

UMA AVALIAÇÃO DA RESPOSTA CÉTICA DIANTE DO DESACORDO RELIGIOSO

Sérgio R. N. Miranda
Universidade Federal de Ouro Preto

Luiz Helvécio Marques Segundo
PPGfil - UFSC

Resumo: Consideramos neste artigo a afirmação cética de que devemos suspender o juízo nos casos de desacordo. Discutimos brevemente o argumento para a suspensão de juízo nos casos de desacordo apresentados por Sexto Empírico e propomos um argumento com base nas considerações de Feldman sobre o desacordo entre pares epistêmicos. Desenvolvemos então três objeções a esse argumento.

Palavras-chave: Desacordo, Ceticismo, Pirronismo, Feldman.

Abstract: We consider in this article the skeptical claim that we should suspend judgment in cases of disagreement. We briefly discuss the argument for the suspension of judgment in cases of disagreement presented by Sextus Empiricus and present an argument based on Feldman's considerations on the disagreement between epistemic pairs. We then raise three objections to this argument.

Keywords: Disagreement, Scepticism, Pyrrhonism, Feldman.

Discutiremos neste artigo alguns aspectos do problema epistemológico geral do desacordo de opiniões e da resposta cética a esse problema. Entenda-se por “problema epistemológico do desacordo” o problema de saber qual é o impacto do encontro com opiniões diferentes sobre as nossas crenças e qual é a atitude racional que devemos ter em relação a elas dado tal impacto. A resposta cética que pretendemos avaliar é a afirmação de que devemos suspender o juízo nas situações de desacordo, ou seja, que devemos evitar o assentimento a qualquer uma das opiniões em disputa. Considerando o desacordo entre teístas e não teístas em particular, o cético defende que devemos suspender o juízo e não dar o assentimento à afirmação de que Deus existe nem à afirmação de que Deus não existe.

Três questões orientam o nosso trabalho. 1) Por que o desacordo coloca um problema? 2) Quais são as razões para a suspensão do juízo no caso de desacordo? 3) A resposta cética é aceitável? Procuramos inicialmente responder à primeira questão explicando por que razão o desacordo coloca um problema epistemológico. Em resposta à segunda questão, apresentamos as razões que poderiam ser alegadas pelo cético a favor da suspensão do juízo nos casos de desacordo. Falaremos então do ceticismo pirrônico, mas a parte principal será a tentativa de ordenar os passos do raciocínio que conduz ao

preceito da suspensão do juízo nos casos de desacordo. Finalmente, em resposta à terceira e última questão, perguntamos se o cético tem razão quando propõe a suspensão do juízo e apresentamos argumentos para apoiar a recusa parcial do ceticismo.

1. Por que o desacordo coloca um problema?

Encontramos inúmeras situações de desacordo no dia a dia que não geram problemas graves. É realmente fácil apresentar exemplos de desacordos e então mostrar como eles são resolvidos. Larry acredita que um determinado argumento envolvendo a afirmação do conseqüente é falacioso, um dos seus alunos acredita que o argumento é válido, mas Larry mantém firme a sua crença e procura então o explicar o erro do seu aluno. Larry afirma que JK morreu em 1975, porém seu interlocutor, depois de consultar um livro de história, discorda e afirma que JK morreu em 1976; Larry então muda de opinião. Larry acredita o que há ônibus diariamente de Ouro Preto para o Rio de Janeiro, mas um dos seus amigos, que Larry acredita saber tanto quanto ele sobre os horários da rodoviária de Ouro Preto, acredita que há ônibus para o Rio de Janeiro só nos fins de semana e vésperas de feriado; Larry passa a suspeitar se a sua crença é verdadeira, mesmo que não adote imediatamente a opinião do amigo.

Esses casos são bem simples, mas não deixam de ser interessantes. Eles mostram que nas situações em que há desequilíbrio epistêmico entre A e B, ou seja, nas situações nas quais um dos interlocutores sabe algo que o outro não sabe, ou a sua competência é reconhecidamente superior, ou ele tem acesso a informações que o outro não tem, a resposta adequada para A é manter a própria crença ou aceitar a crença de B, dependendo de qual deles está na melhor situação epistêmica. Na situação em que há equilíbrio epistêmico, ou seja, na situação do terceiro exemplo na qual nenhum dos interlocutores sabe algo que o outro não sabe, não tem informação que o outro não tem e não se pode dizer que um deles é mais competente, a resposta adequada é suspender provisoriamente o juízo.

Além disso, nenhuma das crenças mencionadas nesses exemplos tem um significado profundo para o crente, como é o caso das crenças com conteúdo religioso, moral ou político; e nenhuma delas é forçosa por natureza, como é o caso das crenças perceptuais. Desacordos envolvendo crenças desses tipos certamente são mais difíceis de resolver, dada a centralidade que tais crenças costumam desempenhar no sistema doxástico dos agentes. Sem dúvida, nesses casos problemáticos deve ser bem mais difícil para uma pessoa abrir mão de uma das suas crenças centrais para assumir a sua contrária ou mesmo suspender o juízo.

O problema epistemológico do desacordo surge quando instituímos regras de racionalidade para lidar com os casos problemáticos de desacordo entre indivíduos em situação de equilíbrio epistêmico envolvendo crenças com significado profundo ou inculcadas pela natureza. Crenças com conteúdos filosóficos são particularmente sujeitas a esse tipo de desacordo. Para citar apenas alguns exemplos, considere a crença no livre-arbítrio e na liberdade de expressão, na democracia e no igualitarismo, na existência de Deus e da alma humana. Nenhuma delas pode ser abandonada sem implicar uma revisão profunda em todo conjunto de crenças do indivíduo.

É importante considerar se nos casos problemáticos de desacordo os envolvidos resolvem arbitrariamente não seguir as regras de racionalidade – talvez porque tenham comprometimentos afetivos com as crenças em disputa ou é custoso abrir mão delas – ou se não podem segui-las – talvez porque a natureza dite o contrário. No entanto, parece igualmente importante investigar se as regras de racionalidade que acreditamos serem as regras corretas para lidar com os desacordos são realmente corretas, e é isso que queremos agora investigar.

Uma regra que pode ser introduzida para lidar com o desacordo nos casos problemáticos é a condicional cética:

(CC) Se A e B discordam acerca de p , eles devem suspender o juízo sobre p .

