprometendo seus defensores com a existência de agentes oniscientes. O conceito de onisciência tem sido longamente debatido na história da Filosofia e sua consistência tem sido frequentemente disputada, em virtude

14 - Esta é apenas uma maneira mais simples de demonstrar o resultado. Poderíamos também restringir uma cardinalidade limite para situações. De todo modo, neste e noutros pontos da exposição estou falando de classes próprias, o que inviabiliza adotar uma teoria de conjuntos que não possa falar de classes próprias. Uma alternativa seria trabalhar com uma versão de que aceite conjuntos mal-fundados.

15 - Conferir nota 11 acima

de suscitar vários paradoxos e contrariar outros pressupostos metafísicos importantes.

Em segundo lugar, a existência de uma situação universal implicaria não apenas a existência de um agente informacional universal, mas também uma localização espaço temporal super privilegiada para este agente, uma localização universal, a partir da qual o agente universal é capaz de se ajustar ao mundo como um todo. Agentes e localizações universais, em certo sentido, não podem ser identificados como agentes ou localizações particulares, já que eles seriam instanciados de algum modo por estes. Desta forma, agentes e localizações universais (pressupostos pela existência de situações universais) estariam separados do mundo.

Assim, proposições sobre o mundo como um todo pressupõem situações que só poderiam ser apreendidas por agentes e localizações separados do mundo, ele mesmo. Isto parece confirmar nossa expectativa inicial de que nenhuma proposição pode efetivamente versar sobre o mundo como um todo, ou que tais proposições (se existem), a rigor, não fazem sentido.

Finalmente, como pretendo argumentar a seguir, situações podem exibir **extensibilidade indefinida**¹⁶. Um conceito é indefinidamente extensível sse sempre que damos uma classe definida (ou conjunto) como extensão deste conceito, podemos realizar uma operação sobre esta classe que produz novos objetos que caem sob este conceito mas não pertencem à classe inicial.

Um resultado imediato da solução dada ao mentiroso no *framework* de situações é que a falsidade da proposição mentirosa diagonaliza para fora da situação ela mesma sobre a qual é a proposição. Assim, podemos expandir a situação original indefinidamente, ao tentarmos reconstruir o paradoxo. Teremos uma hierarquia de situações s_1, s_2, s_3, \dots , tal como representado na seguinte tabela:

s_0	$l_0 = \{s_0, [Tr, l_0, 0]\}$ é falsa	$\langle Tr, l_0, 0 \rangle \notin s_0$
$s_1 = s_0 \cup \{\langle Tr, l_0, 0 \rangle\}$	$l_1 = \{s_1, [Tr, l_1, 0]\}$ é falsa	$\langle Tr, l_1, 0 \rangle \notin s_1$

¹⁶ - Glanzberg (2004 e 2006) também utiliza a noção de extensibilidade indefinida para justificar restrições de universalidade, mas em um *framework* totalmente distinto. Glanzberg defende a extensibilidade indefinida de domínios como uma justificativa para a restrição de quantificadores. Em certo sentido, estou utilizando parte da estratégia de Glanzberg para o *framework* de situações.

$s_2 = s_1 \cup \{ \langle Tr, l_1, 0 \rangle \}$	$l_2 = \{s_2, [Tr, l_2, 0]\}$ é falsa	$\langle Tr, l_2, 0 \rangle \notin s_2$
$s_3 = s_2 \cup \{ \langle Tr, l_2, 0 \rangle \}$	$l_3 = \{s_3, [Tr, l_3, 0]\}$ é falsa	$\langle Tr, l_3, 0 \rangle \notin s_3$
\vdots	\vdots	\vdots

Na primeira coluna, temos uma sequência de situações que se expandem indefinidamente, em virtude dos SOA's que diagonalizam para fora de cada uma delas, como descrito na terceira coluna, em virtude das proposições mentirosas descritas na segunda coluna. Desta forma, não pode haver uma situação que inclua todos os SOA's constitutivos da hierarquia de situações produzida a partir da situação original s_0 .

Em linhas gerais, a ideia é que situações expandem continuamente e a confecção de proposições está sujeita a esta expansão, na medida em que proposições são sempre sobre situações. Deste modo, não faz sentido que uma proposição possa expressar algo sobre o mundo como um todo. Isto presumiria que se possa tomar o mundo como uma totalidade acabada (atual), presumiria que se possa falar estavelmente de uma situação suficientemente inclusiva. Como vimos, a lição fundamental que se pode extrair das proposições mentirosas e do argumento da vingança é que não existe tal estabilidade e que as situações se expandem indefinidamente

5. Considerações finais

Tentei argumentar na seção anterior que o *framework* de situações, tal como apresentado aqui, impede a existência de situações universais e que este é um recurso necessário para bloquear uma versão vingança do mentiroso. Argumentei ainda que esta restrição pode ser filosoficamente motivada. Podemos então dizer que este *framework* fornece uma solução para mentiroso e para o problema da vingança? Obviamente, a questão não é tão simples.

Em primeiro lugar, pode ser argumentado que as objeções ao Universalismo cometem a falácia da autorrefutação, na medida em que não podem expressar sua própria objeção sem confirmar a tese de que podemos expressar proposições universais (sobre o mundo como um todo). Afinal a tese “não podemos falar sobre o mundo como um todo” fala algo sobre o mundo como um todo.

Não pretendo entrar em uma disputa verbal sobre teses metafísicas, nem quero argumentar que esta não seja uma objeção legítima. De todo modo, me parece haver uma inversão de ônus neste caso. O antiuniversalista não precisa expressar sua tese, por meio de uma proposição que diga algo sobre o mundo como um todo, mas apenas recusar a tese universalista ou recusar que algumas proposições façam sentido, pela razão de que pressupõem como situação tópico alguma coisa que não pode ser tomada como situação. Todavia, entendo que o debate metafísico entre universalistas e antiuniversalistas não pode ser decidido por preferências na presente discussão. Não vejo problema, entretanto, em expressar uma preferência.

Uma objeção mais forte porém bastante inespecífica é a seguinte: a teoria fala sobre situações, modelos, SOA's, agentes informacionais, proposições etc., mas restringe-se apenas a SOA's muito simples e bem selecionados para resolver os paradoxos e bloquear versões comedidas da vingança. Se pudéssemos enriquecer a linguagem de base e originar SOA's que expressem relações da própria teoria, certamente estaríamos em condições de obter uma versão do Problema da Vingança.

Como disse, trata-se de uma objeção mais forte, pois força o *framework* de situações a enfrentar o clássico problema do **fechamento semântico**, abordado por Tarski (1935) e Kripke (1975). Sabidamente, os paradoxos decorrem do fechamento semântico da linguagem natural, ou seja, decorrem de a linguagem natural ser capaz de falar sobre sua própria semântica. Trata-se também de uma objeção inespecífica, pois até aqui ninguém formulou propriamente uma versão vingança sob a introdução de SOA's metateóricos.

Até onde pude verificar, a diferença entre situações e modelos totais também é suficiente para bloquear possíveis paradoxos formulados a partir da inserção de SOA's metateóricos. Obviamente, não tenho aqui um argumento generalizado para garantir a inexistência de uma versão vingança nestes termos, mas novamente, apresentar um contraexemplo me parece ser um ônus do adversário. A princípio, podemos dizer aqui que a estratégia contextualista de recuo parece suficiente para bloquear o Problema da Vingança, desde que operacionalizada de modo a evitar contextos universais e desde que tais restrições possam ser independentemente motivadas, como tentei argumentar neste trabalho.

6. Referências

Austin, J. L., (1950), "Truth", Proceedings of the Aristotelian Society (Supplementary

Volume), 24: 111–129.

Barwise, J. and Etchemendy, J. (1987), *The Liar*, Oxford: Oxford University Press.

Beall, J. C. (ed.), (2007), *Revenge of the Liar*, Oxford: Oxford University Press.

Gauker, C., (2006), “Against stepping back: A critique of contextualist approaches to the semantic paradoxes”, *Journal of Philosophical Logic*, 35(4): 393–422.

Glanzberg, M. (2004), “A contextual-hierarchical approach to truth and the Liar paradox”, *Journal of Philosophical Logic*, 33(1): 27–88.

_____, (2006), “Context and unrestricted quantification”, in Rayo and Uzquiano (2006): 45–74.

Kripke, S., (1975), “Outline of a theory of truth”, *Journal of Philosophy*, 72(19): 690–716.

Priest, G. (1984), “Hyper-contradictions”, *Logique & Analyse*, 27(107): 237-243.

Rayo, A. and Uzquiano, G. (eds.), (2006), *Absolute Generality*, Oxford: Oxford University Press.

Simmons, K. (2007), “Revenge and Context”, in Beall (2007): 345-367.

Tarski, A., (1935), “The Concept of Truth in Formalized Languages”, in *Logic, Semantics, Metamathematics*, Indianapolis: Hackett 1983, 2d edition, 152–278.

Práticas doxásticas, experiência mística e crenças originárias: um problema na epistemologia de William Alston

Doxastic practices, mystical experience and originating beliefs: a problem in the epistemology of William Alston

Rodrigo Rocha Silveira
Universidade Federal de Brasília

Resumo

Este trabalho objetiva apontar um possível problema na abordagem epistemológica de William Alston a respeito da justificação de crenças religiosas baseadas em experiências místicas. O problema consiste no fato de que a teoria das práticas doxásticas de Alston só concede justificação às crenças geradas por práticas doxásticas místicas uma vez que estas sejam suficientemente estabelecidas socialmente no contexto do sujeito epistêmico que nelas toma parte, o que excluiria a justificação aos sujeitos epistêmico com respeito a crenças religiosas originárias baseadas em experiência perceptual mística. Entende-se por crenças perceptuais místicas originárias aquelas tidas pelos fundadores e primeiros seguidores de uma religião. Ademais, tenta-se mostrar que esse defeito da teoria alstoniana se estenderia às demais práticas doxásticas.

Palavras-Chave

Práticas doxásticas. Experiência religiosa. Justificação. Epistemologia. William Alston

Abstract

This article aims to point out to a possible problem in William Alston's epistemological approach to the justification of religious beliefs based on mystical experiences. The problem consists in the fact the Alston's theory of doxastic practices only gives justification to beliefs generated by mystical doxastic practice once they are sufficiently socially established in the context of the epistemic subject that participates in them, which would exclude justification to epistemic subjects with respect to originary religious beliefs based on perceptual mystical experience. Originary perceptual mystical beliefs being those had by the founders and first followers of a religion. Moreover, it is attempted to show that this defect of alstonian theory would extend itself to the rest of the doxastic practices.

Key-Words

Doxastic practices. Religious experience. Justification. Epistemology. William Alston

1. Introdução

O trabalho de William Alston acerca da justificação de crenças religiosas baseadas em experiência mística é seminal e tem pautado boa parte da pesquisa em filosofia nessa área desde a publicação de *Perceiving God* em 1991. Mais de duas décadas depois, a força do argumento de Alston ainda é bastante apreciada, inclusive por seus críticos¹. Justamente por esse papel de destaque no debate é que *Perceiving God* tem recebido a homenagem que costuma ser prestada pelos filósofos aos seus colegas, as críticas. Este artigo pretende seguir essa linha de levantar uma crítica que, até onde vai o conhecimento deste autor, ainda não consta da bibliografia especializada. Essa crítica consiste no seguinte: a teoria das práticas doxásticas de Alston não concede justificação às crenças perceptuais místicas tidas pelos fundadores e pelos primeiros seguidores de religiões, isto é, crenças perceptuais místicas originárias.

Para esse propósito, será brevemente exposta a teoria das práticas doxásticas de Alston conforme ela aparece em *Perceiving God*, em seguida, será mostrado por que a teoria não dá justificação para crenças perceptuais místicas originárias e como Alston poderia responder

¹ - Um crítico do argumento Zackariasson (2006: 340) comenta: "Aponte no início que o argumento de Alston possui amplo apoio. Seria demasiado otimista esperar que minha crítica pudesse fazer uma diferença radical quanto a esse fato."

a esse problema. Por fim, argumenta-se que essa dificuldade da teoria em relação às crenças místicas se estende às crenças originárias de outras práticas doxásticas, situação em que ela se torna ainda mais evidente.

2. A justificação das práticas místicas doxásticas em *Perceiving God*

O objetivo declarado de Alston em *Perceiving God* é defender a visão segundo a qual a alegada consciência direta de Deus pode justificar alguns tipos de crença sobre Ele, dentre as quais a de que Ele existe. Com esse afã, Alston tenta caracterizar a experiência religiosa de Deus - mística no vocabulário alstoniano - como um tipo de percepção, gênero do qual participa também a percepção sensorial. Segundo Alston (1991, p. 5), experiências místicas são ocasiões em que algo (identificado como Deus) é manifesto/se apresenta diretamente à consciência de alguém. Essas, por sua vez, são características compartilhadas com a percepção sensorial e diferentes de outras operações mentais como a inferência, a introspecção e a memória, por exemplo.

No entanto, Alston não subestima as diferenças entre percepção sensorial e percepção mística, pelo contrário, faz questão de ressaltá-las. Segundo ele, o primeiro tipo é rico, detalhado, disponível em todos os momentos em que estamos acordados e, basicamente, em um grau ou outro a todos os seres humanos. O segundo tipo, por outro lado é pobre em informações, pouco detalhado, disponível a um número reduzido de pessoas e mesmo a esse grupo de pessoas episodicamente. As experiências deste tipo tem um caráter geralmente privado, enquanto às daquele público. Não se trata, portanto, de que Alston (1991, p. 223) recorra a uma perfeita analogia entre percepção sensorial e percepção mística para defender os resultados desta. O que importa para ele é tentar caracterizar a experiência mística como um tipo de percepção, justamente pelo fato de que há uma série de características comuns que permite a agregação de percepção sensorial e mística sob um mesmo gênero.

Caracterizada a experiência mística como espécie do gênero percepção, resta saber se as crenças baseadas nela podem ser justificadas. É aqui que Alston introduz a noção de práticas doxásticas. Estas seriam mecanismos de formação de crenças caracterizados por uma função que leva dados de entrada (inputs) a resultados (outputs), bem como por um sistema de cancelamento ou exclusão. Práticas doxásticas são socialmente compartilhadas e, geralmente, engajadas pelos seus participantes pré-reflexivamente, ou seja, antes de qualquer crítica quanto à sua justificação ou racionalidade. Assim, a percepção sensorial pode ser caracterizada como uma prática doxástica, já que leva de certos dados entrada

fenomênicos a resultados doxásticos e possui um sistema de cancelamento, ou seja, modos de testar se certas percepções são genuínas ou não (por exemplo, os participantes da prática sensorial conhecem certos tipos comuns de ilusão, que devem ser desconsiderados: objetos retos que parecem tortos debaixo d'água, entre outros). Outros exemplos de práticas doxásticas seriam a memória, a introspecção, a intuição racional, tidas por Alston como práticas básicas, bem como a matemática, a ciência moderna, a degustação de vinhos e a percepção mística. O modo, portanto, de mostrar que as crenças geradas com base em uma prática doxástica são justificadas seria mostrar que a prática como um todo é confiável, ou seja, gera uma proporção significativa de crenças verdadeiras em relação a falsas ou, pelo menos, mais crenças verdadeiras do que falsas. Alston é, nesse sentido, um confiabilista. Finalmente, crenças geradas com base em uma prática confiável seriam justificadas *prima facie*, ou seja, até que se prove o contrário, dada sua probabilidade de ser verdadeira.

Como mostrar, então, que uma prática doxástica é confiável? Como a percepção sensorial é geralmente tida como um modelo de prática doxástica confiável, Alston se propõe analisar as tentativas de estabelecer a confiabilidade da percepção sensorial. Ocorre, porém, que segundo o autor de *Perceiving God*, nenhuma dessas tentativas é bem sucedida uma vez que todas elas sofrem do mesmo mal: a circularidade epistêmica. Em outras palavras, todas elas utilizam os resultados da prática perceptual sensorial ao tentar fundamentá-la.

Para citar alguns exemplos, veja a teoria evolucionária da confiabilidade da percepção sensorial. Segundo essa teoria, a capacidade de detectar por meio dos sentidos coisas como a existência de alimentos e água, a presença de predadores, a disponibilidade rotas de fuga e abrigos contra as intempéries, a existência de parceiros sexuais, todas seriam essenciais à sobrevivência de uma espécie, que caso contrário não seria selecionada segundo a Teoria da Evolução. Como nossa espécie está aqui e foi selecionada num processo de milhões de anos, isso seria uma evidência de que nossa percepção sensorial é confiável². O problema é que a própria teoria da evolução é baseada em crenças obtidas por meio da percepção sensorial, por isso essa tentativa padece de circularidade. Outra tentativa seria evidenciar a confiabilidade da prática perceptual sensorial com base no sucesso prático a que ela conduz, em especial para prever eventos futuros. Confiar nos dados dos sentidos nos ajuda a resolver problemas práticos, a nos conduzir no mundo e saber o que esperar. Por outro lado, desconfiança dos dados dos sentidos leva ao fracasso. Isso seria evidência da confiabilidade dos dados dos sentidos. Novamente, contudo, os sucessos tidos como indício da confiabilidade da percepção sensorial só podem ser obtidos por meio dela mesma. Até mesmo com relação a crenças corriqueiras baseadas em percepção sensorial

2 - Plantinga (1991) curiosamente argumenta que a conjunção do naturalismo com a teoria da evolução ao invés de aumentar a confiança em nossas crenças sensoriais (ou todas nossas crenças, para falar a verdade) contribuem para destruí-la

somente poderiam ser confirmadas por meio de outras percepções sensoriais. Para usar um exemplo de Alston, suponha que eu veja uma trilha de fumaça no céu logo acima da minha casa e antes disso o barulho semelhante ao geralmente feito por aviões e gere a crença que de um avião passou por cima da minha casa. Como confirmar essa crença? Eu posso perguntar ao vizinho que estava no quintal na hora em que ouvi o barulho e confirmar se ele viu o avião e confirmar minha crença com base no que ouvi dele. Se eu for mais judicioso, posso procurar a autoridade aeroviária e ver se nos livros de registro de vôo consta que um avião passou por lá naquela hora. Em ambos os casos, tem-se claramente o uso do aparato sensorial para verificar uma crença formada pela percepção dos sentidos e é difícil notar como poderia ser diferente.

Alston (1991, p. 146) argumenta ainda que é razoável esperar que a circularidade afetaria, além da percepção sensorial, as demais práticas doxásticas. Desse modo, mesmo que algumas crenças perceptuais tenham confirmação por parte de outra prática doxástica, essa confirmação só levaria o problema da circularidade epistêmica para um nível acima em vez de resolvê-la.

