



REVISTA
Peri

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

v. 16
n. 02
2024

DEPENDÊNCIA EPISTÊMICA,
40 ANOS DEPOIS

FLORIANÓPOLIS - SC
ISSN 2175-1811



EXPEDIENTE DESTA EDIÇÃO**Editora Gerente**

Prof. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges, Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Brasil

Editores – Ontologia

Felipe Ferreira Bertoni, mestrando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Leonardo da Silva, doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Arthur Dal Ponte Santana, doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Editoras – Ética e Filosofia Política

Victória Santos de Faria Veloso, mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Isabela Guimarães de Almeida Franzoi, mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Yasmin de Lima Muraski, mestranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Editora/es – Lógica e Epistemologia

Paola Cristina de Freitas Villa, doutoranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Caio Adriano Silvano, mestrando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Gustavo Henrique Damiani dos Santos, mestrando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Editores Convidados

Dr. José Leonardo Annunziato Ruivo, Universidade Estadual do Maranhão - UEMA e Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão - PPGFIL/UFMA, Brasil
Dra. Patrícia Ketzer, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS e Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão - PPGFIL/UFMA, Brasil
Dr. Felipe de Matos Müller, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Ana Stela Rossito Carneiro, doutoranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Conselho Editorial

Thor João de Sousa Veras, doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Felipe Moralles e Moraes, doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Carlos Bubols, doutorando em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Nailane Koloski, doutoranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Comitê Editorial

Dr. Adriano Naves de Brito, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, Brasil
Dr. Adriano Correia, Universidade Federal de Goiás - UFG, Brasil
Dr. Antonio Mariano N. Coelho, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Brasil
Dr. Cláudio Reichert do Nascimento, Universidade Federal do Oeste da Bahia - UFOB, Brasil
Dr. Eduardo Neves Filho, Universidade Federal de Pelotas - UFPEL, Brasil
Dra. Elizia Cristina Ferreira, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira - Unilab, Brasil
Dr. Evandro O. Brito, Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Brasil
Dr. Joel Thiago Klein, Universidade Federal do Paraná - UFPR, Brasil
Dra. Rejane Schaefer Kalsing, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Brasil

Indexadores

Latindex <http://www.latindex.unam.mx/buscador/ficRev.html?opcion=1&folio=24815>
DOAJ - Directory of Open Access Journals <http://www.doaj.org/>
Periódicos CAPES <http://www.periodicos.capes.gov.br/>
InfoBase Index <http://www.infobaseindex.com/>
Diadorim <http://diadorim.ibict.br/handle/1/905>
Google Acadêmico <https://scholar.google.com.br/>

Direitos autorais da imagem de capa:

Imagem gerada por DALL·E 3 em 31/12/2024

EDITORIAL

Em 1985, John Hardwig publicou o artigo *Epistemic Dependence*. Ali, ele argumenta que a expansão do conhecimento humano está intimamente relacionada a dinâmicas de confiança nos outros, marcando o que poderíamos rotular de “era da dependência epistêmica” (ainda que Hardwig não utilize tal expressão). Tal era, contudo, exigiria uma revolução na epistemologia, tradicionalmente marcada por um individualismo excessivo, de herança moderna. Dessa forma, o trabalho de Hardwig inaugura, por um lado, uma investigação epistemológica sobre o fenômeno comum, mas surpreendentemente negligenciado, de confiarmos no testemunho de outras pessoas, e, ao mesmo tempo em que, coloca em evidência a necessidade de um tratamento epistemológico sobre as dinâmicas de confiança em autoridades.

Quarenta anos após tal artigo seminal, a Epistemologia Social tornou-se um campo bem delineado, investigando ambos os fenômenos de maneira sistemática e ampla, o que pode ser contemplado com os artigos que compõem o dossiê. Os três primeiros trabalhos exploram conceitos centrais da própria ideia de dependência epistêmica, como a crítica ao individualismo, e o problema da recepção do testemunho especializado por novatos.

Abrindo o número temos o artigo “Confiança nos outros e diálogo”, de Waldomiro J. Silva Filho. O autor se apropria tanto da crítica de Hardwig ao individualismo epistemológico quanto do conceito de diálogo entre iguais para explorar, para além das relações testemunhais, a ideia de diálogo cooperativo e seu valor epistemológico.