Sem dúvida, a regra cria uma tensão enorme quando a discussão versa sobre questões cujas respostas geram um forte comprometimento pessoal. Acerca do caso religioso, por exemplo, o cético poderia afirmar que há desacordo sobre a existência de Deus e, com base na condicional cética, concluiria que a resposta racional ao desacordo seria suspender do juízo. Contudo, essa opção vai de encontro às convicções fundamentais do teísta, que não abre mão da sua crença, mas também não gostaria de vê-la cair tão facilmente na categoria das crenças irracionais, junto com a crença do lunático que pensa ter sido abduzido por alienígenas e permanecer em contato telepático com seus raptos.

Mas note que uma regra alternativa não gera necessariamente uma tensão menor do que a condicional cética. Considere a regra dogmática que afirma que devemos manter sempre as nossas próprias opiniões custe o que custar. Ninguém duvida que essa regra pode levar a casos extremos de intolerância e obtusidade, gerando, pois, uma tensão social difícil de ser aliviada se não forem feitas concessões.

No fundo, pensamos que não haveria uma regra que determine de modo *a priori* como lidar com todos os casos de desacordo e que deveríamos

considerar caso a caso a melhor maneira de proceder. Temos em mente algo parecido com o que diz Thomas Kuhn ao falar do progresso científico, da metodologia e do desacordo nas ciências: regras epistêmicas são como valores e normas, elas orientam, mas não determinam as nossas decisões epistêmicas, e a aplicação delas poderia variar de caso a caso. Mas não defenderemos aqui esse ponto. Vamos considerar primeiro à avaliação da resposta cética diante do desacordo.

2. A resposta cética diante do desacordo

O nosso problema é avaliar se devemos aceitar a condicional cética. Note que a formulação inicial da condicional (CC) não é aceitável:

(CC) Se A e B discordam acerca de p , eles devem suspender o juízo sobre p

A razão é que a condicional é falsa quando há desequilíbrio epistêmico e a balança pesa a favor de A ou de B. Se a balança pesa a favor de A – por exemplo, nas situações em que A sabe que p ou acredita saber (mesmo que de fato não saiba) ou tem evidência a favor de p (que B não tem) ou acredita que B é um agente cognitivo muito tendencioso, não virtuoso epistemicamente e sujeito ao erro –, é razoável para A manter a sua crença apesar do seu desacordo com B.

A condicional cética deve então ser reparada a fim de garantir o equilíbrio epistêmico entre os envolvidos na situação de desacordo. Consideramos a seguir duas tentativas de reparar a condicional e especificar por que haveria equilíbrio epistêmico entre os envolvidos na situação de desacordo. A primeira delas é baseada no ceticismo antigo, particularmente nas *Hipótiposes Pirrônicas* de Sexto Empírico.

A) O desacordo (διστασιάζειν) no ceticismo pirrônico

O cético introduz o equilíbrio entre os envolvidos na situação de desacordo quando qualifica os casos de desacordo como indecidíveis:

O modo do desacordo (διστασιάζειν) é aquele em virtude do qual descobrimos que a respeito de alguma questão proposta há disputa indecidível (ἀνεπίκριτος) entre os leigos e entre os filósofos. Devido à disputa, não podemos escolher ou rejeitar seja o que for, e terminamos, assim, suspendendo o juízo. (*Outlines of Scepticism*, I, p. 165)

Jonathan Barnes, um dos tradutores de Sexto Empírico para o inglês, observa que nessa passagem a qualificação das disputas como ἀνεπίκριτος é ambígua, uma vez que o termo grego poderia ser traduzido como por “indecidível” ou “indecidido”, e ao longo das *Hipótiposes* traduz ἀνεπίκριτος

algumas vezes por “indecidível” e outras por “indecidido”. Mas note que em algumas situações o desacordo tem de ser classificado como indecidível, como quando Sexto Empírico sugere que a suspensão do juízo é gerada não só nos casos em há o desacordo efetivo, mas também nos casos de desacordo possível (*Outlines of Scepticism*, III, p. 233).

De fato, se a mera possibilidade do desacordo leva efetivamente à suspensão do juízo, esse desacordo tem de ter alguma qualificação, e essa qualificação não pode ser que o desacordo é indecidido. O cético não pode manter que:

Se é possível o desacordo sobre p , o desacordo é real; e dado que desacordos conduzem à suspensão do juízo, deve-se suspender o juízo sobre p ,

pois, como vimos no início deste texto quando descrevemos algumas situações de desacordo fáceis de resolver em função de uma disparidade epistêmica, o mero fato de haver o desacordo não força a suspensão do juízo. Mas ele também não pode manter que:

Se é possível o desacordo indecidido sobre p , esse desacordo é realmente indecidido; e dado que desacordos indecididos conduzem à suspensão do juízo, deve-se suspender o juízo sobre p ,

pois a mera possibilidade de haver o desacordo ou do desacordo ser indecidido não acarreta que ele seja efetivamente indecidido e muito menos pode motivar racionalmente a suspensão do juízo. Como exemplo, considere a questão que tomamos por decidida sobre a igualdade de gênero. Se o cético quer dizer apenas que é possível que a questão seja indecidida, mesmo se concedermos a ele que é possível haver pessoas que não aceitam a igualdade de gênero e que é possível que a questão seja indecidida nesse cenário, não somos levados à conclusão de que a questão é realmente indecidida e nem somos motivados racionalmente a suspender o nosso juízo sobre a questão.

O raciocínio cético tem de ser algo assim:

Se é possível que o desacordo indecidível sobre p , esse desacordo é efetivamente indecidível, e visto que desacordos indecidíveis conduzem à suspensão do juízo, deve-se suspender o juízo.

Desse modo, se, por exemplo, concedermos ao cético a possibilidade de haver pessoas que não aceitam a igualdade de gênero e que é possível que a questão seja indecidível, somos conduzidos, contra a nossa vontade, à conclusão de que ela é efetivamente indecidível e temos uma motivação racional para a suspensão do juízo.

Dadas essas considerações sobre os desacordos possíveis, a fim de manter a coerência ao longo do texto das *Hipóteses*, é melhor entender *ἀνεπίκριτος* em frases como *ἀνεπίκριτος στάσις* como “disputa indecidível”.