A constatação de que não se pode provar não circularmente a confiabilidade das práticas doxásticas leva a uma espécie de crise de racionalidade em que nenhuma crença pode ter justificação no sentido forte pretendido por Alston. Diante disso, o autor de *Perceiving God* propõe uma solução de racionalidade prática para a justificação das práticas doxásticas. Na vida prática o sujeito epistêmico está pré-reflexivamente envolvido uma quantidade de práticas doxásticas que são indispensáveis para condução das ações cotidianas. Ele não pode deixar as suas práticas e avaliá-las de um ponto de vista neutro e nem há um porto seguro livre de circularidade em que se possa arvorar. Nesse sentido, a única coisa racional a fazer é confiar nas práticas doxásticas nas quais se está engajado com base num raciocínio instrumental ou de meios e fins, contanto que elas possuam algumas características. Essas características são: (i) ser suficientemente socialmente estabelecidas; (ii) não possuir inconsistências massivas internas ou externas, ou seja, em seus próprios resultados e com os resultados de outras práticas doxásticas adotadas; (iii) possuir significativo auto-apoio. Sendo assim, a falta de algum desses critérios é razão para abandonar uma prática doxástica de que se participe ou para nela não se engajar (ALSTON, 1991, p.234).

Segundo Alston (1991, p. 170-173), a principal razão para abandonar uma prática doxástica é a inconsistência dos resultados dela consigo mesma ou com alguma outra prática doxástica. Nesse sentido, por exemplo, práticas de divinação baseadas na “leitura” de entranhas de animais mortos teriam sido abandonadas em virtude da progressiva constatação de que suas previsões não se coadunava com os resultados da percepção

sensorial. No caso em que há conflito entre práticas doxásticas, Alston sugere que a prática que possua maior enraizamento social, que seja mais essencial, que seja possua maior auto-apoio prevaleça sobre a que tenha essas qualidades em menor grau. De modo que, a percepção perceptual prevaleceu sobre esse tipo de divinação.

O estabelecimento social da prática também seria de grande importância para a racionalidade de sua adoção. Esse critério tem a ver tanto com a quantidade de sujeitos que compartilham a prática quanto com o tempo de existência da prática. A razão por que esse critério é tão importante é a de que ela exclui práticas doxásticas idiossincráticas como leitura de bolas de cristal ou de tomates secos, como argumenta Alston (1991, p. 169):

“Por que não tomar todas as práticas como aceitáveis *prima facie* em vez de somente aquelas socialmente estabelecidas? Por que esse preconceito contra o idiossincrático? Se Cedric desenvolveu uma prática de consultar tomates secos para determinar o futuro da bolsa de valores, por que não tomar isso também como racional ao menos que tenhamos algo em contrário?” Ora, eu penso que quase sempre teremos algo decisivo contra práticas doxásticas idiossincráticas; e, nesse caso, não haveria dano em tomá-las como *prima facie* aceitáveis. Há, no entanto, uma razão significativa para fazer do meu modo. Quando uma prática doxástica persiste por um número de gerações, ela tem o direito de ser tomada a sério de uma maneira que a leitura de tomates secos de Cedric não tem.

Note-se que Alston parece dar mais valor inclusive ao tempo de sobrevivência de uma prática do que à quantidade de aderentes para determinar se ela é suficientemente estabelecida socialmente. Linhas antes do trecho citado há pouco, o autor de *Perceiving God* admite que práticas que possuem um número bastante limitado de praticantes passam no teste, conquanto tenham algumas gerações de praticantes, como é o caso da degustação de vinhos por especialistas e também o caso das práticas místicas. Alston não especifica quantas gerações ou qual número de praticantes seriam necessários para satisfazer o critério de estabelecimento social e se contenta com essa vagueza.

O último critério, o que Alston chama de auto-apoio significativo, está ligado aos frutos práticos de uma práticas no sentido de guiar a vida do participante de forma útil. Na percepção sensorial, ela está ligada a controle e previsão dos eventos. No caso da percepção mística à capacidade de mapear a vida religiosa, facilitando o relacionamento e a interação

com Deus, bem como a santificação do participante. Práticas doxásticas sem auto-apoio significativo carecem da atratividade prática exigida pelo raciocínio de meios e fins que leva à aceitação da prática doxástica.

Da justificação pragmática das práticas doxásticas que possuem essas características, Alston pensa que é possível obter a justificação epistêmica pela seguinte razão: seria irracional adotar uma prática doxástica sem acreditar que ela é confiável, de modo que aquele que por motivos práticos aceita a racionalidade de uma prática doxástica deve também considerá-la confiável e é também por essa razão que as crenças que dela advêm são justificadas *prima facie*.

Aplicando essa teoria às crenças místicas, bastaria checar se as práticas perceptuais místicas que as originam satisfazem os critérios propostos e se elas não possuem anuladores para verificar se elas possuem justificação. É justamente isso que faz Alston. No entanto, argumenta que não é possível agrupar todas as religiões sob uma única prática mística e o principal porquê disso é o de que elas possuem diferentes sistemas de cancelamento ou exclusão de crenças perceptuais do divino. Nas práticas místicas, o principal elemento dos sistemas de cancelamento seriam as diversas doutrinas de cada religião e como não é possível agregar as doutrinas de todas as religiões coerentemente, não seria possível haver uma única prática mística. Por isso, Alston escolhe prosseguir sua defesa das práticas místicas de forma exemplificativa, usando a prática mística cristã como paradigma, uma vez que se trata da prática acerca da qual o autor possui algum conhecimento interno inclusive, sem negar que o mesmo seja possível em relação às práticas místicas de outras religiões.

Para Alston, a prática perceptual mística cristã satisfaz todos os critérios de uma prática doxástica racionalmente engajável. Ela é praticada por uma significativa parcela da população mundial e é cultivada por mais ou menos dois milênios, o que garante o estabelecimento social. Ela não é massivamente contraditória internamente, mesmo quando consideradas as diversas cisões no interior do cristianismo, nem externamente (Alston repele as alegações de inconsistência da prática mística cristã com a ciência moderna, frequentemente alegada pelos naturalistas). Além disso, possui auto-apoio significativo pois auxilia seus praticantes no caminho de santificação, na aquisição de virtudes religiosas e na interação com o divino. Ao contrário do que alegam os seu detratores, segundo Alston, a prática mística é uma prática doxástica completa com um sistema de teste e cancelamento apto, baseado nas doutrinas e tradições da Igreja bem como nas escrituras. As principais objeções contra a prática mística cristã seriam frutos de dois tipos de erros: (a) dois pesos e duas medidas, que consiste em criticar a prática místicas por características que são compartilhadas com outras práticas doxásticas aceitas pelo objeto; e (b) imperialismo, que consiste em exigir de

um prática doxástica características próprias de outras práticas doxásticas sem justificativa (ALSTON, 1991, p. 199).

Desse modo, Alston considera que a prática mística cristã é aceitável e que as crenças acerca de Deus produzidas por ela são justificadas *prima facie*.

3. O problema da justificação de crenças perceptuais místicas originárias

Como visto, Alston insiste no fato de que uma prática doxástica tenha resistido ao teste do tempo e da adesão mínima para que ela seja considerada aceitável como fonte *prima facie* de verificação. A desconsideração desse critério levaria a uma teoria excessivamente permissiva e por isso criticável, uma vez que práticas doxásticas idiossincráticas aparentemente absurdas, mas inofensivas o suficiente para não serem barradas pelo critério da inconsistência massiva, passariam no teste. Ocorre, porém, que esse corte pretendido por Alston pode afetar crenças que deveriam ser consideradas justificadas por uma boa teoria da justificação. Em relação às práticas doxásticas místicas, o critério de estabelecimento social excluiria as crenças perceptuais místicas tidas pelos fundadores ou primeiros seguidores de suas respectivas religiões.

Várias religiões são fundadas com base em experiências místicas tidas pelos seus fundadores e se espalham por meio de experiências místicas tidas pelos seus primeiros seguidores e, de certo modo, essas experiências servem de base às demais experiências religiosas tidas ao longo das gerações de seguidores. Assim, Paulo de Tarso, por exemplo, deixa as perseguições aos cristãos e se converte ao cristianismo com base na famosa experiência mística no caminho de Damasco³ relatada no livro de Atos dos Apóstolos no Novo Testamento, sendo ele inclusive o único dos apóstolos a não ter tido contato pessoal com Jesus Cristo encarnado na Palestina. Estêvão, outro dos apóstolos, também teve uma visão beatífica logo antes de morrer apedrejado⁴. Maomé famosamente inicia seu ministério de pregação de que “Deus é um” e de que a resposta a Deus é submissão após uma experiência mística tida numa caverna em que Deus por intermédio do anjo Gabriel teria se revelado a ele⁵. Aliás, o próprio Corão teria sido ele próprio ditado a Maomé pelo anjo Gabriel. Abraão, segundo os relatos da Torá deixa a sua família e peregrina em terra

3 - Atos, capítulo 9.

4 - Atos, capítulo 7, versículo 56.

5 - ARMSTRONG, 1993, p. 83.

estranha respondendo a uma manifestação divina⁶, que se repete um punhado de vezes ao longo de sua carreira. Moisés também na Torá é impulsionado em sua missão de libertação do povo hebreu da escravidão egípcia por uma experiência mística⁷. Isso para falar somente das três religiões monoteístas.

Ocorre, porém, que, no momento em que essas experiências foram tidas pelos respectivos fundadores e primeiros discípulos das religiões citadas, as práticas místicas judaica, cristã e islâmica ainda não gozavam do estabelecimento social preconizado pela teoria de Alston pelo simples fato de que naquele momento eles sequer existiam ou existiam apenas embrionariamente, com menos de uma geração de praticantes composto de um número limitado de praticantes. É interessante notar o quão idiossincráticas poderiam parecer essas religiões no momento de sua formação aos olhos daqueles que delas não participavam. Mas, se isso é verdade, e a teoria de Alston nega justificação e racionalidade às crenças místicas dos fundadores e primeiros seguidores das religiões, então tem-se um resultado ao menos contraintuitivo da teoria uma vez que as experiências deles é que são tidas como modelos para as demais ao longo de gerações. Levando a teoria às últimas consequências, um seguidor do islamismo hoje teria de admitir que suas percepções místicas hoje têm maior fundamento do que as do Profeta, que, no fim das contas, agiu de forma não racional em aceitar as suas crenças perceptuais místicas.

Uma possível resposta de Alston a isso seria admitir o problema, mas afirmar a racionalidade dos fundadores de religiões com base em outras fontes que não a experiência mística. Em *Perceiving God* é afirmado que o crente teísta tem ainda mais duas fontes de conhecimento a respeito de Deus além da percepção mística: a teologia natural, que se baseia na argumentação racional a respeito de Deus baseada somente nas evidências naturais; e a revelação divina de si mesmo, que pode acontecer, pelo menos em alguns casos, independentemente da ocorrência de percepção mística. Nesse caso, a principal fonte de conhecimento extra percepção mística para os fundadores de uma religião seria a revelação.

Segundo Alston (1991, p. 290), revelação tem como característica marcante o fato de que, por meio dela, Deus passa uma mensagem rica a respeito de si mesmo e dos seus propósitos para os seres humanos. Além disso, ela poderia tomar três diferentes formas. Em primeiro lugar ela pode ser veiculada por meio de mensagens comunicadas por Deus por meio de visões e palavras a mensageiros especialmente selecionados para passá-las adiante. Esse é o caso dos profetas. Em segundo lugar, ela pode ser comunicada por intermédio de inspiração divina em que um agente humano inconscientemente recebe uma comunicação

6 - Gênesis, capítulo 12.

7 - Êxodo, capítulo 3

específica. Esse é o caso das escrituras do Novo Testamento em que autores que não alegam ter tido suas palavras ditadas ou ordenadas diretamente por Deus escrevem mensagens tidas como de origem divina. Em terceiro lugar, pela ação divina na história, sua interação com as pessoas e os povos. Enquanto o primeiro tipo de revelação claramente depende da percepção mística e não pode ser considerado independente da prática mística, os outros dois tipos são independentes e candidatos a atestar autonomamente as crenças tidas pelos fundadores e primeiros seguidores das religiões.

A dificuldade desse tipo de solução é a de que, mesmo que a revelação não perceptual estivesse disponível aos fundadores previamente à experiência mística, o que não parece ser o caso na maioria dos exemplos citados, não está claro como ela poderia justificar a crença mística nesse caso, uma vez que a própria revelação é tida como uma prática doxástica nascente e carente do estabelecimento social adequado para a aceitação racional.

4. Como o problema se estende às demais práticas doxásticas

A teoria de Alston aplicada à prática doxástica perceptual mística pretende ser também uma teoria geral da racionalidade e desse modo aplicar-se a quaisquer práticas doxásticas. Assim, é de se esperar que esse mesmo problema apontado em relação aos fundadores e primeiros seguidores das práticas místicas valha também para os fundadores e primeiros participantes das demais práticas. Nesse sentido, Alston considera a matemática como prática doxástica. Quando a geometria ainda não era uma prática cultivada por gerações e difundida entre uma quantidade suficiente de praticantes, ela não satisfazia o critério de estabelecimento social proposto por ele. Seriam os fundadores e primeiros praticantes da geometria não racionais em se engajar nela? Levando a teoria a sério, a resposta é sim. A mesma coisa também valeria para o caso da ciência moderna, que, segundo Alston, também consiste em uma prática doxástica. Nesse sentido, os primeiros cientistas modernos não possuíam justificação para as suas crenças baseadas na ciência moderna. Esses exemplos, creio, tornam a inadequação do critério de estabelecimento social como necessário à racionalidade do engajamento em uma prática doxástica ainda mais evidente.

5. Conclusão

Neste artigo, procuramos mostrar como a inclusão do estabelecimento social como critério necessário à racionalidade do engajamento em práticas doxásticas gera consequências contraintuitivas à teoria de Alston, com foco na aparente falta de racionalidade das crenças perceptuais místicas originárias. O que esse resultado sugere é que talvez seja mais prudente não tratar o estabelecimento social como critério mínimo sob pena de um conservadorismo⁸ epistêmico que não concede racionalidade a práticas doxásticas nascentes em seus períodos de formação, bem como justificação às crenças com base nelas formadas.

6. Bibliografia

ALSTON, William. *Perceiving God*. Ithaca: Cornell University Press, 1991

ARMSTRONG, Karen. *Muhammad: a biography of the Prophet*. Nova Iorque: Harper Collins, 1993.

BAGGER, Matthew. *Religious Experience, Justification and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DUMSDAY, Travis. Counter-cultural religious experiences. *Religious Studies*, v. 45, n. 3, set. 2011, pp. 317-330.

PLANTINGA, Alvin. An evolutionary argument against Naturalism. *Logos*, v. 12, 1991, pp. 27-48.

ZACKARIASSON, Ulf. A problem with Alston's indirect analogy-argument from religious experience. *Religious Studies*, v. 42, n. 3, jul. 2006, pp. 329-341

⁸ - Aliás, a acusação de excesso de conservadorismo epistêmico é frequente na bibliografia acerca do trabalho de William Alston. Bagger (1999), por exemplo, acusa Alston de proteger excessivamente crenças místicas da refutação, e Dumsday (2011) nota que a teoria alstoniana não condiz com a intuição de que experiências religiosas contraculturais teriam maior valor epistêmico do que experiências que meramente confirmam aspectos de Deus já firmados no interior de uma tradição.

O bem, o justo e o reconhecimento: dilemas para o liberalismo igualitário

Good, just and recognition: dilemmas for egalitarian liberalism

Samuel Pereira de Farias¹
Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo

Este artigo tem como objetivo confrontar o liberalismo igualitário com problemas como a (im)possibilidade da neutralidade liberal quanto a uma concepção de bem em sentido forte, às demandas de reconhecimento e à questão da igualdade moral dos cidadãos. Argumenta-se que algumas das críticas ao liberalismo não são procedentes e esta corrente liberal é capaz de enfrentá-las, permanecendo como uma alternativa mais sólida em face das teorias identificadas com o que convencionou-se chamar de “comunitarismo”.

Palavras-Chave

Liberalismo igualitário; Igualdade; Reconhecimento.

1 - Este texto foi produzido durante a disciplina “Ética e Política IV”, ministrada pelo Prof. Dr. Mário Nogueira de Oliveira, no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Abstract

This article aims to confront egalitarian liberalism with problems such as the (im)possibility of liberal neutrality regarding a conception of good in a strong sense, the demands of recognition and the issue of moral equality of citizens. It is argued that some of the criticisms are not suitable and this liberal current is able to confront them, remaining as a more solid alternative while facing theories identified with what has been known as communitarism.

Key-Words

Egalitarian liberalism. Equality. Recognition.

1. Introdução

Há 46 anos, John Rawls publicava sua obra “*Uma Teoria da Justiça*”, promovendo uma reviravolta na Filosofia Política, mais especificamente, voltando a colocar em discussão uma tema que provocava os filósofos desde Platão: a justiça. Tema este que estava esquecido em anos anteriores, podendo tal esquecimento ser atribuído, de modo geral, a alguns fatores: o avanço das teorias utilitaristas; teorias “intuicionistas²”; e a influência do positivismo lógico quanto à (im)possibilidade de genuíno debate racional acerca da moralidade. Rawls buscou formular sua grande questão: afinal, o que é uma sociedade justa? além de oferecer uma alternativa aos marcos teóricos citados que podemos chamar de uma crítica metodológica. Rawls utilizou e elevou a um superior nível de sofisticação analítica a tradição do contratualismo, promovendo um novo olhar acerca do Liberalismo Político, entretanto, em um viés igualitarista - daí aqueles filósofos que, cada um à sua maneira, trilharam o caminho influenciado pelo filósofo de Harvard sejam designados de «liberais igualitários».

2 - Para um caracterização do “intuicionismo” por meio de duas marcas principais: “Por um lado, essa postura teórica afirma a existência de uma pluralidade de princípios de justiça, capazes de entrar em conflito uns com os outros. Por outro lado, essa postura considera que não contamos com um método objetivo capaz de determinar, em caso de dúvidas, qual princípio escolher entre os muitos que existem, ou como estabelecer regras de prioridade entre eles. A única coisa que podemos fazer ante tal variedade de princípios, portanto, é avaliá-los de acordo com nossas intuições, até determinar qual princípio nos parece mais adequado em cada caso.” (GARGARELLA, p. 2, 2008)

Como este texto não ambiciona fazer uma exaustiva exposição da teoria política desenvolvida ao longo de suas obras, tampouco da tradição liberal-igualitária pós-rawlsiana, o parágrafo anterior faz-se necessário apenas para mostrar a relevância de Rawls para o debate no âmbito da Filosofia Política contemporânea e, principalmente, demarcar um pano de fundo filosófico que deu origem a debates que giram em torno de questões como (a) igualdade, (b) liberdade, (c) comunidade (o debate “liberal-comunitarista”), (d) identidade e (e) reconhecimento. Na tentativa de abordar essas temáticas de forma simples, os problemas que se colocam para análise são os seguintes: i) o liberalismo igualitário é eficaz em promover a igualdade e a liberdade? ii) a “neutralidade liberal” é desejável (ou mesmo possível)? iii) pode uma teoria política de matriz igualitarista (liberal) enfrentar as demandas por reconhecimento sem aderir às teorias identitárias-comunitaristas? Para isso, a metodologia empregada consiste em expor argumentos acerca dos problemas levantados de, ao menos, dois lados da discussão e verificar se o liberalismo igualitário é sustentável filosoficamente diante destes.