No artigo “Desacordo e deferência à especialistas: independência ou números qualificados?”, Eduardo Alves e Vinícius Posselt partem do problema: frente a um desacordo entre especialistas, sob quais condições um novato está justificado em adotar a posição majoritária? Desse problema mais geral os autores exploram o princípio da independência da crença, a ideia de que crenças que já foram avaliadas não devem desempenhar papel epistemológico em um desacordo. E concluem defendendo a distinção em graus de dependência epistêmica (completa ou incompleta, autônoma ou não autônoma).

No artigo “Epistemic Authorities, Preemption and Predatory Behavior”, Augusto Kern Hexsel retoma a tese da preempção, que diz que um novato deve sempre deferir a um testemunho especializado. O autor defende a tese de diversas objeções, principalmente contra a das autoridades predatórias: situação onde autoridades epistêmicas se utilizam da sua posição privilegiada para produzir danos.

Os artigos “Autoridade epistêmica e expert: um contraste”, de Vinícius Schoenell dos Santos, e “Outlines for a metatheory of expertise from the veritistic approach and its main problems”, de João Batista Ferreira Filho discutem a natureza da expertise. O primeiro contrasta as noções de autoridade e expertise, defendendo que há uma distinção entre ambas e como tal distinção impacta na recepção do testemunho autoritativo ou especializado por leigos. O segundo discute criticamente a noção de expertise defendida por Alvin Goldman, notadamente centrada noção veritista. O autor aponta diversos problemas na definição de Goldman, assim como levanta dificuldades para teorias gerais sobre o que é um expert.

Os artigos “Open-mindedness and Epistemic Dependence” de Marcelo Cabral, e “Limites da autonomia epistêmica: a crítica de Linda Zagzebski ao egoísmo epistêmico”, de Ian Salles Botti, relacionam a conversa sobre dependência epistêmica com a epistemologia das virtudes. No primeiro artigo Marcelo Cabral argumenta contra a ideia de que o dogmatismo deixaria agentes epistêmicos melhor posicionados para formar crenças em áreas especializadas. No segundo, Ian Salles Botti discute as noções de autonomia e egoísmo epistêmicos, discutindo o papel da humildade intelectual para o desenvolvimento da autonomia.

Os últimos artigos do dossiê trabalham em uma perspectiva aplicada dos conceitos de dependência, autonomia e expertise. No artigo “Devemos educar para a autonomia? A virtude da autonomia intelectual e o problema da dependência epistêmica”, de Marília Giammarco Polli, a autora defende que a noção de autonomia é melhor compreendida a partir da epistemologia das virtudes, e aponta como tal concepção pode ampliar nosso entendimento sobre a autonomia enquanto finalidade educacional. No artigo “Natureza da especialização e dependência epistêmica no ensino de história: um caso de epistemologia social aplicada”, de Muriel Custódio dos Passos, o autor discute a natureza da expertise e como aplicar tal conceito no contexto do ensino de história. No artigo “Expertise filosófica como expertise em intuir”, Vinícius Rodrigues defende que há expertise filosófica e que essa pode ser compreendida como a expertise em intuir, e conclui apontando que tal defesa auxilia a explicar o progresso na filosofia.

Por fim, registramos nosso agradecimento aos colaboradores e colaboradoras, assim como à equipe editorial da Revista *Peri*, por possibilitarem a publicação deste número.

CONFIANÇA NOS OUTROS E DIÁLOGO¹

TRUSTING OTHERS AND DIALOGUE

Waldomiro J. Silva Filho²

“My view is that *we* can be rational, but you cannot and I cannot.”
John Hardwig, 1973.