Mas por que razão os desacordos seriam indecidíveis? O cético dirá que os desacordos são indecidíveis porque há desacordo sobre os próprios critérios que permitiriam decidir os desacordos (*Outlines of Scepticism*, I, p. 178). O raciocínio parece nesse ponto realmente correto: se a solução do desacordo sobre a questão de primeira ordem Q1 depende da solução do desacordo sobre a questão de segunda ordem Q2, e Q2 não pode ser resolvida, então não há como resolver Q1.

No entanto, note que o cético tem razão somente se for capaz de responder acerca de Q2 a questão colocada sobre Q1, ou seja, se ele explicar por que os desacordos sobre os próprios critérios de aferição da verdade não seriam decidíveis. A esse respeito, Sexto Empírico afirma o seguinte:

Há uma disputa sobre as verdades entre os dogmáticos, pois alguns dizem que algumas coisas são verdadeiras, e alguns que nada é verdadeiro. E não é possível decidir a disputa; pois se você diz que algumas coisas são verdadeiras, você não será convincente se disser isso sem prova, por causa da disputa; e se você realmente quer apresentar uma prova, então se você confessar que a prova é falsa, você não será convincente, e se disser que ela é verdadeira, cairá no modo de reciprocidade (circularidade) e, além disso, será perguntado pela prova do fato de que ela é verdadeira – e por uma prova disso, e assim *ad infinitum*. (*Outlines of Scepticism*, II, p.85).

Essa resposta indica claramente as limitações do desacordo como meio para a suspensão do juízo. O desacordo é uma estratégia argumentativa que leva à suspensão do juízo somente se conjugada com estratégias mais fundamentais como os modos formais de reciprocidade [circularidade] e do regresso. Com efeito, se buscamos decidir o desacordo sobre o critério C1, podemos aplicar o próprio critério C1, o que nos levaria à circularidade; ou poderíamos propor o critério C2, o que nos levaria ao regresso, uma vez que a mesma situação de desacordo pode ser gerada em relação a C2, e teremos de introduzir um novo critério C3, e assim por diante.

Barnes concorda que o desacordo é um meio ineficaz para a suspensão do juízo quando tomado isoladamente. Em sua opinião, ele é dispensável, pois o cético pode introduzir em seu lugar o chamado “modo de hipótese”, ou seja, o princípio de que devemos aceitar somente aquelas proposições para as quais temos uma prova, justificação ou evidência conclusiva. Assim como o desacordo, o modo de hipótese leva à suspensão de juízo somente quando é conjugado com os modos de reciprocidade (circularidade) e regresso, mas tem a vantagem de colocar de maneira mais clara o problema da justificação e

mecanismos de prova como central para a suspensão do juízo, sendo, portanto, preferível.

Seja como for, vale notar que se o equilíbrio das opiniões depender da indecidibilidade da questão de segunda ordem sobre os critérios de aferição da verdade, uma resposta adequada ao problema da confiabilidade dos processos de formação e manutenção de crenças enfraqueceria o argumento cético com base no desacordo.

O ponto de partida da resposta ao problema da confiabilidade seria conceder que as tentativas de provar ou justificar a confiabilidade dos processos de formação de crenças seriam irremediavelmente circulares. Contudo, a falta de prova ou justificação não circular não acarretaria a irracionalidade de formar e manter crenças com base em processos como a percepção sensível, a memória, os raciocínios dedutivo e indutivo, da mesma forma que a falta de uma prova de inocência de um acusado que não seja a sua própria declaração de inocência não significa que ele seja realmente culpado.

Além disso, há algumas considerações que podemos aduzir a favor da confiabilidade *prima facie* dos processos de formação e manutenção de crença citados no parágrafo anterior. Em primeiro lugar, qualquer outro processo de formação e manutenção de crenças estaria sujeito aos mesmos questionamentos que atingem a percepção sensível, a memória e o raciocínio dedutivo ou indutivo. Não há uma via totalmente segura para a racionalidade das nossas crenças. Em segundo lugar, a percepção sensível, a memória, o raciocínio indutivo e dedutivo são processos de formação e manutenção de crenças de tal modo enraizados nas nossas práticas cognitivas que o próprio cético não pode abrir mão deles quando coloca o seu ponto de vista. Em terceiro lugar, eles exibem uma coerência enorme nos resultados, tanto quando consideramos os resultados de cada um deles em separado como quando comparamos resultados de diferentes processos. Finalmente, eles recebem o que Alston chama de “auto-apoio significativo”, ou seja, mesmo que nos certifiquemos do sucesso, por exemplo, da percepção sensível em formar crenças que mapeiam bem o ambiente ao redor utilizando a própria percepção sensível, não é trivial que o seu sucesso seja assim confirmado, pois o fracasso seria possível.

Visto então que ao menos parece razoável confiarmos na percepção sensível, memória, raciocínio dedutivo e indutivo, podemos apelar a esses processos para oferecer uma decisão racional para desacordos. E a razoabilidade das decisões em situações de desacordo é tudo o que precisamos para impedir que a condicional cética do desacordo leve à suspensão do juízo: mesmo com o desacordo entre A e B a respeito de p , um dos dois pode ter

razões para a sua crença que desequilibram a balança, e daí não ficar sujeito à obrigação de suspender o juízo.

Evidentemente, o cético pode limitar o alcance do seu ceticismo a fim de manter a sua posição: não é o caso que os desacordos em geral devam conduzir à suspensão do juízo porque seria impossível decidir e resolver desacordos; podemos e devemos admitir critérios de solução de desacordos; mas há situações particulares nas quais a suspensão do juízo diante do desacordo seria ainda obrigatória.

Buscamos, a seguir, mostrar como seria um argumento a favor da suspensão do juízo com base no desacordo entre indivíduos que legitimamente buscam apoiar as suas crenças em padrões de justificação legítimos e aceitáveis. A base desse argumento são algumas observações de Richard Feldman sobre a epistemologia do desacordo.

B) O argumento cético com base no desacordo

A tese defendida por Feldman é que se dois indivíduos A e B formam um par epistêmico e compartilham o mesmo conjunto de evidências ou um conjunto relevante similar, então não pode haver um desacordo racional das suas opiniões (FELDMAN 2007, 2010). Em outros termos: não pode ser o caso que A acredite que p , B, contrariamente, acredite que $\sim p$, e as suas crenças sejam igualmente racionais. Nessa situação de desacordo entre pares epistêmicos que compartilham o mesmo conjunto de evidências ou um conjunto de evidências relevante similar, sugere Feldman, a única atitude razoável seria a atitude cética da suspensão de juízo sobre p .