2. Uma confusão conceitual: o liberalismo e seus sentidos

O termo “liberalismo” pode ser designado para apontar diversas concepções teóricas conflitantes, com autores munidos de ideias divergentes entre si acerca da liberdade, Estado, igualdade, participação política etc. Liberais contemporâneos como Friedrich Hayek ou Robert Nozick (este identificado como um dos principais teóricos de uma corrente chamada de “libertarianismo” - visão, grosso modo, centrada na prevalência da liberdade negativa e na justificação de um Estado mínimo como o único arranjo político aceitável) não podem ser colocados ao lado de outros liberais “revisionistas” - para utilizar a expressão de Joseph Raz-, como John Rawls ou Ronald Dworkin, que preferem falar em liberdades (no plural) e demonstram maior apreço por um liberalismo com um compromisso forte com a igualdade, em um sentido que ultrapasse a igualdade formal. Em face da dificuldade semântica de conceituar o que seria o liberalismo e observando que a corrente a ser analisada aqui é a liberal-igualitária, opta-se por admitir como traços gerais dessa vertente os seguintes aspectos: (a) individualismo metodológico em sentido fraco, isto é, não trata-se de um “atomismo” que exclui as questões de cunho cultural da explicação da ordem social, mas que aponta a capacidade racional do indivíduo de realizar escolhas e juízos morais/políticos que transcendam as barreiras da comunidade; e (b) ausência de uma concepção forte de bem comum - o que costuma ser chamado de “neutralidade liberal”. Definido o sentido do liberalismo de que trataremos, vamos em frente.

3. A importância da igualdade para o liberalismo igualitário

Como dito anteriormente, o forte apreço pela ideia de igualdade é um traço característico do liberalismo em sua corrente igualitária. É possível notar esse apreço em Rawls quando este combina os dois princípios de justiça - que seriam escolhidos pelas partes, sob o véu da ignorância, na posição original durante a construção da estruturas básica de uma sociedade justa -, denominando-se o primeiro como o princípio da igual liberdade e o segundo como o “princípio da diferença», expressos, respectivamente, de forma que

“1. Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

2. As desigualdade sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos.”³

Percebe-se no primeiro princípio a expressão de uma noção de igualdade moral dos cidadãos, através um leque de liberdades iguais e acessíveis a todos; já o segundo princípio possui um caráter que nos conduz a um modelo de justiça distributiva liberal, ao recusar a ideia de uma igualdade absoluta (como aquela idealizada por teorias políticas perfeccionistas como o comunismo em seu sentido tradicional), admitindo as desigualdades na medida em que as mesmas possam favorecer a sociedade no âmbito geral - aqui podem ser vislumbradas, por exemplo, questões relativas à justiça tributária, como a opção por uma política de tributação progressiva ao invés uma política - autoritária e inimaginável em sociedades minimamente liberais-democráticas - de simples confisco de grandes fortunas em prol dos mais pobres. Sem um maior aprofundamento na teoria rawlsiana, vamos tomar como certo o pressuposto de um modelo liberal que preza pela igualdade e, a partir do termo utilizado por Elizabeth Anderson em seu artigo “Qual o sentido da igualdade”⁴, considerar esse modelo de democracia como um modelo de *igualdade democrática*. Em seu texto, Anderson oferece uma definição simples, mas satisfatória, do que está chamando de

3 - RAWLS, John - Uma Teoria da Justiça - 1ªed.; São Paulo: Martins Fontes, 1997, p.64.

4 - ANDERSON, Elisabeth S. - Qual é o sentido da igualdade? in Revista Brasileira de Ciência Política, nº 15; Brasília, setembro-dezembro de 2014; pp.163-227.

democracia: “a democracia é entendida aqui como autodeterminação coletiva por meio de discussão aberta entre iguais, de acordo com regras aceitáveis a todos”. O conceito oferecido pela autora, creio, envolve três aspectos essenciais às teorias políticas e regimes de caráter democrático: i) autodeterminação por via da deliberação coletiva; ii) paridade participativa, partindo da premissa de que todos são iguais - não podendo ninguém ser excluído do debate público por razões de etnia, identidade, classe social, etc.; e iii) um escopo de regras que disciplinem o processo legislativo e as liberdades básicas dos cidadãos atuantes na arena pública. Anderson prefere utilizar o termo *igualdade democrática* para contrapor-se ao modelo que denomina de “igualitarismo de fortuna” (ou igualitarismo de sorte), estabelecendo distinções entre eles e buscando apontar que seu modelo é superior ao de fortuna. Vamos às diferenças: (a) *o modelo de fortuna* é um modelo de justiça distributiva, ou seja, busca corrigir injustiças que sejam geradas pela ordem natural - logo, temos aqui um modelo de igualdade que se baseia na igualdade de distribuição; (b) o modelo da *igualdade democrática*, por outro lado, procurar construir uma teoria relacional da igualdade, isto é, enxerga a igualdade como um relação social, assim, se (a) se preocupa fundamentalmente com a distribuição equitativa de um determinado bem (recursos, renda, oportunidades, etc.), (b) concebe a igualdade de maneira diversa:

os igualitaristas democráticos se preocupam fundamentalmente com as relações dentro das quais os bens são distribuídos, não só com a distribuição dos bens em si. (...) implicando que a igualdade democrática seja sensível à necessidade de integrar as demandas por igual reconhecimento às demandas por igual distribuição. Os bens devem ser distribuídos de acordo com princípios e processos que expressem respeito por todos.⁵

A diferença é sutil, porém, essencial: apesar de a igualdade democrática se preocupar com as demandas redistributivas, vai além ao dizer que é extremamente necessário integrar tais políticas com as demandas por reconhecimento. Aqui surge uma outra crítica ao modelo de fortuna: este, na medida em que constrói uma base equitativa fundada em igualdade de distribuição, gera como consequência o fato de que os cidadãos, ao realizarem suas reivindicações, tenham como base o fato uns serem inferiores aos outros no valor de suas vidas - o reconhecimento dar-se-ia não por respeito, mas por pena -, o que não passa no teste de respeito requerido pela igualdade democrática, que invoca a necessidade de um modelo em que, partindo da premissa de que há obrigações recíprocas entre os cidadãos,

5 - (ANDERSON, p.195, 2014)

estes fazem reivindicações uns para os outros em virtude de sua igualdade moral (não de sua inferioridade), independentemente das diferenças socioeconômicas, étnicas, de orientação sexual, etc.

Anderson, conforme a citação feita anteriormente, refere-se à necessidade de integrar as demandas por igual reconhecimento às demandas por igual distribuição. Esclarecida a importância da igualdade para o liberalismo igualitário - juntamente com o sentido mais amplo que é conferido ao termo “igualdade” - pode-se avançar e tratar da questão se esse modelo teórico é capaz de enfrentar tais demandas por reconhecimento.

4. A neutralidade liberal é viável? O espantinho do “atomismo”

Antes de tratar do tema do reconhecimento, analisemos uma crítica que costuma ser dirigida ao liberalismo - em sentido amplo, abrangendo as diversas vertentes liberais - de que este adota um modelo de explicação que não leva em consideração a comunidade na qual está inserida o indivíduo (a acusação de atomismo), inviabilizando, por consequência, muitas de suas pretensões normativas.

Um dos filósofos contemporâneos mais incisivos na empreitada de apontar as contradições internas da tradição liberal é o canadense Charles Taylor, que em seu artigo “Própositos entrelaçados: o debate liberal comunitário”⁶ busca desferir críticas ao “atomismo liberal”. Em breve síntese, vamos aos principais argumentos. Taylor inicia seu texto sugerindo uma distinção para melhor compreensão do debate entre (a) questões ontológicas - referindo-se aos “fatores que invocamos a fim de explicar a vida social”, apontando que acerca de (a) ocorre uma divisão entre “atomistas” (estes conhecidos como individualistas metodológicos) e “holistas”; e (b) questões de defesa - referindo à “posição moral ou à política que se adota”, isto é, às pretensões normativas (como maior foco aos direitos individuais ou à vida comunitária). Taylor propõe tal dicotomia para defender que assumir uma posição ontológica não equivale a defender alguma coisa (defender, necessariamente, uma questão de defesa). Taylor direciona seus argumentos para defender que uma sociedade deve ter uma concepção forte de bem compartilhada, apontando a inviabilidade do que este chama de “liberalismo procedimental” - termo designado para caracterizar os modelos liberais, como o rawlsiano, que busca construir as bases de uma sociedade justa sem aderir a uma concepção específica de bem que, em suas palavras:

6 - TAYLOR, Charles - Argumentos Filosóficos; 2ª ed.; São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp.197-220.

vê a sociedade como uma associação de indivíduos, cada um dos quais tem uma concepção de uma vida boa ou válida e, correspondentemente, um plano de vida. A função da sociedade deve ser facilitar esse plano de vida o máximo possível e seguir algum princípio de igualdade.⁷

Taylor, com o intuito de defender um modelo de republicanismo aliado a um sentimento de patriotismo, faz uma breve reconstrução dos modelos de republicanismo do humanismo cívico (remontando a Maquiavel, Montesquieu e Tocqueville - sem grande aprofundamento nos autores) visando apontar a necessidade de uma concepção forte de bem para fundamentar uma laço de “solidariedade social” que somente o patriotismo, na medida em que se caracteriza por consolidar nos cidadãos um vínculo em torno de um empreendimento comum, seria capaz de dar solidez a uma sociedade democrática, exemplificando: a defesa da Constituição e das instituições democráticas dependeria, para ser efetiva, de fundar-se num “bem comum de um tipo mais forte do que o atomismo permite”⁸. Taylor cita como exemplos que dariam sustento a sua tese (a) “caso Watergate” que culminou na renúncia do Presidente dos Estados Unidos Richard Nixon em 1974 (teria sido o fato de haver um forte vínculo patriota entre os estadunidenses que proporcionaria a rejeição a tamanho escândalo político) e (b) as ditaduras na América do Sul, onde não haveria um forte compromisso patriota a ponto de gerar uma grande indignação com os crimes perpetrados pelos Estados autoritários. É possível questionar, para além do nível filosófico, os fatos históricos que motivaram as reações nos respectivos exemplos, o próprio autor não requer para si uma pretensão de veracidade na narrativa histórica. No entanto, busca-se aqui questionar a leitura de que o modelo liberal pressupõe tal leitura atomista e de que um modelo sem uma concepção forte de bem, centrado no Estado de Direito seja insuficiente e contraditório.

A crítica ao “atomismo” direciona-se à visão do “eu desonerado”, a visão que remonta a Kant de que o “eu” é anterior aos fins que são afirmados por ele, isto é, “os indivíduos são considerados livres para questionar sua participação nas práticas sociais existentes e optar por sair delas se lhes parecer que não valem mais a pena”⁹. O discordância comunitarista da visão liberal do “eu” assenta-se no fato de que tal visão seria vazia e não levaria em conta a inserção nas práticas sociais da comunidade - fazendo com que a neutralidade liberal, ao invés de realizar a promessa de liberdade e autonomia, estaria gerando uma violação do “eu”. Seria possível dissertar exaustivamente acerca da viabilidade da autonomia do “sujeito

7 - (TAYLOR, p.202, 2014)

8 - (TAYLOR, p.205, 2014)

9 - KYMLICKA, Will - Filosofia Política Contemporânea: uma introdução; 1ª ed.; São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.265.

moderno”, mas limito-me a tratar apenas do argumento acerca do vazio do “eu” liberal. A crítica de Taylor pode ser resumida, creio, da seguinte forma: a verdadeira liberdade deve ser situada (distinção entre *selves* libertos e situados) em um certo horizonte de valores, assim, os ideais da autonomia e da liberdade como fins em si mesmos se autoderrotam, na medida em que o “eu” que chegou à liberdade completa não teria mais personalidade (visto que deixou seus valores comuns em prol de um ideal de autodeterminação). Contudo, essa crítica parece ser infundada, pois não captura o real papel da liberdade - o “eu” que antecede o “meio” - nas teorias liberais: Taylor aponta que a liberdade de escolha vista como inerentemente valiosa é vazia, deve-se haver algum projeto valioso a ser buscado (algo que seria *descoberto* por meio da inserção na comunidade). Para contrapor o que parece ser uma falsa percepção do apressamento liberal pela autonomia, apresento a discordância de Will Kymlicka acerca de essa ser a real preocupação dos liberais com a liberdade:

A defesa liberal da liberdade encontra-se justamente na importância destes projetos. Os liberais não dizem que devemos ter a liberdade de selecionar nossos projetos por si mesmos porque a liberdade é a coisa mais valiosa do mundo, em vez disso, nossos projetos e tarefas são as coisas mais importantes em nossas vidas e é porque são tão importantes que devemos ser livres para revê-las se viermos a crer que não valem a pena.¹⁰

Diante disso, é possível enxergar o erro no tocante à crítica de que o “eu” liberal seria vazio e contraditório por excluir os projetos de uma determinada comunidade em prol de um ideal de autonomia, visto que a liberdade nas teorias liberais deve ser vista não como um fim último, que deve ser buscado por si só, mas como uma premissa na busca dos projetos que julgamos valiosos - estes sim, se razoáveis, valiosos em si mesmos. Feita a digressão acerca do «atomismo», avancemos para o problema do reconhecimento.

5. Seria o reconhecimento uma ameaça ao liberalismo igualitário?

Abordarei neste tópico o reconhecimento a partir das perspectivas de Charles Taylor, Axel Honneth, Joel Anderson e Nancy Fraser, de modo que os modelos de Taylor e Honneth, em que pese haverem distinções importantes entre os autores, serão aproximados, fazendo

¹⁰ - (KYMLICKA, pp.267-268, 2006)

com que sejam vistos como modelos “identitários” (de certa forma, comunitaristas). O modelo de Fraser, por seu turno - apesar de a autora não poder ser considerada uma liberal igualitária (está mais próxima de uma esquerda neo-marxista) -, devido ao seu teor igualitarista, será utilizado como uma ferramenta adequada para responder às demandas de reconhecimento.

Charles Taylor defende em seu artigo “A política do reconhecimento”¹¹ que nossa identidade é moldada pelo reconhecimento, entendendo que o termo identidade “designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características fundamentais como seres humanos”.¹² Taylor aponta que o primeiro tratamento influente do “reconhecimento” como tema filosófico foi dado por Hegel, contrapondo-se ao ideal de autenticidade como autonomia (na leitura hegeliana de Kant, sugerindo uma ideia de individualismo - como tratado no tópico anterior), apontando que a autenticidade deve ser entendida de modo distinto, a saber, de maneira dialógica - devido ao próprio caráter dialógico das relações humanas. Assim, nossa própria identidade é definida sempre através desse caráter dialógico, nas palavras de Taylor: “a gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica”¹³. Diante disso, as consequências do não-reconhecimento ou de um reconhecimento errôneo podem causar danos na formação da identidade (pessoal ou coletiva) e criar ou perpetuar a opressão de certos grupos em relação a outros.

Tratando do reconhecimento como algo essencial à formação da identidade, Axel Honneth e Joel Anderson em seu artigo “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça” buscam ampliar a ideia de autonomia comum à tradição liberal (segundo eles, focada apenas na liberdade negativa, isto é, na não-interferência) vista pelos autores como restrita e abarcar, dentro do conceito de autonomia, as relações sociais de reconhecimento, assim:

(...)a ideia central é a de que as competências relativas a agentes e que compreendem a autonomia requerem que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes frente a si mesmas (em particular, autoconfiança, autorrespeito e autoestima) e que essas auto concepções afetivamente preenchidas – ou, para usar a linguagem hegeliana, “auto relações práticas” – são, por sua vez, *dependentes das atitudes adotadas por outros* [grifo meu].¹⁴

11 - TAYLOR, Charles - Argumentos Filosóficos; 2ª ed.; São Paulo: Edições Loyola, 2014, pp.241-274.

12 - (TAYLOR, p.241, 2014)

13 - TAYLOR, p.246, 2014)

14 - HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel - Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça; in Cadernos de Filoso-

Anderson e Honneth buscam, assim, defender a importância da intersubjetividade para a realização da autonomia individual baseada nas relações de reconhecimento. Podemos identificar, em síntese, que tanto Taylor quanto Honneth e Anderson enxergam um problema no conceito de autonomia liberal - este não conseguiria abarcar as demandas por reconhecimento - e buscam (a) promover políticas com teor fortemente comunitário (como propõe Taylor, em seu artigo citado anteriormente, acerca das políticas sobre ensino de línguas nos distritos francófonos no Canadá, em especial, Québec), tendo em vista promover o reconhecimento de grupos minoritários; ou (b) uma ampliação da autonomia liberal pela via do reconhecimento para tratar das vulnerabilidades sociais - aqui, me parece, um teor identitário menos forte. Percebe-se, entretanto, que (a) e (b) opõem-se ao viés de caráter distributivo comum ao liberalismo igualitário, surgindo aí a polêmica «redistribuição x reconhecimento», que parece indicar uma falha no liberalismo¹⁵.

Insurgindo-se contra essa dicotomia, Nancy Fraser, em seu texto “Reconhecimento sem ética?”¹⁶ busca argumentar que a antítese entre redistribuição e reconhecimento é falsa e inútil, entendendo que pensar a justiça hoje requer tanto redistribuição quanto reconhecimento, identificando como seu objetivo: “elaborar um conceito amplo de justiça que consiga acomodar tanto as reivindicações defensáveis de igualdade social quanto as reivindicações defensáveis de reconhecimento da diferença.”¹⁷ Fraser faz uma distinção entre (i) moralidade e (ii) ética, de modo que esta corresponde às questões de boa vida, isto é, a respeito do que é o *bem* (ficando a mercê de valores historicamente específicos, que não podem ser universalizados), colocando Hegel como centro de gravidade; enquanto aquela (a moralidade), corresponde às questões de justiça, ou seja, do que é *correto*, (máximas que podem ser universalizadas independentemente do contexto e dos atores específicos), colocando Kant como influência central. Dessa forma, a distribuição pertence ao lado da “moralidade” e o reconhecimento pertence à “ética” (pois exigiria juízos de valor acerca de práticas variadas e *situadas*). Fraser, propõe romper com essa polarização e tratar as reivindicações por reconhecimento como reivindicações por justiça, buscando trazer a política do reconhecimento para o campo da Moralidade, impedindo que fique restrita à Ética. Assim, a autora busca afastar o reconhecimento de um modelo teórico identitário. Nesse modelo da identidade “o não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o consequente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar “reconhecimento”. Para isso, os membros do

fa Alemã, nº 17, São Paulo, janeiro-junho de 2011; pp. 88.

15 - Pode-se alegar, todavia, que haveria um erro na leitura hegeliana (influência para os três autores) do conceito de autonomia de inspiração kantiana, de modo que o argumento poderia ter uma falha essencial. No entanto, não aprofundarei esse ponto, restringindo-me à digressão feita acerca do “atomismo” no tópico anterior.

16 - FRASER, Nancy - Reconhecimento sem ética?; in Lua Nova, nº 70: pp. 101-138; São Paulo: 2007.