Resumo: Neste artigo, examino a defesa de Hardwig da dependência epistêmica e da confiança, concordando com sua crítica ao individualismo epistemológico e sua proposta de reformular nossa concepção de crenças justificadas e indivíduos racionais. Também apoio sua visão de que determinado conhecimento pertence a uma comunidade humana e não a um agente epistêmico individual. No entanto, amplio as implicações de sua defesa da confiança, inerente à noção de dependência epistêmica. Argumento que a confiança deve ser explorada além das relações testemunhais e dos exemplos limitados ao conhecimento científico. De acordo com as próprias intuições de Hardwig, o conhecimento não é apenas algo que compartilhamos, transmitimos ou recebemos; ele pode ser resultado de uma *agência conjunta*. O exemplo mais claro dessa agência conjunta é encontrado no diálogo ou na conversa. Além disso, o conhecimento compartilhado tem um valor epistêmico que ultrapassa o acúmulo de informações individuais. Em um diálogo genuíno, os participantes disputam perspectivas e revisam suas crenças, o que resulta em um conhecimento mais robusto e bem fundamentado, essencial para abordar questões complexas em que as perspectivas individuais podem ser insuficientes. Para me aprofundar, exploro a noção de “diálogo entre iguais” de Hardwig (1971) no contexto de problemas morais. A aplicação desse conceito a questões epistemológicas oferece uma estrutura valiosa para entender como os agentes epistêmicos podem chegar coletivamente ao conhecimento e resolver desacordos. Proponho que o conhecimento obtido por meio do diálogo cooperativo não apenas complementa, mas também transcende as limitações do conhecimento individual, afirmando que a confiança e a dependência epistêmica são cruciais tanto para a transmissão do conhecimento quanto para sua criação e manutenção colaborativas em uma comunidade epistêmica.

Palavras-chave: dependência epistêmica, confiança, diálogo-conversação

¹ Este texto é um dos produtos da pesquisa “Conversa e Investigação: Uma Epistemologia Não-Reducionista da Conversação” (Bolsa CNPq-PQ, proc. no. 308967/2022-4). Agradeço a Leonardo Ruivo pelo incentivo e pelo vasto material bibliográfico sobre “dependência epistêmica” que ele me fez ter acesso. Isso teve um grande impacto na minha pesquisa atual, abrindo um novo horizonte de temas de investigação. É uma norma que também na filosofia, assim como na ciência, *dependemos* da colaboração de colegas. Eu agradeço as correções e sugestões do parecerista anônimo; seus comentários e críticas contribuíram de modo decisivo para esclarecer pontos e melhorar o argumento.

² Professor Titular de Filosofia da Universidade Federal da Bahia e Pesquisador do CNPq (Produtividade em Pesquisa), realizou estágio como “visiting scholar” no Department of Linguistics and Philosophy do MIT (Cambridge, Mass., Estados Unidos) no biênio 2015-2016 com bolsa do Programa Estágio Sênior no Exterior da CAPES; foi “Visiting Professor” na Universität zu Köln (Colônia, Alemanha) entre 2017-2018. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (1989), com Pós-doutorado no Departamento de Filosofia da Harvard University (Cambridge, Mass., Estados Unidos) em 2009-2010 e na Purdue University (Indiana, Estados Unidos) em 2002-2003. E-mail: waldojsf@ufba.br.

Abstract: *In this article, I examine Hardwig's defense of epistemic dependence and trust, agreeing with his critique of epistemological individualism and his proposal to reformulate our conception of justified beliefs and rational individuals. I also support his view that certain knowledge belongs to a human community and not to an individual epistemic agent. However, I extend the implications of his defense of trust, which is inherent in the notion of epistemic dependence. I argue that trust should be explored beyond testimonial relationships and examples limited to scientific knowledge. According to Hardwig's own intuitions, knowledge is not just something we share, transmit or receive; it can be the result of joint agency. The clearest example of this joint agency is found in dialog or conversation. Moreover, shared knowledge has an epistemic value that goes beyond the accumulation of individual information. In a genuine dialog, participants dispute perspectives and revise their beliefs, which results in more robust and well-founded knowledge, essential for addressing complex issues where individual perspectives may be insufficient. To delve deeper, I explore Hardwig's (1971) notion of "dialog among equals" in the context of moral problems. Applying this concept to epistemological issues offers a valuable framework for understanding how epistemic agents can collectively arrive at knowledge and resolve disagreements. I propose that knowledge obtained through cooperative dialog not only complements but also transcends the limitations of individual knowledge, asserting that epistemic trust and dependence are crucial both for the transmission of knowledge and for its collaborative creation and maintenance in an epistemic community.*

Keywords: epistemic dependence, trust, dialog-conversation

Neste artigo eu discutirei como uma noção de “confiança” (*trust*) presente em John Hardwig (1985; 1991) pode contribuir para motivarmos um campo da epistemologia social até então negligenciado, qual seja, a epistemologia da conversação. Hardwig (1985) introduz o conceito de “epistemic dependence” para abordar as situações nas quais as pessoas precisam *confiar* nas crenças e juízos de outras pessoas para formar seu próprio conhecimento. Ele enfatiza que a dependência epistêmica é inevitável em muitos contextos, especialmente em áreas complexas do conhecimento onde é muito difícil para um único indivíduo dominar todas as informações pertinentes: “o intelecto é muito pequeno e a vida, muito curta” (Hardwig, 1985, p. 335).