Na forma condicional, a tese é esta:

(CF) Se o desacordo entre A e B sobre p for um desacordo entre pares epistêmicos compartilhando o mesmo conjunto de evidências ou um conjunto de evidências relevante similar, então A e B devem suspender o juízo sobre p .

Na condicional de Feldman, a noção de paridade epistêmica tem um papel fundamental, pois torna o ceticismo mais forte, à medida que contribui para restringir sensivelmente os casos em que a suspensão do juízo seria obrigatória. A ideia é bem simples: A e B estão em paridade epistêmica somente se eles têm capacidades cognitivas análogas, não só inteligência e memória, mas também um grau de experiência e competência similares, exerçam as suas capacidades cognitivas racionalmente, e nem A e nem B tenha o conhecimento da proposição em relação à qual entram em desacordo.

Não menos importante para restringir o alcance da obrigatoriedade da suspensão do juízo e tornar o ceticismo mais forte é a condição de

compartilhamento de um conjunto de evidências. Consideremos primeiro o que seja “evidência”. Há diferentes concepções da noção de evidência propostas na literatura filosófica sobre o assunto, mas a noção de evidência assumida por Feldman pode ser colocada nos seguintes termos:

Evidência =_{def.} (i) e é evidência confirmadora de p se e somente se $P(p | e) > 0.5$ e (ii) e é evidência infirmadora de p se e somente se $P(p | e) < 0.5$

Ou seja: a ocorrência de e conta como evidência para a proposição p se e somente se a probabilidade de p ser verdadeira dado e (a probabilidade posterior de p), for maior do que 0.5, que é o limite entre a crença e não-crença; e a ocorrência de e conta como evidência contra p se e somente se a probabilidade de p ser verdadeira dado e (a probabilidade posterior de p) for menor do que 0.5, que é o limite entre a crença e não-crença.

Podemos agora dizer que A e B compartilham o mesmo conjunto de evidências ou um conjunto de evidências relevante similar se qualquer variação no conjunto de evidência que levar A a atribuir uma probabilidade diferente à proposição p levar igualmente B a modificar a sua atribuição de probabilidade a p . Assim, se A e B são dois detetives que acreditam ser Larry o assassino de Moe porque leram os relatórios do perito criminal, os dois efetivamente baseiam as suas crenças no mesmo conjunto de evidências se qualquer alteração nesse relatório que vier a modificar a atitude de um deles em relação à culpabilidade de Larry corresponder a uma modificação na atitude do outro.

Feldman adota ainda um princípio de exclusividade das proposições que podem ser apoiadas por um conjunto de evidências, denominado “Princípio de Univocidade”. Esse princípio é apresentado assim:

A tese da univocidade é a ideia de que um grupo de evidência justifica no máximo uma proposição de um conjunto de proposições em competição (por exemplo, uma única teoria entre muitas alternativas exclusivas) e que justifica no máximo uma atitude em relação a uma proposição particular (FELDMAN, R., 2007, p. 205).

Desse modo, dado um conjunto de proposições em competição $\{p, q, r, s\}$, se e é evidência para p , e não é evidência para q, r ou s . Essa proposta é plausível se entendemos que p, q, r e s estão em competição caso a verdade de uma delas acarretar a falsidade das outras. Por exemplo, a proposição *Roma foi invadida em 410 pelo exército de Alarico* não compete com *Roma foi invadida no século V pelos visigodos*, pois as evidências históricas a favor da primeira também seriam evidências históricas para a segunda; mas as proposições *Roma foi invadida em 410 pelo exército de Alarico* compete com *Roma foi invadida em 409 pelo exército de Alarico*, uma vez que se a primeira for verdadeira, a segunda é falsa.

Ainda segundo o princípio de Feldman, se e justifica a crença de que p , ou seja, torna racional acreditar que p , e não pode tornar racional suspender o juízo sobre p ou duvidar que p ; do mesmo modo, se e torna racional duvidar que p , e nesse caso diremos que e infirma p , e não pode tornar racional suspender o juízo ou acreditar que p ; finalmente, se e torna racional suspender o juízo, e não pode autorizar a crença e nem a dúvida de que p .

Parece correto tratar as instâncias que confirmam p como instâncias que infirmam aquelas proposições em competição com p : se a probabilidade de *Roma foi invadida em 410 pelo exército de Alarico* aumenta com os relatos históricos da época, a probabilidade das suas competidoras deve diminuir com essa evidência; da mesma forma, se e é evidência a favor de *Roma foi invadida em 410 pelo exército de Alarico*, tal evidência torna racional acreditar que Roma foi invadida em 410 pelo exército de Alarico, e irracional acreditar que Roma foi invadida em 409 pelo exército de Alarico, ou qualquer outra proposição competidora.

Dado o nosso entendimento do que seja evidência e da competição de proposições, podemos escrever o Princípio de Univocidade assim:

$$(PU) P(p \mid e) > 0,5 \text{ se e somente se } P(\sim p \mid e) < 0,5.$$

Do qual podemos derivar tanto que (i) se e confirma p , ou seja, se $P(p \mid e) > 0,5$, então não é o caso que e confirma $\sim p$, ou seja, $\sim(P(\sim p \mid e) > 0,5)$, como também (ii) se e confirma $\sim p$, ou seja, $P(\sim p \mid e) > 0,5$, então e não confirma p , ou seja, então $\sim(P(p \mid e) > 0,5)$, princípios que usaremos em nosso argumento do desacordo.

Na apresentação do Princípio de Univocidade, Feldman também estipula que as evidências disponíveis justificam no máximo uma atitude proposicional. Considerando agora “aceitar racionalmente” como a atitude típica que se tem frente a uma proposição dado um grupo de evidências, podemos escrever o princípio assim:

$$(PUa) \text{ Se é racional para A aceitar que } P(p \mid e) > 0,5, \text{ não é racional para A aceitar que } P(\sim p \mid e) > 0,5; \text{ e vice-versa.}$$

Usamos a noção de racionalidade e dissemos que é racional dar assentimento ou aceitar isso ou aquilo sem ainda especificar o que vem a ser essa noção. Feldman distingue cuidadosamente a racionalidade prática de racionalidade teórica, visando com isso evitar uma resposta ao argumento cético por meio da alegação de que o desacordo sobre p , embora não possa ser decidido de um ponto de vista teórico, não levaria à suspensão do juízo, uma vez que poderia haver razões práticas a favor da aceitação de p , como, por

exemplo, a utilidade da aceitação de p para o indivíduo, o seu valor moral, estético etc.