17 - (FRASER, p. 103, 2007)

grupo devem se unir em torno de uma identidade *coletiva*, promovendo uma autoafirmação - percebe-se, assim, que a política do reconhecimento torna-se sinônimo de uma política da identidade (coletiva). Tal modelo de identidade é problemático por algumas razões, como: (a) posiciona a identidade do grupo como objeto do reconhecimento (não o indivíduo); (b) submissão dos membros a uma única identidade coletiva, se quiserem ser reconhecidos, pressupondo erroneamente que dentro de um certo grupo identitário ocorra uma única manifestação moral (por exemplo, supor que nos grupos que reivindicam reconhecimento quanto à sexualidade exista uma identidade uníssona) ; (c) reforço da dominação interna devido tanto à imposição de uma identidade quanto à possibilidade do surgimento de líderes centralizadores; e (d) potencial surgimento de “guetos culturais”, comprometendo a interação entres os diversos grupos. O que fazer diante disso? Fraser, seguindo a proposta delineada de aproximar o reconhecimento da Moralidade, oferece o modelo de status, onde “o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social”¹⁸. Aqui ocorre um aspecto notável do argumento: o novo posicionamento do reconhecimento, agora, na Moralidade - visto que, o não reconhecimento não mais significa tão somente a depreciação de uma identidade (fazendo com que houvesse a necessidade de uma união em torno de uma manifestação moral , o que poderia acabar em formas autoritárias de comunitarismo), ao contrário, significa ser impedido de participar como *igual* na vida social, isto é, uma ofensa à paridade participativa no debate público. Diferente de identidades particulares de grupos, que encontram dificuldade de serem julgadas pelo crivo da universalidade, o modelo oferecido por Fraser coloca o reconhecimento como uma questão acerca da igualdade, afastando-se do campo da Ética, de modo que possamos colocá-lo como uma questão de Justiça - onde o correto tem primazia sobre o bem. Diante disso, a resposta à pergunta sobre como podemos distinguir as reivindicações por reconhecimento que são justificadas daquelas que não são, ganha uma conotação diferente: se agora o reconhecimento não é mais visto como uma questão de boa vida, isto é, pertencente à Ética (necessitando uma concepção forte de bem), mas sim uma questão de Moralidade, podemos ter um critério objetivo, universalista e não autoritário para distinguir aquelas demandas que merecem ser reconhecidas daquelas que não receberão o mesmo tratamento. Um exemplo: a união civil entre pessoas do mesmo sexo, vista como uma reivindicação por reconhecimento, deverá ser admitida, pois trata-se de uma questão que versa sobre se essas pessoas serão tratadas com o mesmo respeito e consideração que os casais heterossexuais (se não o forem, terão sua paridade participativa comprometida); de modo diverso, demandas por reconhecimento de grupos nazistas, supremacistas raciais - para usar casos extremos

18 - (FRASER, p.107, 2007)

- não serão admitidas, pois sua não admissão não caracteriza uma diminuição de seu status, por mais que sua “identidade” (uma identidade não razoável, no exemplo dado, verdadeiramente preconceituosa) saia prejudicada. Dessa forma, o reconhecimento visto dentro desse conceito amplo de justiça, demanda testes empíricos para julgar as possíveis reivindicações, ou seja, não se trata mais de uma satisfação genérica de uma necessidade humana, centrada em identidades em comum, mas de uma abordagem empírica da Justiça, em que o “remédio” (o reconhecimento) dependerá da “doença” (o não reconhecimento).

6. Conclusão

Em uma curta retomada, este texto apresentou os seguintes aspectos: i) breve conceituação do liberalismo igualitário; ii) confusão conceitual que o termo “liberalismo” pode causar; iii) digressão acerca do termo “atomismo” - que costuma ser atribuído ao liberalismo devido à opção, nem sempre compreendida, pela liberdade e a autonomia; iv) a importância da igualdade para a vertente igualitarista e v) exposição do dilema do reconhecimento e questionamento acerca de o modelo liberal igualitário ser capaz - com sua estrutura interna de liberdades básica e igualdade democrática aliadas à ausência de uma concepção forte de bem (opção pela primazia do justo sobre o bem) -, de responder às demandas por reconhecimento.

Delineado o argumento do modelo de status proposto por Fraser na seção anterior (a proposta de um conceito amplo de justiça), este parece coerente com as ideias do liberalismo igualitário - assumindo a igualdade no sentido proposto Elizabeth Anderson da “igualdade democrática”, envolvendo tanto distribuição quanto reconhecimento - por, pelo menos, duas razões: (a) necessidade de uma visão da sociedade como um empreendimento cooperativo (presente em Rawls), gerando um sistema onde os cidadãos possuem obrigações recíprocas entre si; (b) a necessidade de um “teste” empírico para as demandas de reconhecimento, como o modelo de status de Fraser, que, creio, pode ser um complemento à noção de razão pública desenvolvida por Rawls - que nega a inserção de doutrinas abrangentes de bem na formação do consenso sobreposto -, funcionando, juntos, como um teste de razoabilidade: “(...) a razão pública é característica de um povo democrático: é a razão de seus cidadãos, daqueles que compartilham o *status* da cidadania igual.” Portanto, sem pretensão de finalizar o debate, espera-se que o objetivo de apontar o liberalismo igualitário como um modelo teórico capaz de responder às demandas por reconhecimento, sem aderir a uma concepção forte de bem, tenha sido realizado.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Elisabeth S. - Qual é o sentido da igualdade? in Revista Brasileira de Ciência Política, nº 15; Brasília, setembro-dezembro de 2014; pp.163-227.
- FRASER, Nancy - Reconhecimento sem ética?; in Lua Nova, nº 70: pp. 101-138; São Paulo: 2007.
- GARGARELLA, Roberto - As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política; 1ª ed.; São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.
- HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel - Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça; in Cadernos de Filosofia Alemã, nº 17, São Paulo, janeiro-junho de 2011; pp. 81-112.
- KYMLICKA, Will - Filosofia Política Contemporânea: uma introdução; 1ª ed.; São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- RAWLS, John - Uma Teoria da Justiça - 1ªed.; São Paulo: Martins Fontes, 1997
- RAWLS, John - O Liberalismo Político - 2ªed.; São Paulo: Ática, 2000.¹⁹
- TAYLOR, Charles - Argumentos Filosóficos; 2ª ed.; São Paulo: Edições Loyola, 2014.

¹⁹ - RAWLS, John - O Liberalismo Político - 2ªed.; São Paulo: Ática, 2000, p. 261.

Reformulando o Problema do Objeto da Ciência do Direito

Reformulating the Problem of The Object of the Science of Law

Ítalo J. S. Oliveira
Universidade Federal de Pernambuco

Resumo

Neste artigo, reformulamos o tradicional problema do objeto da Ciência do Direito para abarcar a pesquisa em direito, e defendemos que, sob a abordagem que chamamos “ponto de vista do gestor” ou “perspectiva do gestor”, as questões ontológicas e epistemológicas, nesse contexto, são de pouca utilidade e relevância, não ajudam a avançar a pesquisa em direito. Partindo da perspectiva do gestor, examinamos a situação da pesquisa em direito no Brasil e no mundo, destacando os projetos de ponta. Por fim, incluímos ainda os resultados de uma pesquisa empírica que traz sinais da situação da pesquisa em direito no Brasil.

Palavras-Chave

Ciência do Direito. Epistemologia Jurídica. Ontologia Jurídica. Pesquisa em Direito.

Abstract

In this paper we reformulate the traditional problem of the object of the Science of Law in order to include the general research in law, and we defend that under the approach we call “manager’s point of view” the ontological and epistemological questions are of little use or relevance; they do not help to advance the research in law. We examine the situation of the research in law in Brazil and in the World, highlighting cutting-edge projects. Finally, we also show some empirical results we make about the research in law in Brazil.

Key-Words

Science of Law. Legal Epistemology. Legal Ontology. Research in Law.

Introdução

O problema sobre o conceito do direito assume formas variadas, e tipicamente diz respeito ao problema da ontologia jurídica: o que é o direito enquanto fenômeno universal, unitário e característico? É nesse sentido que Herbert Hart (2009) afirma: “Apesar das muitas variações em culturas diferentes e em tempos diferentes, essa instituição [o direito] assumiu sempre a mesma forma geral e teve a mesma estrutura (...)”. Entretanto, notadamente no século XX, o problema do conceito do direito assume às vezes um caráter epistemológico e metodológico: qual o objeto de uma autêntica Ciência do Direito? Trata-se da tentativa de construção de uma ciência especificamente jurídica ou, em termos mais amplos, a busca por fundamentar a possibilidade de uma investigação conceitual ou empírica sobre um objeto específico que mereça o rótulo de ‘direito’ ou ‘jurídico’ – uma investigação que não se confunda com outras disciplinas científicas e que seja acadêmica por seus próprios méritos, tanto quanto a física, a economia e a psicologia.

Aqui, propomos um novo modo de formular esse problema, tentando lhe retirar os contornos epistemológicos e vesti-lo com roupagens políticas e administrativas: o que chamamos de “ponto de vista do gestor” ou “perspectiva do gestor”. Essa guinada permite colocar o problema do objeto da Ciência do Direito de forma mais concreta, de acordo com

a estrutura da pesquisa científica do mundo atual. Fazendo isso, percebemos que o avanço da pesquisa em direito não depende da definição de um objeto característico, investigado por métodos característicos, da área jurídica, e, assim, caminhamos em direção a uma visão de investigação livre e interdisciplinar em direito – já praticada nos principais centros de pesquisa em direito no Brasil e no mundo, e que tem produzido resultados importantes.

O Problema do Objeto da Ciência do Direito

O projeto de definir as exatas fronteiras da Ciência do Direito aparece explicitamente na “Teoria Pura do Direito” (publicada em alemão pela primeira vez em 1934), de Hans Kelsen (1998):

Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto. Logo desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que - aberta ou veladamente - se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito. Importava explicar, não as suas tendências endereçadas à formação do Direito, mas as suas tendências exclusivamente dirigidas ao conhecimento do Direito, e aproximar tanto quanto possível os seus resultados do ideal de toda a ciência: objetividade e exatidão.

O ideal “pureza” da teoria proposta por Kelsen, portanto, tinha dois aspectos: (1) neutralidade axiológica (apresentado nas ciências sociais sob o nome de Wertfreiheit), uma característica necessária não do direito enquanto fenômeno, mas da teoria ou da ciência do direito que aspire à cientificidade; (2) especificidade ou autonomia da ciência do direito, que busca garantir um conhecimento apenas dirigido ao direito e excluir desse conhecimento tudo o que não pertença ao seu objeto, tudo o que não possa, rigorosamente, determinar como direito.

Por que buscar uma ciência especificamente jurídica? Kelsen explica que não ignora as

abordagens da sociologia, da psicologia ou da teoria política em face do direito, mas que a Teoria Pura do Direito intenta evitar um “sincretismo metodológico”, que obscureceria a essência da ciência jurídica e turvaria os limites que lhe são impostos pela própria natureza do seu objeto (e aqui a ontologia se encontra com a epistemologia).

Parece consenso que as teorias científicas não devem ser disputadas a partir de valores políticos e morais, embora as questões e os métodos científicos disponíveis num dado momento possam depender de considerações políticas e morais¹. No entanto, o segundo postulado de Kelsen é menos óbvio e ele o justifica apenas alegando que deseja evitar o mal do dito “sincretismo metodológico”. Kelsen não dá mais detalhes sobre o que seria isso, mas a mesma expressão poderia ser substituída, dessa vez com uma conotação positiva, por “interdisciplinaridade”. Veremos que não há problema algum com o “sincretismo metodológico” na investigação científica e que, no caso das pesquisas promovidas nos departamentos de direito, isso traz enormes ganhos, enquanto a insistência na autonomia e na especificidade traz prejuízos.

De acordo com Michel Troper (2008), a tentativa de Kelsen de adequar a ciência jurídica aos seus ideais de ciência, tendo a física como modelo, exigia um objeto de estudo empírico, sobre o qual os cientistas do direito pudessem emitir proposições de caráter bivalente – ao contrário de imperativos ou prescrições. Para isso, a ciência jurídica ficaria encarregada de descrever (e não prescrever) o dever-ser objetivo, de acordo com o direito. Esse é o objeto das proposições do direito.

Uma outra tentativa de erigir uma ciência jurídica merecedora do nome vem dos chamados realistas jurídicos, como Alf Ross: em vez de tomar a descrição do dever-ser como objeto, ele propõe reduzir o objeto de estudo jurídico a fatos observáveis, fatos psicossociais – em particular, o comportamento dos juízes. Descrever o direito em vigor não é descrever um encadeado de normas que dão validade e existência umas às outras dentro de um “ordenamento jurídico”, ao modo de Kelsen, mas, sim, descrever a norma que o juiz, de fato, aplica. Nesse sentido é que Oliver Wendell Holmes definiu o direito como as profecias sobre o que farão os tribunais. Como bem nota Troper, o problema dessa concepção de ciência jurídica é que ela é indissociável da sociologia e da psicologia, isto é, propõe uma ciência jurídica cujo objeto não apresenta nenhuma especificidade; logo, não haveria motivo para introduzi-la, se ela já existe.

Troper também é feliz em distinguir claramente entre o problema do conceito do direito

¹ - Por exemplo, a urgência na compreensão e solução de epidemias, e certas restrições a experimentos com humanos e animais são casos em que considerações políticas e morais interferem no que é pesquisado num dado momento e de que forma isso será pesquisado.

em sua versão ontológica e o problema do conceito do direito em sua versão epistemológica e metodológica:

Uma vez que a ciência do direito deve descrever seu objeto, que é o direito, é importante e útil começar pela definição. Para os autores que só se preocupam com a construção de uma ciência, a definição do direito não diz respeito à sua essência, nem à sua relação com a justiça, nem à sua função social. Trata-se tão-somente de determinar o que é possível estudar à luz de uma ciência específica.

A preocupação com o objeto da Ciência do Direito permanece atual: Juliano Maranhão (2013) sustenta que teorizar sobre a investigação jurídica consiste em abordar duas questões centrais: no que consiste efetivamente o objeto dessa investigação e quais as condições de sucesso dessa investigação, que almeja à correção. No mesmo sentido, em termos mais gerais, Hernán Bouvier, Paula Gaido e Rodrigo Brígido (2013) sustentam que “A possibilidade de construir uma teoria sobre um objeto está intimamente relacionada com a possibilidade de identificar e explicar o que faz esse objeto e nenhum outro”. Jack Gibbs (1968) afirma que duas questões fundamentais para qualquer disciplina são: (1) qual o objeto (subject matter) desse campo de estudo? (2) o que é para ser perguntado sobre esse objeto (no contexto desse campo de estudos)? Enfim, trata-se do problema do objeto e do método específicos da investigação jurídica. O propósito final dessas indagações é fundamentar a possibilidade de uma investigação conceitual ou empírica sobre um objeto específico de investigação, o objeto jurídico ou o direito, por meios específicos de investigação.

Se o problema da definição do objeto de uma Ciência do Direito for visto como sendo determinado, ao menos parcialmente, por uma resposta ao problema da ontologia jurídica, isto é, se, nas palavras de Lourival Vilanova (2003), a epistemologia jurídica exigir uma ontologia jurídica, então uma solução ontológica é necessária para qualquer resposta satisfatória à demarcação da Ciência do Direito. Todavia, como destacou Troper, se a preocupação for unicamente com as condições de possibilidade de uma ciência especificamente jurídica, então a definição do objeto de estudo dessa ciência não depende, a princípio, da essência do direito. Mais adiante colocaremos essas pressuposições em questão: a Ciência do Direito depende mesmo de respostas ontológicas e epistemológicas para se desenvolver?

Embora a conhecida visão de Kelsen sobre a interpretação jurídica² seja contrária ao formalismo da “única resposta correta”, seu quadro geral da Teoria Pura do Direito (a ideia do direito como um encadeado de normas que dão validade e existência umas às outras numa estrutura hierárquica) favorece a inserção da Dogmática Jurídica como paradigma de ciência do direito, isto é, porque a Dogmática Jurídica apresenta uma proposta de objeto e método próprios do direito (grosso modo, enunciados descritivos e prescritivos sistemáticos sobre o direito positivo de um “ordenamento jurídico” particular, além de conceitos técnicos e algumas meta-regras sobre aqueles); em particular, a Dogmática Jurídica oferece um treinamento específico para os estudantes de direito, amplamente baseado em conhecimento de normas e conceitos, e sua aplicação a casos abstratos – treinamento esse que é generalizado nas faculdades de direito do Brasil.

As origens (econômicas) dessa concepção de ciência autônoma do direito e suas implicações negativas para a pesquisa em direito serão abordadas em outro artigo nosso, ainda a publicar, mas o leitor interessado em maiores detalhes pode consultar os capítulos iniciais do livro de Richard Posner (2009).

Aqui, naturalmente, alguém pode querer dar contornos mais precisos ao problema: a questão é sobre o objeto da teoria do direito? Ou sobre o objeto da filosofia do direito? Ou sobre o objeto da ciência do direito? Esses três campos de estudo são muitas vezes considerados distintos. No entanto, esses contornos estreitam a visão sobre a questão, que pode ser colocada em termos mais gerais e concretos da seguinte forma: Qual o objeto da pesquisa em geral nos departamentos de direito? E quais os métodos adequados e específicos para investigar tal objeto? Em outras palavras, o que é e como deve ser a pesquisa em direito, isto é, nos departamentos de direito? Para abordar essa questão a maioria dos teóricos do direito têm tentado responder qual o objeto de estudo específico (subject matter) dessa pesquisa, uma via ontológica e epistemológica.

Entretanto, essa é uma visão anacrônica e infrutífera, em filosofia da ciência: de acordo com Karl Popper (2006):

A crença de que existe algo como a física, ou a biologia, ou a arqueologia, e que esses ‘estudos’ ou ‘disciplinas’ são distinguidos pelo tema [subject matter] que investigam, me parece ser um resíduo de um tempo no qual se

2 - Para Kelsen, a ciência do direito só pode descrever objetivamente as possibilidades de interpretação das normas jurídicas; não pode dizer qual dessas possibilidades deve ser aplicada a um caso específico, pois isso seria uma escolha volitiva (portanto, subjetiva) e objeto da política do direito, não da ciência. Logo, não haveria como determinar objetivamente uma única resposta correta a cada caso jurídico.

acreditava que uma teoria tinha que progredir a partir de uma definição do seu campo de investigação [subject matter] [uma ideia cujas raízes estão em Aristóteles]. Mas o campo de estudos [subject matter], ou qualquer coisa do tipo, não constitui, eu defendo, uma base para distinguir as disciplinas. Disciplinas são diferenciadas parcialmente por razões históricas e razões de conveniência administrativa (tal como a organização do ensino e dos cargos), e parcialmente porque as teorias que construímos para resolver nossos problemas têm uma tendência a crescer em sistemas unificados. Mas toda essa classificação e distinção é comparativamente irrelevante e superficial. Nós não somos estudiosos de alguma matéria específica [subject matter], mas de problemas. E os problemas podem atravessar os limites de qualquer área ou disciplina.