Hardwig (1985) argumenta que, na ausência de “evidências” acessíveis à pessoa, o apelo a uma “autoridade intelectual” pode ser uma fonte para acreditar e conhecer. Aqui dois pontos são relevantes. Em primeiro lugar, uma pessoa pode ter boas razões para acreditar na verdade de uma proposição se tiver boas razões para acreditar que outros têm boas razões para acreditar na *crença de que p* (Hardwig, 1985, p. 336-337). Do mesmo modo, se consideramos que uma pessoa leiga em uma área de conhecimento é epistemicamente inferior a um especialista (alguém que, naquela área, possui expertise), é correto concluir que a racionalidade às vezes exige que essa pessoa precise se *abster* de confiar em seu próprio julgamento e, conseqüentemente, deixar de pensar por si (Hardwig, 1985, p. 337). Com isso, Hardwig, de um só golpe, propõe uma crítica ao “individualismo epistêmico” e sugere um novo programa para a epistemologia baseada no princípio de que “nossa racionalidade se baseia na confiança” nos outros (Hardwig, 1985, p. 349).

Neste artigo eu aceito a crítica de Hardwig ao individualismo epistemológico, sua proposta de reformular a concepção sobre o que significa ter crenças justificadas e sobre o que são pessoas racionais; eu também aceito a sua ideia de que existem conteúdos que são conhecidos por uma comunidade humana, mas não por um agente epistêmico individual. Porém, eu procuro tirar novas conseqüências da sua defesa da noção de confiança implicada na sua defesa da dependência epistêmica: para mim, é necessário explorar a confiança para além de uma relação de testemunho (quando um agente epistêmico transmite conhecimento para uma audiência) e dos seus exemplos circunscritos ao conhecimento científico. Na minha opinião, seguindo as próprias intuições de Hardwig, o conhecimento é algo que nós não apenas podemos *compartilhar* com outras pessoas, que podemos *transmitir para os* ou *receber dos* outros; nós também podemos *alcançar* o conhecimento juntos com os outros. O melhor exemplo de como podemos *alcançar* o conhecimento juntos com os outros é o diálogo ou conversação em situações de desacordo epistêmico. Para tanto, eu explorarei uma noção de “diálogo” desenvolvido pelo próprio Hardwig (1971) no contexto de problemas morais.

O artigo está organizado em quatro seções. Na primeira, discuto algumas das motivações que tornaram o tema da confiança relevante para a epistemologia. Na segunda seção, apresento a noção de confiança em Hardwig (1985; 1991) e o apelo à *autoridade* e *expertise* em relação ao conhecimento científico. Na terceira seção, eu abordo o tema do “diálogo”, tal como aparece em Hardwig (1973), e estabeleço uma conexão com o tema da confiança epistêmica. Por fim, na quarta seção eu defendo que o conhecimento é um bem epistêmico que podemos *alcançar* junto com outras pessoas e um dos meios para isso é o diálogo ou conversação. A quinta seção é dedicada a uma breve conclusão.

I.

É muito conhecida a afirmação de G.E.M. Anscombe (1979, p. 1) de que “[a]creditar em alguém não é apenas um tópico negligenciado na discussão filosófica; parece ser desconhecido”. John Hardwig e vários outros filósofos, sobretudo epistemólogos, mudaram radicalmente esse cenário (Faulkner e Simpson, 2017; Simon, 2020). Entre os epistemólogos, a Epistemologia Social tem como um dos seus principais programas de investigação o tema do testemunho como fonte de conhecimento (Fricker, 1987; Coady, 1992), o que, por sua vez, estimula a reflexão sobre a importância e natureza da confiança epistêmica.

O problema da confiança, de fato, é uma questão central para a Epistemologia do Testemunho porque aborda como as pessoas adquirem conhecimento através daquilo que as outras pessoas lhes dizem, uma prática fundamental na vida cotidiana e no avanço científico. O pressuposto é perfeitamente intuitivo porque é fácil reconhecer que, ao lado da percepção, inferência e memória, grande parte do nosso conhecimento sobre o mundo vem da palavra de outras pessoas. O grande desafio da epistemologia seria entender como as crenças adquiridas através do testemunho podem ser justificadas e quais são os riscos e ameaças céticos presentes nesse meio de aquisição de bens epistêmicos. Se dependemos de informações que nós não podemos verificar pessoalmente, é de se supor que precisamos de critérios para avaliar a confiabilidade da palavra dos outros (Baier, 1986; Baker, 1987; Zagzebski, 2014; McMiler, 2017).