A distinção é clara, mas ela apenas exclui do conjunto de razões aquelas que não poderiam ser consideradas teóricas. Como vamos então caracterizar a racionalidade teórica? Pensamos que seja esta a definição de racionalidade operativa na argumentação de Feldman:

Racionalidade =_{def.} Um indivíduo A é racional se, e somente se, ajusta suas crenças às evidências às quais tem acesso.

Desse modo, para qualquer crença que possui, A é racional ao ter essa crença somente se baseá-la em um conjunto de evidência que ele poderia apresentar se fosse questionado. Essa concepção de racionalidade que atribuo a Feldman não é excessivamente restritiva, como seria dizer que a crença de A de que p é racional somente se A for capaz de deduzir p de outras proposições que aceita, e nem excessivamente compreensiva, como seria dizer que a crença de A de que p é racional se for meramente possível apresentar alguma razão para p , mesmo que a crença e as razões que supostamente a apoiam não sejam minimamente plausíveis.

Mas essa concepção de racionalidade anteriormente atribuída a Feldman não é a única aceitável. Alguns autores defendem a racionalidade de uma crença de que p não tem relação com a capacidade do agente cognitivo de ajustar as suas crenças às evidências às quais tem acesso. Na opinião desses autores, a racionalidade de uma crença depende fundamentalmente da confiabilidade do processo que gera a crença, da finalidade do processo (por exemplo, se é um processo projetado para gerar crenças verdadeiras ou visa apenas gerar crenças úteis ou aprazíveis) e das circunstâncias em que a crença de que p foi gerada (se essas circunstâncias são circunstâncias apropriadas para o pleno funcionamento do processo ou não são adequadas). Se o argumento cético com base no desacordo depender substancialmente da concepção “acessibilista” da racionalidade de Feldman, uma concepção “confiabilista” de racionalidade pode ser utilizada para bloquear a suspensão do juízo.

Um aspecto da racionalidade relevante para o argumento cético é a ideia de que a racionalidade de uma crença é universalizável, ou seja, se é racional para A , sob as circunstâncias C , aceitar que p , também é racional para B , sob as mesmas circunstâncias C , aceitar que p , como é racional para qualquer outro indivíduo aceitar que p sob as circunstâncias C .

Até aqui destacamos a paridade epistêmica, a noção de evidência e compartilhamento do conjunto de evidência, o Princípio de Univocidade e a concepção de racionalidade, que farão parte dos passos que conduzem à suspensão do juízo. Mas antes de apresentarmos esses passos, considere a ideia

geral do argumento: o desacordo é um anulador (*defeater*) da evidência que inicialmente se tem a favor da própria posição.

O ponto é bem simples: o testemunho de A de que viu Larry no local do crime é evidência contra Larry; mas imagine que há também evidência de que A foi coagido pelos detetives do caso a prestar o depoimento acusando Larry; essa evidência de segunda ordem anula a força inicial que o testemunho de A poderia ter; ela é um anulador. Da mesma forma, o desacordo diria algo acerca da qualidade da evidência que inicialmente se tem a favor da própria crença, e o que diz é que a evidência é má, que ela não tem a força probatória que se esperava que ela tivesse. Portanto, mesmo se a evidência inicial aumentar a probabilidade de p , a presença do desacordo anula o efeito dessa evidência, levando a probabilidade de p ao ponto inicial. Deixa de ser racional aceitar que p com base em e .

Vamos agora ao que interessa. O nosso ponto de partida é a afirmação que um indivíduo A acredita que p com base na evidência e . Eis o argumento do desacordo:

- 1) Se A é racional quando acredita que p , A baseia corretamente a sua crença de que p em e [**def. de racionalidade**]
- 2) Se A baseia corretamente a sua crença de que p em e , é razoável para A aceitar que $P(p \mid e) > 0.5$ [**def. de evidência**]
- 3) B acredita que $\sim p$ e baseia a sua crença em e [**desacordo do par epistêmico**]
- 4) Se B é racional quando acredita que $\sim p$, B baseia corretamente a sua crença de que $\sim p$ em e [**def. de racionalidade**]
- 5) Se B baseia corretamente a sua crença de que $\sim p$ em e , é razoável para B aceitar que $P(\sim p \mid e) > 0.5$ [**def. de evidência**]
- 6) A aceita que B é racional [**dada a paridade epistêmica**]
- 7) A aceita que B é racional quando acredita que $\sim p$ [**Bootstrapping**]
- 8) A aceita que B baseia corretamente a sua crença de que $\sim p$ em e [4, 7]
- 9) A aceita que é razoável para B aceitar que $P(\sim p \mid e) > 0.5$ [5, 8]
- 10) A aceita que é razoável aceitar que $P(\sim p \mid e) > 0.5$ [**def. de racionalidade**]
- 11) Se é razoável aceitar que $P(\sim p \mid e) > 0.5$, não é razoável se aceitar $P(p \mid e) > 0.5$ [PU]
- 12) Não é razoável aceitar que $P(p \mid e) > 0.5$ [**anulação de e como evidência**]
- 13) Portanto, A não é racional se acreditar que p [1, 2 e 12]