Problemas específicos são, por assim dizer, o objeto de estudo das ciências, mas não de uma ou outra ciência em particular, embora, por razões históricas, haja sentido em dizer que um problema pertença a uma disciplina. O ponto principal é que a solução do problema pode ser dada no contexto de uma única disciplina ou no contexto de uma disciplina completamente diferente ou, ainda, no contexto de métodos de várias disciplinas: o importante é resolvê-lo da melhor forma possível. Por exemplo, uma geóloga que pergunta quais as chances de encontrar petróleo ou urânio num certo lugar tem de resolver esse problema com teorias e técnicas usualmente classificadas como matemática, física e química. Ela não está preocupada em saber se o que está fazendo ainda é geologia ou passou a ser física e química, quando ela passou a se apropriar de ferramentas dessas disciplinas. A questão sobre ser física e química aplicadas também é irrelevante. Uma solução apropriada para o problema de encontrar petróleo e urânio é o que interessa de verdade.

Popper (1980) sugere que a visão de um campo de investigação específico que constitui uma disciplina e é determinado por uma definição é uma herança do que ele chama de “essencialismo”: Os essencialistas negam que o procedimento seja o de reunirmos um grupo de coisas singulares para, em seguida, dar-lhe um rótulo – digamos, ‘branco’; ao contrário, chamam uma coisa branca de ‘branca’ porque essa coisa compartilha com outras coisas brancas uma propriedade intrínseca – a “brancura”. Essa propriedade, denotada pelo termo universal, é vista como objeto que merece investigação, tanto quanto as próprias coisas individualmente consideradas. O que Popper chama de “essencialismo metodológico” teria sido fundado por Aristóteles, para quem a ciência deve penetrar na essência das coisas a fim de explicá-las. Os essencialistas metodológicos tendem a formular questões científicas em termos como ‘O que

é a matéria?’, ‘O que é a força?’, ‘O que é a justiça?’, e acreditam que uma resposta esclarecedora para tais perguntas deva revelar o sentido real, ou essencial, desses termos, mostrando, assim, a real ou verdadeira natureza das essências por eles denotadas. Esse seria, pelo menos, um requisito necessário da pesquisa científica, talvez seu objetivo principal. Do lado contrário dos essencialista, estão os “nominalistas metodológicos”, na terminologia de Popper: em vez de formular perguntas do tipo ‘O que é X?’, os nominalistas fazem indagações do tipo ‘Como se comporta esta porção de matéria?’, ‘Como se move ela, na presença de outros corpos?’. Os nominalistas metodológicos sustentam que a tarefa da ciência consiste em descrever a maneira como as coisas se comportam, e sugerem que isso seja feito introduzindo livremente, e sempre que necessário, novos termos; ou que se faça através da redefinição de velhos termos, sempre que este procedimento se mostre de conveniência. Para os nominalistas, as palavras são tão-somente instrumentos úteis de descrição.

Segundo Popper, de um modo geral as ideias dos nominalistas metodológicos tornaram-se dominantes nas ciências naturais. No caso do modo de formular perguntas nas ciências hoje, isso pode parecer óbvio; mas há ainda muitos exemplos mais sofisticados que o da geóloga nos quais fica claro que o foco da investigação científica em geral são problemas, não temáticas, razão pela qual recursos a técnicas e abordagens de outras disciplinas são frequentes, e a preocupação com demarcação de limites entre as áreas é mínima – uma questão burocrática.

Um exemplo notável e recente está nas pesquisas do físico Jeremy L. England (2013), do Massachusetts Institute of Technology: ele publicou um paper no qual, grosso modo, teria desenvolvido uma fórmula matemática que poderia explicar a capacidade de seres vivos serem melhores em absorver a energia do seu ambiente e dissipá-la em forma de calor em comparação a aglomerados inanimados de átomos de carbono. A fórmula, baseada em uma física já conhecida, indicaria que quando um grupo de átomos é guiado por uma fonte externa de energia (tal como o sol ou combustíveis químicos) e cercada por um meio que mantenha o calor (como o oceano ou a atmosfera), ela provavelmente iria se reestruturar gradualmente, de forma a dissipar cada vez mais energia. Isso poderia significar que, em determinadas condições, a matéria iria inevitavelmente adquirir o atributo físico associado à vida. A teoria de England explica a teoria da evolução de Darwin como um caso particular de um fenômeno físico mais geral. O ponto que queremos destacar é que um problema intuitivamente visto como parte da bioquímica (qual a origem da vida?) foi abordado por uma teoria física – e por um físico. E até mesmo uma das teorias mais distintamente biológicas (a teoria da evolução) é vista dentro de um quadro da teoria física.

Qual o futuro das religiões no mundo? Um assunto frequente em discussões da

sociologia, da antropologia e da ciência política foi abordado num artigo escrito por físicos e matemáticos: usando ferramentas matemáticas de modelagem já usadas em outros fenômenos sociais com sucesso, como filiação político-partidária, os autores apresentaram equações que preveem um crescimento na taxa de pessoas não-religiosas em diversos países até uma tendência à extinção de pessoas religiosas em alguns locais. (ABRAMS et al., 2010)

Com que frequência casais estáveis fazem sexo? Essa pergunta parece dizer respeito à sexologia e à psicologia, inclusive porque as respostas podem ter utilidade para a prática clínica e para tratamentos médicos. No entanto, um paper (RINALDI et al. 2012) publicado no *Archives of Sexual Behavior* apresenta uma combinação de método axiomático com equações diferenciais para prever a frequência de relações sexuais em casais estáveis. Entre as variáveis envolvidas, há uma que corresponde ao apetite sexual e outra que descreve potencial erótico. Esse artigo não é um trabalho isolado, mas faz parte de um extenso programa de pesquisa que visa modelar matematicamente vários fenômenos de relacionamentos amorosos entre casais. Dois dos três autores envolvidos nesse estudo publicaram no *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications* um artigo no qual usam um modelo matemático para simular as características psicológicas das personagens do filme *Gone with the Wind* (“E o vento levou”, na versão brasileira), de modo que os autores conseguiram não só prever o final da narrativa, mas ainda explicar o sucesso do filme. (RINALDI et al. 2013)

Esses exemplos confirmam a visão de Popper e dos nominalistas metodológicos a respeito da ciência hoje. Muitos outros casos poderiam ser citados, mas esses são particularmente notáveis para enfatizar o foco em problemas e a falta de preocupação com fronteiras rígidas entre as disciplinas. Se isso estiver correto, o problema do objeto e do método de uma ciência especificamente jurídica é, desde o princípio, uma questão mal colocada, estimulada por teorias anacrônicas em filosofia da ciência.

O Ponto de Vista do Gestor

Agora sugeriremos como recolocar o problema de um modo totalmente diferente, que, na verdade, faz ver que sua formulação inicial é inútil e improdutiva para o desenvolvimento da pesquisa na área de direito. A visão que chamaremos de “perspectiva do gestor” ou “ponto de vista do gestor” tem a vantagem de transformar a questão ‘O que é e como deve ser a pesquisa em direito?’ num problema de administração e política da pesquisa científica,

em vez de um problema ontológico e epistemológico.

O ponto de vista do gestor é a perspectiva de quem precisa distribuir recursos financeiros finitos para financiar as pesquisas não só dentro de uma área, mas entre várias áreas de uma mesma instituição (um centro de pesquisa, uma universidade pública ou privada, etc.). Por definição, quem estiver nessa posição tenderá a assumir os seguintes posicionamentos, amplamente baseados na experiência e, por isso, também revisáveis (ou seja, a definição da perspectiva do gestor, que funciona como uma diretriz, pode mudar, pois pretende ser apropriada à realidade atual da pesquisa acadêmica):

1. Estará interessado em resultados e programas promissores, que indiquem que vale a pena investir ou continuar investindo numa área ou num projeto.
2. A qualidade desses resultados e programas não são avaliados diretamente pelo gestor, mas pela observação de como a comunidade acadêmica internacional os avalia.
3. A avaliação da comunidade acadêmica internacional sobre as pesquisas pode ser julgada a partir da observação da qualidade dos periódicos nos quais essas pesquisas são publicadas, bem como da quantidade de citações que recebem, e ainda da qualidade dos artigos que as citam. O raciocínio é circular, mas essa circularidade não é ruim, pois, de um modo geral, atualmente há algum consenso em cada área sobre quais periódicos são bons; e quanto são relevantes para a sua respectiva área, mesmo artigos publicados em periódicos marginais ou simplesmente disponibilizados para o público ganham muitas citações, reflexo da sua influência.
4. Outro indício de que o investimento vale a pena é se as melhores instituições e pesquisadores do mundo estão voltados para a área ou o problema em questão. Instituições e pesquisadores de ponta, com larga experiência, sempre têm apostas sobre quais campos de estudo e problemas são promissores.
5. A atenção dada à opinião da comunidade internacional como um todo é útil para evitar o erro e sugestões enviesadas, uma vez que autocrítica da comunidade internacional é maior e mais variada que a autocrítica de qualquer comunidade local, o que parece mais eficaz para a obtenção de uma boa opinião sobre um assunto especializado.
6. Pela atenção que dá à comunidade acadêmica internacional, o gestor também

investe na internacionalização da pesquisa, pois pesquisas cujos resultados não são postos na arena internacional não podem ser julgadas pelo critério anterior pelo simples fato de não serem suficientemente conhecidas.

7. A língua franca da comunidade acadêmica internacional hoje é o inglês.

Essas são algumas diretrizes básicas; o ponto geral é reformular o problema de definir o objeto da pesquisa em direito como uma questão de investimento em ciência e tecnologia.

Uma vez que tenhamos a perspectiva do gestor em mente, podemos tentar responder à questão de um modo completamente diferente, não epistemológico, observando o que há de melhor sendo feito na área de direito pelo mundo.

A Pesquisa em Direito no Brasil e no Mundo

Grande parte, provavelmente a maior parte, da pesquisa em direito no Brasil consiste em trabalhos de Dogmática Jurídica, porque o modelo ou o paradigma de pesquisa propriamente jurídica tem como base a dogmática jurídica: são teses sobre o “ordenamento jurídico” ou o “sistema jurídico”, propostas com a finalidade de orientar o comportamento judicial e justificadas de modo conceitual – ainda que haja referências a leis, a precedentes e a princípios de toda ordem (valores abstratos, princípios constitucionais, bom senso, etc.). Aqui apresentaremos alguns projetos de pesquisa de ponta em direito. Essas pesquisas dão uma ideia de como pode ser o futuro da pesquisa em direito, especialmente no Brasil, onde com certeza são minoria dentro do total produzido na área. Depois disso, apresentaremos e discutiremos dados sobre a relevância (na verdade, a irrelevância) internacional da pesquisa em direito feita no Brasil, o que, por um lado, reforça a importância dos tipos de pesquisa descritos aqui e, por outro lado, leva a repensar a gestão da pesquisa em direito no país.

No Brasil, as Escolas de Direito da Fundação Getúlio Vargas (uma em São Paulo e outra no Rio de Janeiro) se destacam quando o assunto é pesquisa de ponta em direito, fazendo uso de suporte interdisciplinar facilitado pelas outras faculdades desta Fundação. Um exemplo notável é o projeto “Supremo em Números”, da Escola de Direito da FGV RJ; ele faz amplo uso de tecnologias de computação para melhor compreender informações em larga escala junto à produção de dados empíricos; idealizado pelo professor Pablo Cerdeira em 2010, o projeto surgiu como uma iniciativa de aliar habilidades jurídicas e

informáticas para produzir dados inéditos sobre o Supremo Tribunal Federal – uma proposta especialmente relevante no contexto brasileiro atual, no qual o poder judiciário em geral e o STF em particular tem atuado muito mais do que décadas atrás e em questões que repercutem pelo país inteiro tanto nos veículos de comunicação quanto na vida das pessoas: alguns exemplos são as decisões de casos como o da reserva Raposa Serra do Sol, da Lei de Imprensa, dos Fetos Anencefálicos, da Lei da Ficha Limpa, das Cotas Raciais, da União Homoafetiva e do Mensalão, que deixam claro que as decisões judiciais possuem um grande impacto político.

O “Projeto Supremo em Números” tem como foco de análise de tais decisões uma perspectiva quantitativa. Ele também serve de modelo e complemento para pesquisas semelhantes relativas a outras esferas do Judiciário, como o relatório “Justiça em Números” do Conselho Nacional de Justiça. Isso permite a observação do comportamento agregado das instituições componentes do poder judiciário, permitindo inferências a partir de padrões identificáveis em um grande número de decisões judiciais – padrões que não podem ser identificados em análises qualitativas de textos ou decisões isoladas. O projeto atenta para dados sobre andamentos dos processos, sua duração, seus atores, suas origens geográficas, seu assunto e as regularidades e correlações entre esses e outros elementos.

Esse tipo de estudo quantitativo apresenta dificuldades específicas, sobretudo porque: (a) os órgãos de cúpula do poder judiciário brasileiro julgam um número muito alto de casos por ano, às vezes ultrapassando centenas de milhares, diferentemente da maioria dos países nos quais esse tipo de estudo é mais desenvolvido. Isso exige o desenvolvimento de novas e diferentes técnicas de análises, baseadas em grande volume de dados; (b) muitas vezes os dados dos processos ou não estão disponíveis ou são muito pouco estruturados, com incongruências que não permitem uma análise de massa sem prévio trabalho de consolidação. Exemplos de estudos quantitativos sistemáticos do poder judiciário já são encontradas nos Estados Unidos, na União Europeia e no México, onde tais iniciativas partem não somente de atores governamentais, mas também de atores não governamentais, como universidades, por exemplo.

No Brasil, os bancos de dados do gênero tendem a ser desenvolvidos de forma ad hoc, para pesquisas específicas. Não há bancos de dados completos, abrangentes e sistemáticos sobre como vem decidindo o STF desde 1988. Com o objetivo de preencher essa lacuna no Brasil, a FGV está realizando esse extenso projeto, através da Escola de Direito do Rio de Janeiro e com o apoio da Escola de Matemática Aplicada. O objetivo do Supremo em Números, em oposição ao modelo de análise qualitativa mais difundido, é fundamentar quantitativa e estatisticamente discussões sobre a natureza, a função e o impacto da atuação

do STF na democracia brasileira. O projeto realiza análises a partir de um banco de dados com cerca de 1,4 milhão de processos, mais de 1 milhão de decisões, aproximadamente de 15 milhões de andamentos, centenas de milhares de advogados e mais de 1 milhão de partes, desde 1988 até os dias de hoje.

Além da FGV, a associação REED – Rede de Pesquisa Empírica em Direito – tem feito um bom trabalho de formação e produção de pesquisa empírica e interdisciplinar na área de direito no Brasil.

Internacionalmente, um exemplo de grande área interdisciplinar é a interseção entre direito e inteligência artificial (IA) e informática, cujas repercussões práticas prometem mudar radicalmente a profissão jurídica. A primeira conferência internacional sobre direito e IA ocorreu em Boston, EUA, em 1987, isto é, bem antes da rede mundial de internet. De lá para cá a IA tem avançado: o escritório de advocacia Hodge Jones & Allen, em Londres, Inglaterra, é um dos pioneiros em usar um modelo preditivo para o resultado de casos, a fim de avaliar a viabilidade de dar andamento a processos jurídicos; a empresa forneceu a Andrew Chesher, professor da University College London, uma série de dados sobre os resultados de 600 casos concluídos em doze meses; ele usou uma combinação de técnicas estatísticas para analisar os fatores que contribuem para que os casos sejam ganhos ou perdidos, os danos assumidos pelos requerentes em casos de sucesso e os custos recebidos pela empresa. Não muito longe dali o Agent Applications, Research and Technology (Agent ART) Group, da Liverpool University, está desenvolvendo formas de aplicar a IA ao campo jurídico, como o processamento de textos, busca e análise de dados, automatizando a rotina de tarefas jurídicas, tornando sua execução mais rápida e barata. (CROSS, 2015)

As pesquisas entre computação e direito ganharam tanto relevo, que a Stanford University possui um centro de estudos apenas para isso: The Stanford Center for Legal Informatics (CodeX), operado conjuntamente pela Stanford Law School e pelo Stanford Computer Science Department.

Outro campo interdisciplinar relacionado ao departamento de direito e à profissão jurídica que tem se mostrado produtivo é o Law and Economics Movement ou Análise Econômica do Direito (POSNER, 1998). A ideia central é aplicar os conceitos e os estudos econômicos, incluindo ferramentas matemáticas, para compreender, descrever e melhorar as práticas jurídicas. A ideia geral da maioria das análises econômicas é traçar as consequências de assumir que as pessoas são mais ou menos racionais em suas interações sociais – em regra, buscando seus objetivos e tentando maximizar seus benefícios e minimizar seus custos. No caso de atividades jurídicas, essas pessoas podem ser criminosos, promotores,

partes no processo, contribuintes, auditores fiscais, trabalhadores – ou até estudantes de direito. Ou seja, análises econômicas vão muito além de dinheiro e capitalismo; elas são amplas o bastante para serem uma investigação do comportamento humano, razão pela qual têm afinidades com a teoria dos jogos. As pesquisas nessa área já são tão reconhecidas, que a University of Chicago mantém um periódico dedicado apenas ao campo, *The Journal of Law and Economics*. A faculdade de direito dessa universidade, inclusive, se destaca por ter um programa interdisciplinar que assume explicitamente que o estudo do direito não é uma disciplina autônoma (ao contrário do que assume o problema epistemológico do conceito do direito e suas respostas paradigmáticas, como *Dogmática Jurídica* e a *Teoria Pura do Direito*): desde o primeiro dia de aula os estudantes dessa instituição tem sua atenção dirigida a insights das ciências sociais, das humanidades, e das ciências naturais.

Por fim, mencionamos uma última área de interseção: direito e neurociências. Financiada pela John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, o Research Network on Law and Neuroscience, da Vanderbilt University, é um centro de pesquisa que investiga problemas que se encontram entre a neurociência e a justiça criminal: 1) investiga estados mentais relevantes ao direito e processos de tomada de decisão em advogados, testemunhas, jurados e juízes; 2) investiga em adolescentes a relação entre o desenvolvimento do cérebro e as capacidades cognitivas; e 3) avalia a melhor forma de fazer inferências sobre os indivíduos a partir de dados neurocientíficos baseadas em grupos. Outras questões desse campo interdisciplinar incluem: (a) trata-se de uma legítima defesa alegar que um tumor ou uma lesão cerebral atenua um crime? (b) como os cérebros de menores diferem dos cérebros de adultos em sua capacidade de tomada de decisões e controle dos impulsos? (c) pode a neurociência informar normas de condenação, oferecendo uma melhor previsão de reincidência? (d) podem as novas tecnologias de imagem cerebral ser aproveitadas para novos métodos de reabilitação? (e) quem deve ter acesso a informações sobre nossos cérebros? (f) como deve o júri avaliar a culpabilidade quando a maioria dos comportamentos são movidos por sistemas inconscientes do cérebro? (EAGLEMAN, 2008) Essas e outras questões nada triviais e bastante complexas estão muito longe de serem respondidas por qualquer pesquisa que tenha (até hoje) se apresentado como especificamente jurídica, como a dogmática jurídica, e, no entanto, são perguntas da mais alta relevância para a sociedade e para o direito.

Agora, trataremos do quadro da pesquisa jurídica brasileira no contexto mundial. Um retrato da irrelevância internacional da pesquisa em direito no Brasil pode ser visto através dos periódicos da área. Duas coisas chamam a atenção: (1) no ranking da SCImago Journal & Country Rank (SJR), que usa a base de dados da Scopus, a aparição de periódicos

brasileiros é marginal e em colocações muito distantes do topo; (2) uma comparação entre os periódicos ranqueados na SJR e os periódicos ranqueados como A1 em direito no WebQualis mostra quase nenhuma equivalência. A seguir mostraremos exatamente como isso ocorre e discutiremos o que esses dados querem dizer.

Para ver a classificação de periódicos brasileiros na SJR, basta colocar o seguinte como entradas (aqui, sublinhadas) na sessão de Journal Rankings: Subject Area: Social Sciences>Subject Category: Law>Country: Brazil. Year: 2014. O resultado mostra apenas três periódicos brasileiros dentro de um total de 479 periódicos do mundo inteiro: “Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social” (ligada à pós-graduação em Sociologia e Antropologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro), Sur - International Journal of Human Rights (publicada por uma organização não governamental internacional chamada “Conectas Direitos Humanos”), e a “Revista de Direito, Estado e Telecomunicações” (ligada à Faculdade de Direito da Universidade de Brasília).

Essas revistas estão classificadas, respectivamente, nas seguintes posições: 349^a, 420^a e 422^a – para ver isso, basta alterar a filtragem, substituindo o termo ‘Brazil’ por ‘All’. No WebQualis, esses periódicos possuem, respectivamente, as seguintes classificações, na área de direito³: B2, A2, e B5. Isso quer dizer que, enquanto a revista Sur está muito bem ranqueada no WebQualis (embora não esteja no topo da classificação), ela aparece muito mal ranqueada no SJR. Além disso, notamos que só uma das três revistas está diretamente ligada a um departamento brasileiro de direito.

O WebQualis avalia a produção de autores ligados a pós-graduações no Brasil e sua classificação é atualizada anualmente; isso torna sua finalidade um pouco diferente da finalidade do ranking da SJR, que examina diretamente os periódicos; porém, a avaliação do WebQualis sobre as pós-graduações é indireta, pois se baseia fortemente no status dos periódicos nos quais os pesquisadores publicam; logo, a diferença de propósito entre ambos os sistemas é atenuada. Se compararmos a lista dos periódicos A1 na área de direito na última avaliação (2014), que são os melhores periódicos dessa área, segundo o sistema WebQualis, com a lista dos melhores periódicos segundo o ranking de direito da SJR na última avaliação (2014), veremos que na listagem de 31 periódicos A1 há apenas um (The Yale Law Journal) que aparece também na listagem dos primeiros 50⁺ periódicos da SJR. Isso quer dizer que, no momento, o sistema WebQualis praticamente ignora uma grande quantidade de importantes periódicos da área de direito, ao mesmo tempo em que valoriza

3 - Pelo sistema WebQualis, um mesmo periódico pode ter classificações diversas entre as áreas, sendo, por exemplo, A1 em direito e B2 em ciência política e relações internacionais.

4 - Esse número de 50 (cinquenta) da SJR é o que aparece numa página por vez no site e, aqui, serve para aumentar a tolerância da comparação, que poderia ser sobre os primeiros 31 periódicos da SJR.

periódicos praticamente desconhecidos pela comunidade acadêmica internacional de direito, estimulando os pesquisadores brasileiros a publicarem nesses periódicos pelo simples fato de serem classificados como A1.

Finalmente, apresentaremos uma pesquisa original e simples que será útil para fazer uma avaliação inicial da inserção internacional da produção acadêmica brasileira em direito⁵. O “Documento de Área”⁶ (nesse caso, referente à área de direito) que faz parte da Avaliação Triannual (2013), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), no tópico “I. Considerações gerais sobre o estágio atual da área” diz o seguinte: “Hoje a produção científica brasileira da Área do Direito adquiriu inserção e respeitabilidade internacionais, o que se deixa traduzir pelo elevado número de publicações e participações de docentes e discentes brasileiros no exterior (...)” (grifo nosso). Se isso estiver correto, devemos concluir que os melhores pesquisadores brasileiros da área de direito, nos critérios das agências de gestão da pesquisa do país (a Capes e o CNPq), possuem publicações reconhecidas em periódicos internacionais – publicações minimamente influentes em sua área, o que equivale a dizer, nos termos atuais, que são artigos citados pela literatura global. Ao contrário, nossa pesquisa traz dados que parecem contradizer essa conclusão e, por *modus tollens*, nos levar a concluir que é falsa a afirmação do “Documento de Área” da Capes.

O objetivo da pesquisa foi gerar dados em torno da pergunta ‘Hoje a produção científica brasileira da Área de Direito adquiriu inserção e respeitabilidade internacionais?’. Para esse propósito, usamos basicamente a Plataforma Lattes – ligada ao CNPq; para a checagem de informações, o ideal, no entanto, seria cruzar esses dados com outras bases de dados, como a Web of Science, mas, infelizmente, não dispomos de acesso direto a elas.

Nesse contexto, é uma premissa deste trabalho que o inglês é o idioma acadêmico universal nos dias atuais. Como a julgamos trivial, não nos deteremos nisso, mas seria fácil demonstrá-la. O que essa premissa quer dizer exatamente é que a comunidade acadêmica internacional se comunica em inglês e que trabalhos publicados apenas em outros idiomas não possuem longo alcance: para alguém se inserir internacionalmente no meio acadêmico, seus trabalhos precisam ser, pelo menos, lidos por essa comunidade.

Para evitar mal-entendidos, queremos deixar claro que não há a menor intenção de difamar a pessoa de pesquisadores ou instituições, e esta pesquisa é útil para uma avaliação da gestão da pesquisa na área de direito no Brasil.

5 - Uma pesquisa diferente, porém relacionada, mais sistemática e complexa foi feita por Fred R. Shapiro e Michelle Pearse (2012) sobre os artigos acadêmicos de direito mais citados de todos os tempos.

6 - Esse e outros documentos da CAPES referentes à área de direito estão disponíveis em: <<http://www.capes.gov.br/component/content/article?id=4663:direito>>. Acesso em 1 de fevereiro de 2016.

O seguinte procedimento foi utilizado: usamos os filtros do espaço de busca da Plataforma Lattes para identificar os pesquisadores 1A e 1B, que, para o CAPES e CNPq, representam o topo do ranking dos pesquisadores “Bolsistas de Produtividade do CNPq” (um dos filtros, com as classificações dos pesquisadores) e colocamos as entradas (aqui, sublinhadas) nos campos “Atuação profissional”>“Grande área: Ciências Sociais Aplicadas”>“Área: Direito”>“Subárea: Todas”>“Especialidade: Todas”. Como resultado da busca, apareceram seis pesquisadores 1A e quatro classificados como 1B – dez ao todo, listados a seguir em suas iniciais:

1A:

1. JMLA
2. CLM
3. ACW
4. CRJC
5. ACBA
6. CGC

1B

1. AJK
2. JCC
3. RLC
4. OGJ

Em seguida, extraímos as informações seguintes de cada currículo: o número total de “Artigos Completos Publicados em Periódicos” (ACPP), o número “Total de Artigos com Citações” na base de dados Web of Science (ACC-WoS), a “Soma de Citações” que esses artigos recebem em conjunto na base de dados Web of Science (SC-WoS), o número “Total de Artigos com Citações” na base de dados Scopus (ACC-Scopus), a “Soma de Citações” que esses artigos recebem em conjunto na base de dados Scopus (SC-Scopus), o número total de “Artigos Completos [em inglês] Publicados em Periódicos” (AI, Artigos em Inglês),

e o percentual desses artigos em inglês dentro do número total de “Artigos Completos Publicados em Periódicos” (%AI). O CNPq recupera as informações dessas bases de dados, a partir de 1982, conforme o que é fornecido pelo pesquisador no seu currículo. Os dados foram coletados e revisados exclusivamente por mim nos dias 4 e 5 de fevereiro de 2016.

Os resultados brutos estão descritos nas tabelas abaixo:

1A	ACPP	ACC- -WoS	SC- -WoS	ACC- -Scopus	SC- -Scopus	AI	%AI
JMLA	61	0	0	1	1	4	6,55%
CLM	104	0	0	1	1	7	6,73%
ACW	81	0	0	0	0	1	1,23%
CRJC	120	0	0	11	34	0	0%
ACBA	23	0	0	0	0	1	4,34%
CGC	59	0	0	3	5	2	3,38%

1B	ACPP	ACC- -WoS	SC- -WoS	ACC- -Scopus	SC- -Scopus	AI	%AI
AJK	24	0	0	0	0	0	0%
JCC*	32	0	0	3	19	7	21,87%
RLC	26	0	0	0	0	0	0%
OGJ*	77	0	0	0	0	0	0%

A data mais antiga de atualização entre os currículos, segundo informado pelos próprios pesquisadores, é 8 de junho de 2015. A data mais recente é 30 de janeiro de 2016.

Antes de discutir esses dados, queremos fazer uma ressalva sobre os nomes com asteriscos na tabela acima: os pesquisadores 1B JCC e OGJ não são exatamente da área

de direito, se fizermos uma filtragem mais criteriosa, pois, embora um deles até tenha uma graduação em direito, toda a formação deles (de graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado) é em outra área (filosofia e engenharia, respectivamente), bem como sua produção acadêmica. Eles passaram pela filtragem automática inicial porque colocaram em um dos campos de “Áreas de Atuação” a entrada “Direito”, “Filosofia do Direito” ou “Direito Ambiental”, mas percebemos que esse é um detalhe marginal no contexto do currículo de cada um. Portanto, faz mais sentido tirá-los da amostra da pesquisa.

Notamos que, em regra, esses pesquisadores têm uma grande quantidade de artigos publicados, em números absolutos. Esses artigos são apenas uma parte da produção acadêmica desses autores, a qual inclui ainda outros tipos de produções, como capítulos de livro e traduções, por exemplo. Ainda assim, artigos publicados em periódicos são uma parte expressiva da produção acadêmica de um pesquisador e, tal como está organizada a ciência hoje, constituem a parte mais importante. Por essa razão não levamos as outras produções em consideração, além do fato de simplificar a pesquisa.

Entretanto, essa grande quantidade de publicações não parece se traduzir em “inserção e respeitabilidade internacionais”, pois praticamente não constam citações a esses artigos nas principais bases de dados internacionais usadas pelo CNPq – chegando a ser nulas no caso da Web of Science. Além disso, tanto o total de artigos em inglês de cada pesquisador quanto o percentual desses artigos na produção de cada pesquisador são baixíssimos, o que os torna, por assim dizer, invisíveis aos olhos da comunidade internacional. Vários pesquisadores da amostra possuem artigos publicados em espanhol, francês e alemão; porém, como dito antes, esses idiomas não são tão difundidos quanto o inglês na comunidade acadêmica global. Inclusive, a provável razão para esses pesquisadores terem tão pouca influência e inserção internacionais (traduzidas em citações) é o fato de terem poucas publicações em inglês.

Ora, isso contradiz diretamente a avaliação do “Documento de Área” sobre a área de direito. Uma pergunta (entre outras) que terei de deixar um pouco em aberto, mas de alta importância para a gestão da pesquisa brasileira em direito é: por que essa avaliação da Capes afirma algo tão inconsistente com informações oficiais amplamente disponíveis? Uma resposta possível é que os critérios de “inserção e respeitabilidade internacionais” da Capes e do CNPq são diferentes dos que utilizei; essa resposta, porém, acaba levando a questionar os critérios atuais de avaliação e promoção de pesquisadores: sob qual justificativa esses órgãos admitem que seus pesquisadores mais bem ranqueados tenham uma produção acadêmica que passa despercebida à comunidade internacional, ainda que atividades como palestras, aulas e assessorias a revistas internacionais sejam relevantes?

Queremos deixar claro que esses resultados não implicam que os pesquisadores analisados não sejam intelectualmente competentes; é possível, inclusive, que sejam intelectualmente brilhantes e eruditos. Não é isso o que está sendo colocado em questão aqui. Os dados também nada dizem sobre o conteúdo das publicações dos pesquisadores brasileiros analisados – se são produções boas ou não. O que os dados mostram claramente é que, seja o que for que os pesquisadores da amostra andem produzindo, a repercussão internacional desses trabalhos é quase nula.

É importante deixar claro também que esses resultados não implicam que pesquisadores “Bolsistas de Produtividade do CNPq” das classes 1C, 1D e 2, em direito, não tenham produção internacionalmente relevante. É possível que tenham. Para avaliar isso, convido meus leitores a realizar uma pesquisa empírica semelhante à apresentada neste texto, e a aperfeiçoá-la. O número total de “Bolsistas de Produtividade do CNPq” das cinco classes é, atualmente, menor que 116 pesquisadores – um número ainda tratável até para uma análise feita por apenas uma pessoa.

Outro ponto importante é que existem pesquisadores (incluindo mestres, graduados, estudantes, técnicos, etc.) que hoje não são “Bolsistas de Produtividade do CNPq” em um número, a princípio, não tratável por apenas meu procedimento de análise (quase duzentos mil). Dentro dessa amostra existe a possibilidade de haver pesquisadores com trabalhos de repercussão internacional (medida pelo número de artigos e citações registradas em base de dados como a Web of Science). Por outro lado, os pesquisadores “Bolsistas de Produtividade do CNPq” das cinco classes (especialmente das duas primeiras) representam, nos critérios das agências brasileiras de fomento à pesquisa científica, o topo do ranking nacional – de quem é natural esperar produções científicas internacionalmente relevantes.

Referências

ABRAMS, Daniel M.; YAPLE, Haley A.; WIENER, Richard J. (2010) A mathematical model of social group competition with application to the growth of religious non-affiliation. arXiv preprint arXiv:1012.1375.

BOUVIER, H. GAIDO, P. BRIGIDO, R. S. (2013) Teoria do Direito e Análise Conceitual. In: RAZ, Joseph. Uma discussão sobre a teoria do direito. Joseph Raz, Robert Alexy, Eugenio Bulygin; trad. Sheila Stolz. São Paulo: Marcial Pons.

CROSS, Michael. Role of Artificial Intelligence in Law. Published February 19, 2015,

Disponibilidade: <<http://raconteur.net/business/time-for-technology-to-take-over>>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

EAGLEMAN, David M. Neuroscience and the law. *Houston Lawyer* 16.6 (2008): 36-40. Disponível em <http://www.thehoustonlawyer.com/aa_mar08/page36.htm>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

ENGLAND, Jeremy L. (2013) Statistical physics of self-replication. *The Journal of chemical physics*, v. 139, n. 12: 121923.

GIBBS, J. P. (1968) Definitions of law and empirical questions. In: *Law and Society Review*: 429-446

HART, H. L. (2009). *A. O conceito de direito*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes: 309.

KELSEN, H. (1998) *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. 6º ed. São Paulo: Martins Fontes.

MARANHÃO, J. (2013) Por que teorizar sobre a teoria do direito? In: RAZ, Joseph. Uma discussão sobre a teoria do direito. Joseph Raz, Robert Alexy, Eugenio Bulygin; trad. Sheila Stolz. São Paulo: Marcial Pons.

POPPER, Karl. (1980) *A miséria do historicismo*. Trad. Octavio S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: EDUSP: 21.

POPPER, K. (2006) *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. London and New York: routledge: 88.

POSNER, R. *Values and Consequences: An Introduction to Economic Analysis of Law*. (1998) In: JOHN M. OLIN *LAW & ECONOMICS WORKING PAPER NO. 53*. Disponibilidade: <http://www.law.uchicago.edu/files/files/53.Posner.Values_0.pdf>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

POSNER, R. (2009). *Para além do direito*. São Paulo: Editora Martins Fontes.

RINALDI, Sergio; DELLA ROSSA, Fabio; FASANI, Stefano. (2012) A conceptual model for the prediction of sexual intercourse in permanent couples. *Archives of sexual behavior*, v. 41, n. 6: 1337-1343.

RINALDI, Sergio; DELLA ROSSA, Fabio; LANDI, Pietro. (2013) A mathematical model of “Gone with the Wind”. *Physica A: Statistical Mechanics and its Applications*, v. 392, n. 15: 3231-3239.

SHAPIRO, Fred. R. & PEARSE, Michelle. (2012) The Most-Cited Law Review Articles of All Time. In: Michigan Law Review Volume 110 | Issue 8: 1483-1520.

TROPER, M. (2008) A filosofia do direito. Trad. Ana Deiró. São Paulo: Martins Fontes.

VILANOVA, Lourival. (2003) Sobre o Conceito do Direito. In: Escritos Jurídicos e Filosóficos, volume 1. São Paulo: Editora AXIS MVNDI IBE.

Sites Consultados

SUPREMOEMNÚMEROS. Disponibilidade: <<http://www.fgv.br/supremoemnumeros/sobre.html>>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

CODEX. Disponibilidade: <<http://codex.stanford.edu/>>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

Universidade de Chicago: <<http://www.law.uchicago.edu/projects/interdisciplinary>>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

Research Network on Law and Neuroscience: Disponibilidade: <<http://www.lawneuro.org/>>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

SCImago Journal & Country Rank: <<http://www.scimagojr.com/index.php>>. Acesso em 5 de fevereiro de 2016.

CAPES. <<http://www.capes.gov.br/component/content/article?id=4663:direito>>. Acesso em 1 de fevereiro de 2016.

REED – Rede de Pesquisa Empírica em Direito. Disponibilidade: <http://reedpesquisa.org/>. Acesso em 01 de janeiro de 2017.

Tradução

O argumento evolucionista contra o naturalismo: uma apresentação inicial

The evolutionist argument against naturalism: an initial presentation

Alvin Plantinga

Tradução de L. H. Marques Segundo

É um prazer expressar a minha gratidão a James Beilby e seu grupo por esses probos e desafiadores ensaios sobre o meu argumento evolucionista contra o naturalismo (doravante AECN). Aprendi muito com eles, não apenas sobre o AECN, mas também sobre derrotadores e sobre garantia.

Apresentei o AECN no último capítulo de *Warrant and Proper Function*.² Como suponho que seja pelo menos logicamente possível que você não tenha uma cópia de *Warrant and Proper Function* disponível em sua mesa, começarei por reapresentar o argumento brevemente.³ Considere o *naturalismo filosófico* como a posição de que não há seres sobrenaturais – nenhuma pessoa como Deus, por exemplo, assim como também nenhuma

1 - Introdução de *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, org. James Beilby; Cornell University Press (2002), pp. 1-12.

2 - Nova York: Oxford University Press, 1993.