A premissa 1) se baseia na definição de racionalidade: A é racional ao acreditar que p se a sua crença for apoiada em evidência. 2) se baseia na noção de evidência: a ocorrência de e é evidência para p somente se a probabilidade de p dado e for maior do que a probabilidade prévia de p ; se A baseia a sua crença em e , entende que e seja evidência para p e assume com isso a relação das probabilidades mencionada (do contrário, A não é racional). 3) é a constatação de A do seu desacordo com B. A premissa 4) repete a primeira, tendo B, dessa vez, como o sujeito que tem a crença. O mesmo vale para 5). Já 6) introduz algo novo: A aceita que B é um par epistêmico. É claro que isso não é obrigatória. A poderia recusar esse título a B, alegando, por exemplo, que as crenças de B são formadas por um processo defeituoso ou por um processo que não visa a produção de crenças verdadeiras (mas sim ilusões úteis) ou por um processo tendencioso, etc. Mas na falta de uma boa razão para recusar a paridade, A deve assumir que B é seu par epistêmico e, portanto, racional. O passo seguinte, 7), consiste basicamente na afirmação de que se em geral B é par epistêmico de A, A *prima facie* não deve sem mais nem menos afirmar que B comete um equívoco ao acreditar agora que $\sim p$ com base em e , e assim julgar o caso em tela a seu favor. De fato, procedendo desse modo, A poderia gerar uma justificação para decidir a seu favor sempre que discordar de B, uma vez que decidir que B cometeu um equívoco nas ocasiões de desacordo 1, 2, 3, ... n, gera um relato que apoia a convicção de que A tem razão ao decidir a seu favor na ocasião $n + 1$, $n + 2$, $n + m$. E isso não parece correto. Essa forma de argumento é bastante usada pelos epistemólogos e é conhecida como argumento *Bootstrapping*, que aparece então nomeando esse passo do argumento. Vamos então ao passo seguinte. 8) é uma derivação correta de 4) e 7), assim como 9) é uma derivação de 5) e 8). 10) depende da ideia geral de que se é razoável para B tomar e como evidência para $\sim p$, então é razoável para qualquer pessoa (num contexto epistêmico análogo) tomar e como evidência para $\sim p$. Pelo princípio de univocidade (PU), se é razoável aceitar que e é evidência para $\sim p$, não é razoável aceitar que e é evidência para p , uma vez que a evidência só apoia uma das proposições competição e se é razoável adotar uma atitude frente a uma delas, não é razoável adotar a mesma atitude frente às suas competidoras. A evidência inicial para p fica então anulada. Finalmente, não podendo tomar e como evidência para p , A não poderia basear corretamente a sua crença de que p nessa evidência e a sua crença não seria então razoável.

O mesmo raciocínio pode ser atribuído a B para a conclusão de que B não deve assumir e como evidência para $\sim p$ dado o seu desacordo com A. Combinando as conclusões dos raciocínios de A e B, chegamos ao seguinte:

14AB) Não é razoável acreditar que p nem que $\sim p$.

15AB) Se não é razoável acreditar que p nem que $\sim p$, deve-se suspender o juízo.

Portanto, deve-se suspender o juízo acerca de p .

Completamos assim os passos que levam até a suspensão do juízo nos casos de desacordo entre pares epistêmicos. A sua conclusão é no mínimo plausível. Porém há algumas brechas que podemos explorar. Passemos então à consideração das objeções à resposta cética ao desacordo, que são inúmeras. Considero aqui apenas algumas delas, que são bem simples, mas, assim nos parece, podem ser fatais. O primeiro argumento é baseado na premissa factual de que há desacordos racionais na ciência. O segundo coloca um dilema para o cético. A terceira é a objeção de que podemos introduzir um desequilíbrio epistêmico se admitimos que há um tipo de evidência da primeira pessoa que permite julgar os casos de equilíbrio a seu favor sem que isso implique uma situação de *Bootstrapping*. Finalmente, consideramos a própria possibilidade de haver desacordos.

3. Argumentos contra a resposta cética

O primeiro argumento contra o cético apela para a ideia de que a ciência é um modelo de racionalidade e qualquer regra que exclua a racionalidade da ciência deve ser recusada. Eis o argumento:

- I. Há desacordos racionais na ciência.
- II. Se a condicional cética é verdadeira, não pode haver desacordos racionais.
- III. Logo, a condicional cética não é verdadeira.

A premissa II é consequência do argumento cético: em casos de paridade, não seria razoável manter qualquer uma das posições, e não poderia haver desacordo. Em apoio à premissa factual I, considere um debate efetivo nas ciências como o debate sobre a teoria da deriva continental: Wegener propõe a sua teoria no início do século XX alegando que ela explica muita coisa, como, por exemplo, o ajuste da costa da África e América do Sul e da Europa e América do Norte; as similaridades da geologia entre a África e América do Sul e entre a Europa e América do Norte; a distribuição disjuntiva de fósseis de flora e fauna de eras geológicas passadas, depósitos de morenas na África do Sul, sul do Brasil, Índia e Austrália, etc. Os opositores fixistas responderam que a teoria de Wegener não explicava o mecanismo que colocava os continentes em movimento; que havia anomalias que surgiam da teoria de Wegener, como a glaciação nos países ao sul do equador (todos eles

ficariam agrupados na Pangeia e não haveria umidade suficiente para a formação de geleiras), o uso de dados não confiáveis e incompletos etc. O debate prosseguiu ao longo de boa parte do século XX até o consenso em torno da teoria das placas tectônicas nas décadas de 60 e 70, mas nada indica que, em algum momento, o debate fosse irracional, mesmo que os debatedores estivessem cientes das evidências a favor das duas posições e fossem pares epistêmicos.

Certamente, o cético pode alegar que os cientistas são irracionais quando decidem manter a crença mesmo diante do desacordo com seus pares. Porém, fora o cético, ninguém mais dirá tal coisa, e o seu argumento não terá muita força de convencimento. Além disso, ele teria de explicar por que razão escolhas irracionais conduzem os cientistas à verdade.

A segunda crítica é também bem simples de ser colocada. Se supusermos um debate entre o cético e o dogmático, as coisas seriam assim: enquanto o primeiro proporia a suspensão do juízo, o segundo diria que devemos manter a crença inicial, exceto se houver fortes razões contra ela e o desacordo não é uma dessas razões. Ora, se há paridade epistêmica, e tudo leva a crer que há paridade no debate do cético com o dogmático, quando o cético mantém que devemos suspender o juízo em casos de paridade, ele tacitamente admite que o dogmático teria razão pelo menos nessa ocasião em que a disputa versa sobre a resposta correta ao desacordo. Desse modo, não parece que o cético, violando a própria regra, possa ainda invocar a regra contra o dogmático, que pode responder: você mesmo não faz o que prega!

Argumentos como esse que dirigimos contra o cético são comumente categorizados, nos manuais de lógica, como falácias de ataques pessoais. O argumento contra o cético pode então ser considerado uma falácia? Consideremos um exemplo e procuremos identificar quando um argumento desse tipo pode ser considerado legítimo ou falacioso:

O pai diz ao filho que há muitos estudos que dizem que o cigarro faz mal à saúde. Afirma então que o filho não deve fumar. O filho retruca imediatamente: Mas você mesmo não larga o cigarro!