3 - Mas primeiro tenho de reconhecer um erro: a certa altura, a apresentação do “argumento preliminar” (*Warrant and Proper Function*, 228-229; doravante WPF) confunde a probabilidade lógica ou incondicional de R com a sua probabilidade condicional ao nosso conhecimento de fundo. Para detalhes e reparo seja *Warranted Christian Belief* (New York: Oxford University Press, 2000), 229ff. O argumento principal, felizmente, permanece inalterado.

outras entidades sobrenaturais, e nada que seja como Deus.⁴ A minha alegação foi a de que o naturalismo e a teoria evolucionista contemporânea estão em desacordo um com o outro – e isso a despeito do fato dessa última ser comumente considerada como um dos principais pilares de sustentação do edifício da primeira. (Claramente não estou atacando a teoria da evolução, ou a afirmação de que os seres humanos evoluíram de ancestrais simiescos, ou algo parecido; estou, ao invés, atacando a conjunção do *naturalismo* com a perspectiva de que os seres humanos evoluíram. Não vejo problemas similares com a conjunção do *teísmo* e a ideia de que os seres humanos evoluíram da maneira que a ciência evolucionista sugere). Mais particularmente, argumentei que a conjunção do naturalismo com a crença de que nós seres humanos evoluímos em conformidade com a doutrina evolucionista atual – “evolução” apenas – é, de maneira interessante, autoderrotante ou autorreferencialmente incoerente. De maneira ainda mais particular, argumentei que o naturalismo e a evolução – “N & E” por brevidade – fornece àqueles que a aceitam um *derrotador* para a crença de que as nossas faculdades cognitivas são confiáveis – um derrotador que não pode ser derrotado. Mas então essa conjunção também fornece um derrotador para qualquer crença produzida pelas nossas faculdades cognitivas, incluindo, no caso de quem a aceita, a própria N & E: daí seu caráter autoderrotante.

O argumento

Deixemos a prévia do argumento de lado. Mais especificamente, o AECN começa com certas dúvidas sobre a *confiabilidade* das nossas faculdades cognitivas, na qual, grosso modo, uma faculdade cognitiva – memória, percepção e razão – é confiável se grande quantidade de suas produções são verdadeiras.⁵ Essas dúvidas conectam-se à *origem* das nossas faculdades cognitivas. De acordo com a teoria evolutiva, nós seres humanos, assim como outras formas de vida, nos desenvolvemos a partir vida unicelular primitiva através de mecanismos como a seleção natural e a deriva genética trabalhando sobre as forças da variação genética: sendo a mais popular a mutação genética aleatória. A seleção natural descarta a maioria dessas mutações (elas se mostram deletérias aos organismos nos quais

4 - Se uma análise do naturalismo filosófico fosse oferecida em meu projeto, muito mais teria de ser dito (por exemplo, se não sabemos o que é o naturalismo, é de alguma ajuda explicá-lo em termo de sobrenaturalismo?); para os presentes propósitos podemos ignorar esses pormenores.

5 - *Muito* a grosso modo: um termômetro emperrado no 22 não é confiável ainda que esteja num lugar (San Diego?) onde faça aproximadamente 22 graus a maior parte do tempo. O que o termômetro (e as nossas faculdades cognitivas) fariam caso as coisas fossem diferentes em certos aspectos (difícil de especificar) é também relevante. Uma vez mais, se o nosso propósito fosse analisar a *confiabilidade* muitos mais teria de ser dito. Note que para a confiabilidade ser desse modo entendida, não é suficiente que as crenças produzidas aumentem a aptidão.

aparecem), mas algumas das remanescentes acabam por ter valor adaptativo e aumentam a aptidão; elas se espalham pela população e então persistem. De acordo com isso, é através desses mecanismos, ou mecanismos muito parecidos com esses, que toda a vasta variedade da vida orgânica contemporânea se desenvolveu; é através desses mesmos mecanismos que as nossas faculdades se desenvolveram.

De acordo com o pensamento cristão tradicional (e também judeu e mulçumano), nós seres humanos fomos criados à imagem de Deus. Isso significa, dentre outras coisas, que Deus nos criou com a capacidade de adquirir *conhecimento* – o conhecimento do nosso entorno por meio da percepção, de outras pessoas por meio de algo como aquilo que Thomas Reid chamou *simpatia*, do passado por meio da memória e do testemunho, da matemática e da lógica por meio da razão, da moralidade, da nossa própria vida mental, do próprio Deus, e muito mais.⁶ E a abordagem evolutiva das nossas origens é compatível com a perspectiva teísta de que Deus nos criou à sua imagem.⁷ Assim, a teoria da evolução tomada em si (sem a aura do naturalismo filosófico que geralmente acompanha suas exposições) não está em tensão com a ideia de que Deus nos criou e criou as nossas faculdades cognitivas de tal modo que sejam confiáveis, que (como gostavam de dizer os medievais) há uma adequação do intelecto à realidade.

Mas se o *naturalismo* for verdadeiro, não há Deus, e, por conseguinte, nenhum Deus (ou alguém mais) inspecionando o nosso desenvolvimento e orquestrando o curso da nossa evolução. E isso conduz diretamente à questão de se é de todo provável que as nossas faculdades cognitivas, dado o naturalismo e dado suas origens evolutivas, tivessem se desenvolvido a ponto de serem confiáveis e nos fornecer uma grande quantidade de crenças verdadeiras. O próprio Darwin expressou essa dúvida: “A mim”, disse ele,

6 - De acordo com Thomas de Aquino: “Uma vez que os seres humanos são considerados à imagem e semelhança de Deus em virtude de terem uma natureza que inclui um intelecto, tal natureza se encontra em grande parte na imagem de Deus em virtude de ser mais capaz de imitar Deus” (*Summa Theologica* Ia q. 93 a.4); e “Apenas nas criaturas racionais é que encontramos uma semelhança a Deus que conta como uma imagem. [...] No que diz respeito à semelhança com a natureza divina, as criaturas racionais parecem atingir de algum modo uma representação desse tipo em virtude de imitar Deus não naquilo que ele é e vive, mas especialmente naquilo que ele entende” (*Summa Theologica* Ia q.93 a.6).

7 - Você poderia pensar que não: se a nossa origem envolve variação genética *aleatória*, então nós e as nossas faculdades cognitivas desenvolvemos pelo *acaso* e não por desígnio, como seria exigido caso tivéssemos sido criados à imagem de Deus. Mas isso é ir além do termo “aleatório” dos biólogos. Tais variações aleatórias são aleatórias no sentido de que não surgem do plano de *design* do organismo e não comumente desempenham um papel em sua viabilidade; talvez também sejam aleatórias no sentido de que não são previsíveis. Mas certamente disso não segue que sejam aleatórias no sentido muito mais forte de não serem causadas, orquestradas e arranjadas por Deus. E suponha que os biólogos, ou outros, tenham em mente esse sentido mais forte de “aleatório”: então a sua teoria (chamemo-la “T”) de fato implicaria que os seres humanos não foram planejados por Deus. Mas T não seria mais provável do que não no que diz respeito à evidência. Pois haveria uma teoria empiricamente equivalente (a teoria que resulta de T através da adoção do sentido mais fraco de “aleatório” e da adição que Deus orquestrou as mutações) que seja inconsistente com T mas igualmente apoiada pela evidência; se assim for, T não é mais provável do que o contrário no que diz respeito à evidência relevante.

uma dúvida horrenda sempre surge quanto às convicções da mente do homem, que se desenvolveu a partir da mente dos animais inferiores, serem de algum valor ou mesmo dignas de confiança. Alguém confiaria nas convicções da mente de um macaco, caso houvesse convicções em tal mente?⁸

A mesma ideia é apresentada mais explicitamente por Patricia Churchland. Ela insiste que a coisa mais importante sobre o cérebro humano é ele ter evoluído; isso significa, diz ela, que a sua função principal é propiciar ao organismo um *funcionamento* de maneira apropriada:

Resumindo ao essencial, um sistema nervoso propicia ao organismo sucesso nos quatro F's: alimentar-se [*feeding*], fugir [*fleeing*], lutar [*fighting*] e reproduzir-se [*f***ing*]. A incumbência central dos sistemas nervosos é mover as partes do corpo onde elas deveriam estar de modo que o organismo possa sobreviver. [...] As melhorias no controle sensorio-motor conferem uma vantagem evolutiva: um estilo mais elaborado de representação é vantajoso *na medida em que se ajusta ao modo de vida do organismo e aumenta as suas chances de sobrevivência* [ênfase de Churchland]. A verdade, qualquer que seja, fica definitivamente por último.⁹

Penso que o que Churchland quer dizer é que a evolução está diretamente interessada (por assim dizer) apenas no *comportamento adaptativo* (num sentido amplo que inclui o funcionamento físico), não na crença verdadeira. A seleção natural não se preocupa com aquilo que você *acredita*; está interessada apenas no modo como você *se comporta*. Ela seleciona certos tipos de comportamento: aqueles que aumentam o valor adaptativo, que é uma medida das chances dos genes de um indivíduo serem amplamente representados na próxima geração e na subsequente. Ela não seleciona a crença, exceto na medida em que ela se relacionar apropriadamente ao comportamento. Mas então o fato de que evoluímos garante, no máximo, que nos *comportamos* de certos modos – modos que contribuem para a nossa sobrevivência e reprodução (e dos nossos ancestrais) no ambiente no qual nos

8 - Carta a William Graham, Down, 3 de julho de 1881, em *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, ed. Francis Darwin (Londres: John Murray, Albermarle Street, 1887), I: 315-316. Evan Fales e Omar Mirza chamaram a atenção de que Darwin, provavelmente, tinha ali em mente, não crenças cotidianas como a de que o bule está no armário, mas algo mais como convicções religiosas e filosóficas.

9 - Churchland, "Epistemology in the Age of Neuroscience", *Journal of Philosophy* 84 (Outubro de 1987): 548.

desenvolvemos. Talvez as palavras de Churchland possam ser entendidas como a sugestão de que a probabilidade objetiva¹⁰ de que as nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis, dado o naturalismo e dado que fomos moldados pelos processos aos quais a teoria evolutiva contemporânea nos chama a atenção, é baixa. É claro que ela não menciona o naturalismo explicitamente, mas certamente parece que ela o toma por garantido. Pois se o teísmo fosse verdadeiro, Deus poderia estar direcionando e orquestrando a variação de tal modo a produzir, a longo prazo, seres criados à sua imagem e, assim, capaz de conhecimento; mas então não seria o caso que a verdade fosse deixada por último.

Podemos apresentar a afirmação de Churchland como se segue

$P(R|N \& E)$ é baixa,

em que “R” é a proposição de que as nossas faculdades cognitivas são confiáveis, “N” a proposição de que o naturalismo é verdadeiro, e “E” a proposição de que evoluímos de acordo com as sugestões da teoria evolutiva contemporânea.¹¹ Acredito que essa ideia – de que $P(R|N \& E)$ é baixa – seja também a que preocupou Darwin na citação acima: vou chamá-la, portanto, “A Dúvida de Darwin”.

Estão Darwin e Churchland corretos? Bem, eles estão de fato corretos em pensar que a seleção natural se interessa diretamente apenas pelo comportamento, não pela crença; e que caso se interesse pela crença, o faria apenas indiretamente, em virtude da relação entre o comportamento e a crença. Se o comportamento adaptativo garante ou torna prováveis as faculdades cognitivas, então talvez a $P(R|N \& E)$ seja razoavelmente alta: nós ou os nossos ancestrais nos empenhamos num comportamento pelo menos razoavelmente adaptativo, de modo que tem de ser o caso que as nossas faculdades cognitivas sejam pelo menos razoavelmente confiáveis, caso em que é provável que grande parte de nossas crenças sejam verdadeiras. Por outro lado, se possuir faculdades confiáveis *não é garantido por*, ou sequer particularmente provável em relação ao comportamento adaptativo, então presumivelmente a $P(R|N \& E)$ será bastante baixa. Se, por exemplo, o comportamento não for causado ou regido pela crença, essa última seria, por assim dizer, invisível à seleção natural; nesse caso seria improvável que a grande preponderância da crença verdadeira sobre a falsa exigida

¹⁰ - Para uma abordagem da probabilidade objetiva, veja WPF, 161 ff.

¹¹ - Em WPF a probabilidade em questão era um pouco mais complexa, $P(R|N \& E \& C)$, em que C era uma proposição apresentando algumas das principais características do nosso sistema cognitivo (veja WPF, 220). Penso que essa complexidade adicional seja agora desnecessária.

pela confiabilidade estivesse por vir.¹² Assim, o problema do valor da $P(R|N \& E)$ depende na verdade da relação entre crença e comportamento. Termos evoluído e sobrevivido torna provável que as nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis e que as nossas crenças sejam em grande parte verdadeiras somente se fosse impossível ou improvável que criaturas mais ou menos como nós tivessem um comportamento que aumenta o valor adaptativo a despeito de sustentarem uma grande quantidade de crenças falsas.¹³

É impossível ou improvável? Isso depende da relação entre crença e comportamento. Qual seria ou poderia ser tal relação? Na tentativa de precaver-se de chauvinismo interespecífico, sugeri que pensássemos não sobre nós mesmos e nosso comportamento, mas sobre uma população de criaturas bastante parecidas conosco num planeta bastante parecido com a terra (Darwin sugeriu que pensássemos sobre macacos). Essas criaturas são *racionais*: isto é, formam crenças, raciocinam, mudam as crenças, e assim por diante. Imaginamos ainda que elas e seus sistemas cognitivos tenham evoluído por meio dos mecanismos pelos quais a teoria evolutiva contemporânea nos ensina, não sendo guiados pela mão de Deus e de ninguém mais. Qual é a $P(R|N \& E)$ especificada, não a nós, mas a eles? Para responder temos de pensar sobre a relação entre as suas crenças e seu comportamento. Há quatro possibilidades mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas.¹⁴

(1) Uma possibilidade é o *epifenomenismo*:¹⁵ o seu comportamento não é

12 - Alternativamente, poderíamos dizer que a probabilidade aqui é inescrutável, de modo que não podemos dar-lhe uma estimativa. Concedo que seja improvável que um conjunto amplo de crenças (comparável em tamanho ao número de crenças de um humano) contivesse essencialmente verdades; isso nos dá uma razão para considerar baixa a probabilidade em questão. Por outro lado, sabemos algo mais sobre o conjunto relevante de proposições, designadamente, que é um conjunto em que cada membro é acreditado por alguém. De que modo isso afeta a probabilidade? Talvez não saibamos o que dizer, e devêssemos concluir que a probabilidade em questão é inescrutável (Estou em débito com John Hare.)

13 - Temos de concordar com Donald Davidson, que pensa que “é impossível sustentar corretamente que alguém pudesse estar errado na maior parte acerca de como as coisas são?” (Veja “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, em *Kant or Hegel?* ed. Dieter Henrich [Stuttgart: Klett-Cotta Buchhandlung, 1983], 535.) Não; o que Davidson mostra (se é que mostra) é que não é possível para mim *entender* outra criatura a menos que eu suponha que ela sustente crenças verdadeiras no geral. Isso pode (ou mais provavelmente, não pode) ser assim; mas daí na se segue que não pudesse haver criaturas com crenças falsas no geral, e *a fortiori* não se segue que minhas próprias crenças são verdadeiras no geral. Davidson prossegue argumentando que um intérprete *onisciente* teria de usar os mesmos métodos que temos de usar e que, portanto, teria de supor que seu interlocutor sustenta crenças verdadeiras em maior quantidade; dada a onisciência do intérprete onisciente, ele concluiu que seu interlocutor de fato teria de ter a maioria de crenças verdadeiras. Contudo, para atingir tal conclusão ele emprega a premissa de que qualquer proposição crida por um ser onisciente é verdadeira; essa premissa produz diretamente a conclusão de que há um ser onisciente (uma vez que qualquer ser onisciente que se preze acreditará que há um ser onisciente), uma conclusão com a qual Davidson poderia não querer se comprometer tão diretamente. Veja *WPF*, 80-81.

14 - Em *WPF* o argumento envolve cinco possibilidades mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas; combinei aqui as duas primeiras.

15 - Assim chamado pela primeira vez por T. H. Huxley (“O bull dog de Darwin”): “Pode-se supor [...] que as mudanças moleculares no cérebro são as causas de todos os estados de consciência. [...] Mas haverá qualquer evidência de que esses estados de consciência possam, conversamente, causar [...] mudanças moleculares [no cérebro] do modo que dê origem ao

causado por suas crenças. De acordo com essa possibilidade, o seu movimento e comportamento seriam causados por alguma coisa ou outra – talvez impulsos neurais – que seriam causados por outras condições orgânicas, incluindo o estímulo sensorial: mas a crença não teria um lugar nessa cadeia causal que conduz ao comportamento. Essa perspectiva da relação entre comportamento e crença (e outros fenômenos mentais tal como sentimento, sensação e desejo) é geralmente bastante popular, especialmente entre aqueles fortemente influenciados pelas ciências biológicas. A edição de dezembro de 1992 da revista *Time* relata que J. M. Smith, um conhecido biólogo, escreveu “que ele nunca entendeu por que os organismos têm sentimentos. Afinal, os biólogos ortodoxos acreditam que o comportamento, ainda que complexo, é regido inteiramente pela bioquímica e que as sensações resultantes – medo, dor, espanto, amor – são apenas sombras feitas por essa bioquímica, não sendo em si mesmas vitais ao comportamento do organismo”. Smith poderia ter adicionado que (de acordo com a ortodoxia biológica) o mesmo vale para as crenças – pelo menos se as crenças não forem em si apenas fenômenos bioquímicos. Se essa maneira de pensar estiver correta no que diz respeito às nossas criaturas hipotéticas, as suas crenças seriam *invisíveis* à evolução; e então o fato de que seus mecanismos formadores de crença surgiram durante a sua história evolutiva conferiria pouca ou nenhuma probabilidade à ideia de que as suas crenças são em sua maioria verdadeiras, ou aproximadamente verdadeiras. Na verdade, a probabilidade dessas crenças serem em sua maioria verdadeiras teria de ser estimada em um valor bastante baixo (ou inescrutável). De acordo com N & E e essa primeira possibilidade, portanto, a probabilidade de R será bastante baixa.