Se vemos nessa conversa do pai com o filho a apresentação das razões a favor da conclusão de que qualquer pessoa deveria evitar o cigarro, incluindo o próprio filho, a resposta do filho não faz nada para anular a força do argumento, e o pai pode ao mesmo tempo manter que a conclusão vale para o seu próprio caso sem cair em incoerência, admitindo, por exemplo, que ele não consegue deixar o cigarro, e o vício é justamente um dos males do cigarro. A resposta do filho é então falaciosa. Contudo, se entendemos que a discussão tem um tom mais pessoal, porque faria parte, por exemplo, das

razões que o pai apresenta para o seu comprometimento com uma “cruzada” antitabagista e a intenção específica de proibir o filho de fumar em casa, o argumento é criticável da maneira como foi, uma vez que há incoerência entre a política que adota para o filho e aquela que adota para si mesmo, correlacionada, em um nível mais profundo, à incoerência das razões oferecidas para as restrições ao filho e as pressuposições da liberalidade em relação seu próprio uso do cigarro.

Haveria então duas opções abertas ao cético. (i) Ele pode manter que a suspensão do juízo deve valer para todos, que a suspensão do juízo é obrigatória em casos de desacordo, e que não suspender o juízo quando o objeto da disputa é a própria regra de suspensão do juízo em casos de desacordo é irracional e constitui um vício dogmático que tem de ser superado. O nosso ataque ao cético seria então falacioso; nesse caso, contudo, o cético não oferece qualquer motivação para aceitarmos a sua regra, a decisão de adotar ou não essa regra será arbitrária em qualquer caso, seguir ou não a regra é opcional e, por fim, a regra perde o seu poder de regular as escolhas. (ii) O cético pode manter que a sua escolha é racional; mas então o ataque pessoal parece correto, pois o cético é incoerente quando atribui irracionalidade ao dogmático que mantém a sua crença na situação de desacordo com um par epistêmico. Evidentemente, ele pode ainda alegar que a sua escolha é racional porque haveria algum desequilíbrio epistêmico entre ele e o dogmático e que o desacordo não seria realmente um desacordo entre pares epistêmicos. Pensamos que isso não pode dar certo. Seja como for, o ônus da prova cabe ao cético.

A estratégia usada aqui é fazer uma crítica por meio da oposição total à proposta de suspensão do juízo: a regra contida na condicional cética leva à abolição do seu próprio poder de regular as ações ou leva à incoerência, pelo menos se o cético não mostrar que há desequilíbrio na situação em que o tema em disputa é a própria regra da suspensão do juízo. Uma estratégia alternativa é aceitar a condicional cética e argumentar que em casos especiais, como no caso do desacordo entre dogmáticos e céticos e entre teístas e ateístas, podemos introduzir um tipo de evidência pessoal que desequilibra o desacordo.

Considere a seguinte passagem de Plantinga:

Eu poderia estar errado? É óbvio que sim. Mas não evito o risco suspendendo todas as crenças religiosas (ou morais ou filosóficas); posso errar ao tomar esse caminho assim como posso errar ao seguir outro caminho, tratando todas as religiões, todos os pensamentos filosóficos, e todas as posições morais, como se tivessem paridade. Novamente, não há aqui um porto seguro, nenhum modo de evitar o risco. Em particular, você não chegará a um porto seguro tomando uma atitude frente a todos os padrões de crença historicamente disponíveis e

suspendendo o juízo: pois assim você adota um padrão de crença particular e suspende o juízo, um padrão incompatível com alguns adotados por outras pessoas. Você paga e faz uma escolha, percebendo que você, como qualquer outra pessoa, pode estar desesperadamente enganado. Mas o que mais você pode fazer? Você realmente não tem alternativa. E como você pode proceder melhor se não for acreditar e suspender o juízo de acordo com o que, depois de uma consideração séria e responsável, parecer a você ser o padrão correto de crença e suspensão do juízo? (PLANTINGA, 2000, p. 182-3)

A frase “Eu poderia estar errado?” diz respeito à posição assumida em um debate filosófico; por exemplo, em um debate entre um realista e um antirrealista a respeito dos juízos morais: enquanto o primeiro mantém que juízos morais são objetivamente verdadeiros, o segundo recusa padrões objetivos de moralidade, sustentando algum tipo de relativismo ou uma teoria do erro. Embora o realista não possa chegar a convencer o seu oponente relativista (e esse seria o fim do diálogo crítico), o desacordo não parece forçá-lo a admitir que uma ação que julga covarde possa de algum modo ser considerada boa. Mas poderia o realista estar enganado no seu juízo sobre tal ação e na sua tomada de posição filosófica?

A resposta de Plantinga aponta para a necessidade de tomar alguma posição, necessidade essa à qual nem mesmo o cético pode se furta: de fato, quando sugere, por exemplo, a suspensão do juízo, o cético mesmo toma partido em uma discussão em que há desacordo. Pode-se aqui acusar o cético de incoerência como fizemos na crítica anterior. Mas Plantinga vai mais longe e no final do parágrafo supracitado engaja-se verdadeiramente com o argumento cético do desacordo.

A ideia seria esta: mesmo concedendo-se que A e B são pares epistêmicos em desacordo sobre p (considere p como o padrão manutenção da crença em casos de desacordo e $\sim p$ a proposta cética de suspensão do juízo), e que A e B se esforçam para serem agentes cognitivos racionais que buscam ajustar as suas crenças às evidências disponíveis, A e B não podem basear as suas crenças em um conjunto de evidência idêntico, ou mesmo em um conjunto de evidência relevante similar, pois há um tipo de evidência na primeira pessoa que não pode ser compartilhado, evidência essa que desequilibra a balança entre A e B e encaminha a solução do desacordo. De maneira específica, podemos dizer que, chegando A e B a um impasse e a um suposto equilíbrio, A é racional ao apelar para o *parecer a ele mesmo* que o padrão dogmático p é verdadeiro para apoiar a opção de manter a sua crença.