(2) Uma segunda possibilidade é o epifenomenismo *semântico*: pode ser que as suas crenças tenham de fato eficácia causal no que respeita o comportamento, mas não em virtude de seu *conteúdo*. Dito no jargão da moda, seria a sugestão de que as crenças são de fato causalmente eficazes, mas em virtude de sua

movimento muscular? Não vejo qualquer evidência desse tipo. [...] [A consciência parece] ser [...] completamente impotente no que diz respeito à modificar o funcionamento do corpo, assim como o apito de uma locomotiva não tem qualquer influência sob sua maquinaria.” T. H. Huxley, “On the Hypothesis that Animals are Automata and its History” (1874), em *Method and Results* (London: Macmillan, 1893), 239-240. Mais a frente no ensaio: “Tanto quanto posso ajuizar, a argumentação que se aplica às bestas se aplica igualmente bem aos homens; e, portanto, [...] todos os estados de consciência em nós, assim como neles, são imediatamente causados pelas mudanças moleculares da substância cerebral. Parece-me que nos homens, assim como nas bestas, não há prova de que qualquer estado de consciência seja a causa da mudança no movimento da matéria do organismo. [...] Somos autômatos conscientes.”(243-244). (Note a ocorrência aqui daquela forma amplamente empregada de argumento, “Não sei que qualquer prova de que não-*p*; portanto, não há prova de que não-*p*; portanto, *p*”). Contudo, estou aqui usando o termo para denotar *qualquer* perspectiva de acordo com a qual a crença não esteja envolvida na cadeia causal que leva ao comportamento, envolva ou não o dualismo que aparentemente é parte da versão de Huxley.

sintaxe, não em virtude de sua *semântica*. De acordo com a maneira de pensar naturalista ou pelo menos materialista, uma crença talvez pudesse ser algo como um padrão duradouro de atividade neural, um evento neuronal duradouro. Esse evento tem propriedades de pelo menos dois tipos diferentes. Por um lado, há suas propriedades neurofisiológicas e eletroquímicas: o número de neurônios envolvido na crença, as conexões entre eles, seu limiar de excitação, a taxa e a força em que se excitam, o modo pelo qual mudam ao longo do tempo e em resposta a outra atividade neural, e assim por diante. Chamemos *sintáticas* a essas propriedades da crença. Por outro lado, porém, se a crença é de fato uma *crença*, ela será a crença de que *p* para alguma proposição *p*. Talvez seja a crença de que já houve uma cervejaria onde hoje é o Metropolitan Opera House. Essa proposição, poderíamos dizer, é o *conteúdo* da crença em questão. Assim, além de suas propriedades sintáticas, uma crença também terá propriedades *semânticas*¹⁶ – por exemplo, a propriedade de ser a crença de que houve uma cervejaria onde é hoje o Metropolitan Opera House. (Outras propriedades semânticas: *ser verdadeira ou falsa, implicar que houve pelo menos uma cervejaria, ser consistente com a proposição de que todos os homens são mortais*, e assim por diante). E essa segunda possibilidade é que a crença é de fato causalmente eficaz no que respeita o comportamento, mas em virtude de suas propriedades *sintáticas*, não às propriedades *semânticas*. Se a primeira possibilidade é amplamente popular entre aqueles influenciados pelas ciências biológicas, essa possibilidade é amplamente popular entre os filósofos da mente contemporâneos; na verdade, Robert Cummins vai mais longe e a chama de “a posição aceita”.¹⁷

De acordo com essa perspectiva, assim como a anterior, a $P(R|N \& E)$ (especificada para aquelas criaturas) será baixa. A razão é que a verdade e a falsidade estão, certamente, entre as propriedades *semânticas* da crença, não entre as *sintáticas*. Mas se as primeiras não estão envolvidas na cadeia causal que conduz ao comportamento, então novamente as crenças – ou, antes, suas propriedades *semânticas*, incluindo a verdade e a falsidade – serão

¹⁶ - Concedido: as analogias entre essas propriedades e a sintaxe e a semântica é um tanto distante e forçada; estou usando-a apenas para seguir o costume.

¹⁷ - *Meaning and Mental Representation* (Cambridge: MIT Press, 1989), 130. Em *Explaining Behavior* (Cambridge: MIT Press, 1988) Fred Dretske faz um esforço heróico (mas em minha opinião mal sucedido) para explicar, dado o materialismo sobre os seres humanos, como poderiam as crenças (e outras representações) desempenhar um papel causal na produção do conhecimento em virtude de seu conteúdo ou semântica. Parte do problema é que a abordagem de Dretske implica que não há crenças distintas embora logicamente equivalentes, e, na verdade, nenhuma crenças distintas embora causalmente equivalentes.

invisíveis à seleção natural.¹⁸ Será, então, improvável que suas crenças sejam em grande parte verdadeiras, e, por conseguinte, improvável que suas faculdades cognitivas sejam confiáveis. A probabilidade de R dado N & E juntamente dessa possibilidade (como com a anterior) será, portanto, relativamente baixa.

(3) Poderia ser que as crenças são causalmente eficazes – tanto “semanticamente” quanto “sintaticamente” – em relação ao comportamento, embora *mal-adaptativas*: do ponto de vista do valor adaptativo essas criaturas seriam melhores sem elas. A probabilidade de R dado N & E juntamente dessa possibilidade, assim como as duas anteriores, também pareceria ser relativamente baixa.

(4) Finalmente, poderia ser que as crenças de nossas criaturas hipotéticas estejam de fato causalmente conectadas com seu comportamento e também sejam adaptativas. (Suponho que essa seja a opinião comum da conexão entre comportamento e crença no nosso próprio caso). Qual a probabilidade (dada essa suposição mais N & E) de que as nossas faculdades cognitivas são confiáveis; e qual a probabilidade de que uma crença produzida por essas faculdades será verdadeira? Argumentei que essa probabilidade não é aproximadamente tão alta como inicialmente se pensa. Por uma razão, se o comportamento é causado pela *crença*, é também causado pelo *desejo* (e outros fatores – suspeita, dúvida, aprovação e desaprovação, medo – que podemos aqui ignorar). Para cada ação adaptativa determinada, haverá muitas combinações que poderiam produzir essa ação; e uma grande quantidade dessas combinações crença-desejo serão tal que a crença envolvida será falsa.

Suponha então que Paulo é um homínido pré-histórico; um tigre faminto se aproxima. Fugir talvez seja o comportamento mais apropriado: aponte que esse comportamento poderia ser produzido por um uma grande quantidade de pares crença-desejo. Citando-me:

Talvez Paulo *goste* bastante da ideia de ser comida, mas quando vê um tigre sempre foge procurando por melhores chances, pois pensa que seja improvável

18 - Temos de considerar aqui a possibilidade de que a sintaxe e a semântica da crença são os efeitos de uma causa comum: talvez haja uma causa de uma crença tendo certas propriedades sintáticas adaptativas que também causa na crença as propriedades semânticas que ela tem (ela leva a efeito que o evento em questão é a crença de que *p* para qualquer proposição *p*); e talvez essa causa torne o caso que uma proposição *verdadeira* seja associada à crença (o evento neuronal) em questão. (Fui instruído aqui por William Ramsey e Patrick Kain). Qual seria a probabilidade, dado N&E, de que haja uma causa comum em funcionamento? Suponha que seria relativamente baixa: por que essa causa comum associaria proposições *verdadeiras* a eventos neuronais? Mas talvez a resposta correta não seja a de que a probabilidade é baixa, mas inescrutável.

que aquele tigre o coma. Isso o deixará no lugar certo no que diz respeito à sobrevivência, sem quase envolver crença verdadeira. [...] Ou talvez ele pense que o tigre seja um grande, amigável e fofo gatinho e queira acariciá-lo; mas ele também acredita que o melhor modo de acariciá-lo é fugir dele. [...] ou talvez ele pense que o tigre seja uma ilusão recorrente, e, esperando manter baixo o seu peso, tornou-se resoluto em correr a toda velocidade quando tiver tal ilusão; ou talvez ele pense que esteja prestes a correr os 1.500 metros, e queira vencer, e acredita que o aparecimento do tigre é o sinal de partida; ou talvez [...]. Há, claramente, uma quantidade de sistemas de crença-mais-desejo que se adéquam igualmente a um determinado comportamento.¹⁹

De acordo com isso, há muitas combinações crença-desejo que levariam à ação adaptativa; em muitas dessas combinações as crenças são falsas. Sem um conhecimento adicional dessas criaturas, portanto, dificilmente conseguiríamos estimar a probabilidade de R condicional a N & E e essa possibilidade final como alta.

Um problema com o argumento assim apresentado é este. É fácil ver, por apenas *uma* das ações de Paulo, que há muitas combinações crença-desejo diferentes que a produzem; é menos fácil ver como poderia ser que a maioria ou todas as suas crenças pudessem ser falsas e ainda assim aumentarem o valor adaptativo. Poderiam as crenças de Paulo serem de fato falsas e ainda assim conduzirem a uma ação adaptativa? Claro que sim; talvez a maneira mais fácil de ver como isso se dá é pensando em modos sistemáticos pelos quais as suas crenças pudessem ser falsas e ainda assim adaptativas. Talvez Paulo seja um tipo de leibniziano antigo e pense que tudo seja consciente (e suponha que isso seja falso); ademais, seus modos de se referir às coisas, todos eles, envolvem descrições definidas que implicam consciência, de modo que todas as suas crenças são da forma *Este tal-e-tal ser consciente é isso-e-aquilo*. Talvez ele seja um animista e pense que tudo está vivo. Talvez ele pense que todas as plantas e animais à sua volta sejam bruxas, e todos os seus modos de se referir a eles envolvem descrições definidas que implicam bruxaria. Mas isso seria completamente compatível com suas crenças sendo adaptativas; por isso, penso que seja claro que haveria muitas maneiras pelas quais as crenças de Paulo pudessem ser em sua maioria falsas, não obstante adaptativas. De um ponto de vista naturalista, ademais, não precisamos nos restringir a exemplos meramente possíveis. Grande parte da humanidade tem sustentado crenças sobrenaturais de um tipo ou de outro; de acordo com o naturalista, tais crenças são adaptativas embora falsas.

19 - WPF, 225-226.

O que vimos até agora é que há quatro possibilidades mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas no que refere a essa população hipotética: o epifenomenismo *simpliciter*, o epifenomenismo semântico, a possibilidade de que as suas crenças sejam causalmente eficazes no tocante ao seu comportamento embora mal-adaptativas, e a possibilidade de que as crenças sejam tanto causalmente eficazes no tocante ao comportamento como também adaptativas. $P(R|N \& E)$ será a média ponderada de $P(R|N \& E \& P_i)$ para cada uma das quatro possibilidades P_i – ponderada pelas probabilidades condicionais a $N \& E$, dessas possibilidades. O cálculo de probabilidades nos dá a seguinte fórmula:

$$P(R|N \& E) = (P(R|N \& E \& P_1) \times P(P_1|N \& E)) + (P(R|N \& E \& P_2) \times P(P_2|N \& E)) + (P(R|N \& E \& P_3) \times P(P_3|N \& E)) + (P(R|N \& E \& P_4) \times P(P_4|N \& E)).$$

É claro que a própria ideia de um cálculo (sugerindo, como de fato sugere, a atribuição de números reais específicos a essas várias probabilidades) é irrisória: o melhor que se pode fazer é dar estimativas vagas. Contudo, isso será suficiente para o argumento. Concordemos que P_3 – a proposição de que a crença entra na cadeia causal que leva ao comportamento tanto em virtude de suas propriedades neurofisiológicas quanto em virtude de suas propriedades semânticas, mas que ainda assim é mal-adaptativa – é bastante baixa; fica claro, então, através da fórmula, que a sua contribuição para $P(R|N \& E)$ pode ser seguramente ignorada. Note ainda que o epifenomenismo *simpliciter* e o semântico se unem ao declarar ou pressupor que o *conteúdo* da crença carece de eficácia causal no tocante ao comportamento; o conteúdo da crença não entra na cadeia causal que conduz ao comportamento. Podemos então reduzir essas duas possibilidades a uma: a possibilidade de que o conteúdo da crença não tenha eficácia causal. Chamemos a essa possibilidade “-C”. O que vimos até agora é que a probabilidade de R dado $N \& E \& -C$ é baixa ou inescrutável, e que a probabilidade de R dado $N \& E \& C$ é também inescrutável ou, na melhor das hipóteses, moderadamente alta. Podemos, portanto, simplificar (1) para

$$(2) P(R|N \& E) = P(R|N \& E \& C) \times P(C|N \& E) + P(R|N \& E \& -C) \times P(-C|N \& E),$$

i.e., a probabilidade de R dado N & E é a média ponderada das probabilidades de R dado N & E & C e N & E & -C (ponderada pelas probabilidades de C e -C dado N & E).

Já notamos que o termo à esquerda do primeiro dos dois produtos do lado direito da igualdade é ou moderadamente alto ou inescrutável; o termo à esquerda do segundo produto ou é baixo ou inescrutável. O que resta é avaliar seus pesos, os termos à direita dos dois produtos. Assim, qual a probabilidade de -C, dado N & E: qual a probabilidade de que um ou outro dos dois cenários epifenomenistas seja verdadeiro? Note que de acordo com Robert Cummins, o epifenomenismo semântico é na verdade a opinião aceita quanto a relação entre crença e comportamento.²⁰ Isso porque é extremamente difícil, dado o materialismo, imaginar um modo no qual o conteúdo de uma crença pudesse estar causalmente envolvido no comportamento. Se uma crença é apenas uma estrutura neural de algum tipo – uma estrutura que de algum modo possui conteúdo, então é muitíssimo difícil ver como o conteúdo pode estar envolvido na cadeia causal que leva ao comportamento. Pois se dada estrutura tivesse tido um conteúdo diferente, mas as mesmas propriedades neurofisiológicas, a sua contribuição causal ao comportamento, pensa-se, seria a mesma. O que causa as contrações musculares envolvidas no comportamento são os estados fisiológicos do sistema nervoso, incluindo as propriedades fisiológicas das estruturas que constituem as crenças; o conteúdo dessas crenças parece ser causalmente irrelevante. Assim, é muitíssimo difícil ver, dado N & E, como o conteúdo de uma crença pode ter eficácia causal.

É muitíssimo difícil ver, isto é, como o epifenomenismo – semântico ou *simpliciter* – pode ser evitado, dado N & E. (Houve alguns esforços destemidos, embora as coisas não pareçam boas). Assim, parece que a $P(-C|N \& E)$ terá de ser estimada como relativamente alta; digamos (por precisão) 0.7, caso em que a $P(C|N \& E)$ será 0.3. Estimemos também que a $P(R|N \& E \& -C)$ seja, digamos, 0.2. Assim, a $P(R|N \& E)$ será de no máximo 0.45, menos de $\frac{1}{2}$. É claro que poderíamos facilmente estar errados; o argumento a favor de uma estimativa baixa da $P(R|N \& E)$ já não é irresistível; as nossas estimativas das várias probabilidades envolvidas na estimativa de $P(R|N \& E)$ no que diz respeito à população hipotética foi (muito naturalmente) imprecisa e fracamente apoiada. Você poderia razoavelmente sustentar, portanto, que o caminho correto aqui é o agnosticismo: não sabemos qual a $P(R|N \& E)$. Você duvida de que seja muito alta; mas não está preparado para dizer que é baixa: você não tem opinião definida quanto a essa probabilidade. Portanto, essa probabilidade é *inescrutável* para você. Essa parece, além disso, uma atitude sensata a se tomar. A coisa sensata a se pensar é, então, que $P(R|N \& E)$ ou é baixa ou inescrutável.

20 - *Meaning and Mental Representation*, 130.

Retornemos à Dúvida de Darwin, e observemos que se essa é a atitude sensata a se tomar quanto a $P(R|N \ \& \ E)$ especificada a essa população determinada, então será também a atitude sensata perante a $P(R|N \ \& \ E)$ específica a nós. Se $N \ \& \ E$ é verdadeira com respeito a nós, então somos iguais a eles num sentido relevante no que diz respeito às nossas faculdades cognitivas terem o mesmo tipo de origem e procedência que a deles. E o próximo passo no argumento foi apontar que cada uma dessas atitudes – a perspectiva de que $P(R|N \ \& \ E)$ é baixa e a perspectiva de que essa probabilidade é inescrutável – fornece ao naturalista-evolucionista um derrotador para R. Dá-lhe uma razão para duvidar dela, uma razão para não sustentá-la. Argumentei a favor disso através de uma analogia. Dentre os fatos crucialmente importantes referentes à questão da confiabilidade de um grupo de faculdades cognitivas estão os fatos sobre sua origem. Suponha que acredito que fui criado pelo Gênio Maligno cartesiano que se diverte fazendo criaturas que têm muitas crenças falsas (mas que pensam ser paradigmas da excelência cognitiva): tenho então um derrotador para a minha crença natural de que as minhas faculdades são confiáveis. Voltemo-nos, ao invés, para uma versão contemporânea desse cenário, e suponhamos que venho a acreditar que fui capturado por super-cientistas alfa-centurianos que me submeteram a um experimento cognitivo no qual me foram implantadas muitas crenças falsas: então, novamente, tenho um derrotador para R. Mas para ter um derrotador para R não é necessário que eu acredite que de fato fui criado pelo Gênio Maligno ou capturado pelos cientistas de Alpha Centauro. É suficiente para que eu tenha tal derrotador se eu tiver considerado esses cenários e a probabilidade de um deles ser verdadeiro for inescrutável para mim. É suficiente que eu tenha considerado esses cenários e, que para tudo que eu saiba ou acredite, um deles seja verdadeiro. Nesses casos também tenho uma razão para duvidar, uma razão para suspender²¹ a minha crença natural de que as minhas faculdades cognitivas são de fato confiáveis.

Ora, é claro que derrotadores podem ser derrotados. Por exemplo, sei que você é um salva-vidas e acredito com base nisso que você é um ótimo nadador. Fico sabendo, contudo, que 45 por cento dos salva-vidas frísios são péssimos nadadores: isso me dá um derrotador para a crença de que você é um bom nadador. Ficando sabendo, porém, que você é formado pelo Departamento de Salva-Vidas da Universidade de Leeuwarden e que uma das exigências para se formar lá é ser um ótimo nadador: isso me dá um derrotador para o derrotador da minha crença original: um derrotador do derrotador, como poderíamos chamá-lo.²² Mas (retornando ao nosso argumento) pode o derrotador que os naturalistas têm para R ser por sua vez derrotado? Argumentei que não.²³ Ele poderia ser derrotado

²¹ - Usarei esse termo significando *falha em acreditar*, de modo que supendo p quando ou acredito em sua negação ou não acredito nela e nem em sua negação.

²² - Como de fato John Pollock chama; veja o seu *Contemporaries Theories of Knowledge* (1986), 38-39.

²³ - Qualificarei isso quando chegar aos *loops*.

somente por algo – um argumento, por exemplo, que envolva alguma outra crença (talvez como uma premissa). Tal crença, porém, estará sujeita a exatamente o mesmo derrotador que R. Logo, esse derrotador não pode ser derrotado.²⁴ Mas se tenho um derrotador não-derrotado para R, então exatamente por isso tenho um derrotador não-derrotado para qualquer outra crença B que as minhas faculdades cognitivas produzem, uma razão para duvidar dessa crença, uma razão para suspendê-la. Pois tal crença foi produzida pelas faculdades cognitivas que não posso racionalmente acreditar serem confiáveis. Claramente o mesmo vale para qualquer outra crença que elas produzirem: se não posso racionalmente acreditar que as faculdades que produzem essa crença são confiáveis, tenho uma razão para rejeitar essa crença. Assim, o devoto de N & E tem um derrotador para qualquer crença que sustente – um derrotador, como eu disse, que é em última instância não-derrotado. Isso significa, portanto, que ele tem um derrotador em última instância não-derrotado para N & E. E isso significa que a conjunção do naturalismo com a evolução é em si autoderrotante, de modo que não se pode racionalmente aceitá-la. Prossegui adicionando que quem quer que aceite o naturalismo deve também aceitar a evolução; a evolução é a única opção para o naturalista no que se refere à questão de como surgiu toda a variedade da flora e fauna. Se é assim, por fim, então o naturalismo *simpliciter* é autoderrotante e não pode ser racionalmente aceito – não por alguém que tenha sido informado desse argumento e perceba as conexões entre N & E e R.

24 - Qualificarei isso quando chegarmos na discussão sobre os *loops*.