Plantinga tem razão? Note que, se tiver, a sua estratégia tem uma consequência importante, uma vez que podemos reproduzir o mesmo tipo de raciocínio empregado na disputa entre dogmáticos e céticos acerca da

manutenção da crença ou suspensão do juízo nos casos de desacordo em relação a toda e qualquer disputa que envolva impasse entre pares epistêmicos.

Há algumas maneiras do cético responder a isso. A primeira é afirmar que o equilíbrio epistêmico não foi perdido, uma vez que no debate, por exemplo, entre teístas e não teístas, se o teísta pode apelar para o parecer acerca do padrão dogmático, o mesmo pode fazer o cético com a proposição contrária, reintroduzindo assim o equilíbrio.

Essa resposta não é bem sucedida: ao passo que o parecer que p introduz para a primeira pessoa evidência suplementar para desequilibrar o desacordo, o fato de parecer que $\sim p$ ao seu par epistêmico nada introduz para ela que já não tenha sido contado inicialmente na evidência de segunda ordem do desacordo. Com efeito, o “parecer que” tem peso como evidência na primeira pessoa, mas não na terceira pessoa, como indica o fato de que a subtração ou introdução desse tipo de evidência altera a avaliação da primeira pessoa sobre a verdade de uma proposição, porém nada altera em relação à terceira pessoa.

Considere este exemplo: lembro-me de ter estado ontem na casa de um amigo que mora em Ouro Preto, de ter conversado até tarde da noite e ter ido para casa; como tenho o costume de andar à noite, resolvi dar uma volta mais longa no caminho para casa; testemunhas confiáveis afirmam que passei por elas na Rua Direita e não as cumprimentei; B aceita esses testemunhos e questiona o meu comportamento, mesmo depois de eu relatar a ele o que fiz na noite passada; eu não me lembro disso e, de fato, depois de esforçar um pouco a minha memória, *parece-me* falso que vi aquelas pessoas, da mesma forma que *parece-me* verdadeiro que tomei outro caminho para casa. Evidentemente, posso estar enganado, e é possível que algo extraordinário tenha acontecido que me levou a não cumprimentar conhecidos e a esquecer os meus passos no dia anterior. Mas as evidências têm de ser muito fortes para remover para mim o desequilíbrio a favor da minha crença de ter passado parte da noite conversando na casa de um amigo e seguido para casa por um caminho que não passa pela Rua Direita. Suponha agora que eu diga a B que realmente me parece que não encontrei essas pessoas ontem e tomei um caminho diferente para casa. Creio que poderia abrir mão mais facilmente ou ignorar o que digo sobre esse parecer, contrapor testemunho com testemunho e suspender o juízo.

Desse modo, pode ser o caso que eu e B compartilhem evidências e_1 , e_2 , e e_3 , a introdução da evidência do parecer e_4 leva-me então à tomada de uma certa atitude (posso, por exemplo, manter a minha crença original ou passar da suspensão do juízo para a crença), mas essa evidência e_4 não altere em nada a atitude de B.

Uma manobra que o cético poderia adotar é recusar o valor indiciário do parecer que p . Ele pode dizer, por exemplo, que a aparência de que p é verdadeiro é ilusória, ou produzida em circunstâncias inapropriadas ou insuficientes para conferir qualquer grau de segurança, ou é tão improvável que p seja o verdadeiro que a aparência de que p é verdadeiro não tem força nenhuma.

Note que nesse caso a navalha realmente corta dos dois lados: o dogmático pode igualmente propor que o cético decide a seu favor no desacordo religioso com base no parecer que a suspensão do juízo é a atitude correta, mas esse parecer seria mera ilusão, ou produzido em circunstâncias inapropriadas, etc. Assim, se essa crítica for admitida, veríamos não a suspensão do juízo, mas sim a manutenção das posições iniciais com ataques ao adversário.

O cético pode finalmente manter um argumento *Bootstrapping* contra a posição de Plantinga alegando que ela conduz à justificação muito fácil da racionalidade da escolha dogmática em casos de desacordo com o cético. Com efeito, se considerarmos que A e B estão em situação de paridade epistêmica S, caso A decida a seu favor com base na afirmação de que lhe parece que p , a sua decisão pode ser reproduzida nas situações de paridade epistêmica subsequentes S+i, e ao fim gerar a justificação para a disparidade epistêmica com base nesses casos. A objeção, no entanto, não é grave, uma vez que a decisão em S não é arbitrária, assim como as decisões subsequentes S+i. Esse não é um caso de *Bootstrapping* condenável que gera justificação a partir de escolha arbitrária.

Conclusão

Parece então que o argumento cético em relação ao caso do desacordo entre pares não é bem sucedido, pois a condicional cética entra em conflito com a racionalidade da ciência, é arbitrária ou incoerente, e o argumento do cético não tem a força e o alcance que ele espera que tivesse, uma vez que há um tipo de evidência que permitiria desequilibrar a balança epistêmica a favor de um lado da disputa em muitos dos casos problemáticos que realmente importam.

Mas a recusa do ceticismo é parcial. Parece-nos evidente que em alguns casos é altamente recomendável suspender o juízo, mas em outros, nem tanto. Não é necessária uma investigação a fim de ver o que esses casos têm em comum nem possível prescrever o uso da condicional cética numa lista de situações, mesmo que o agente cognitivo virtuoso saiba como aplicá-la quando convém.

Referências

BARNES, J. *The Tails of Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

FELDMAN, R. “Reasonable Religious Disagreement”. In: ANTONY, L. *Philosophers without Gods*. Oxford: Oxford University Press, p.194-214, 2007.

FELDMAN, R. & WARFIELD, T. (Eds.) *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FRANKEL, H. “The Continental Drift Theory”. In: CAPLAN, A. & ENGELHARDT, H. T. (Eds.) *Scientific Controversies*, Cambridge University Press, 1987.

JUNGES, A. “Desacordo Racional e Controvérsia Científica”. In: *Scientia Studia*. São Paulo, v.11, n.3, 2013, p.613-35.

PLANTINGA, A. “Pluralism: a defense of exclusivism”. In: QUINN, P. & MEEKER, K. (Eds.) *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, Oxford: Oxford University Press, p.172-193, 2000.

SEXTO EMPÍRICO. *Outlines of Scepticism*. Trad. de Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

E-mails: sergio_de@hotmail.com , luizhelveciosegundo@gmail.com

Recebido: 07/2018

Aprovado: 07/2019