Uma questão prévia sobre confiança é: “Eu devo confiar?”. Os danos da desconfiança equivocada são tanto morais quanto epistêmicos e incluem destituir as outras pessoas da sua condição de portadores da capacidade de ter a verdade ou de ter a intenção de falar a verdade. Além do fato de que essa desconfiança possa carregar preconceitos de diferentes matizes ideológicas. O

principal dano é que a pessoa que não confia fica privada do conhecimento por meio de testemunho (D'Cruz, 2019; Fricker, 2007).

A epistemologia da confiança em geral, e não especificamente da confiança no testemunho (Baker 1987; Wanderer e Townsend, 2013), procura precisamente responder essa pergunta. Judith Baker (1987) explora a relação entre confiança e comportamento racional, argumentando que a confiança pode ser vista tanto como um ato racional quanto irracional. Pode ser uma resposta racional quando facilita interações sociais significativas e apoia empreendimentos cooperativos de longo prazo. Wanderer e Townsend (2013), exploram a mesma tensão acerca da dúvida sobre se é racional confiar nos outros. Para eles, a confiança pode ser racional se baseada em justificativas adequadas e na confiabilidade do interlocutor. Isso reflete a importância de um equilíbrio entre crenças e evidências na formação de confiança racional.

Annette Baier (1986), explora as complexidades e implicações filosóficas da confiança nas relações humanas e sociais, sobretudo em temas morais. Segundo ela (Baier, 1986, p. 234), a confiança é onipresente e diversificada, sendo demonstrada tanto com pessoas próximas quanto com estranhos e até mesmo adversários. Baier argumenta que a confiança é uma virtude essencial para a coesão social e para o funcionamento eficaz de diversas instituições

Baier (1986, p. 235) diferencia *confiança adequada* (*proper trust*) da simples *dependência* (em inglês “*reliance*”), destacando que a confiança adequada implica uma crença na integridade e competência da outra parte, enquanto “*reliance*”, pode existir sem essa crença. Nesses termos, confiança adequada envolve a transparência, a reciprocidade e a demonstração de boa vontade. Ela, porém, destaca que confiança implica um elevado risco assumido pela audiência em razão da sua natural vulnerabilidade a abusos e à possibilidade de traição (pois fica à mercê da boa-fé da outra pessoa). A confiança e a autoconsciência da confiança requer também consciência do risco em confiar. Para Linda Zagzebski (2014, p. 269) a confiança, “em sua forma prática, é uma atitude oposta à suspeita. Em sua forma epistêmica, é uma atitude oposta à dúvida”. Para ela, essas duas formas expressam “uma postura de aceitação da vulnerabilidade”.

Baier (1986, pp. 253-260) propõe um “teste moral” para examinar a validade das relações de confiança como uma extensão da moralidade contratualista, especialmente das suposições que limitam os contratos válidos à interdição de fraude, traição ou coação. Esse teste exige que as relações de confiança sejam capazes de resistir a uma análise consciente e crítica por ambas as partes envolvidas.

O teste moral de tais relações de confiança (...) é que elas sejam capazes de sobreviver ao conhecimento, por cada parte da relação, daquilo em que a outra parte confia para garantir sua contínua confiabilidade ou

fidedignidade. Esse teste eleva a um lugar especial uma forma de confiança, a saber, confiar nos outros com conhecimento do que há neles que nos permite confiar neles como confiamos, ou esperar que sejam confiáveis. (Baier, 1986, p. 259).

Cada parte (a pessoa que confia e a que é portadora da confiança) deve estar ciente e refletir acerca das razões sobre as quais a confiança se sustenta para garantir a persistente confiabilidade. Ao aplicar esse critério, Baier defende uma forma *forte e contratualista* de confiança que se baseia em uma compreensão clara e consciente das qualidades que tornam os outros merecedores de confiança de forma consistente. Esse tipo de confiança não é cega ou ingênua, mas informada e deliberada, refletindo um profundo reconhecimento das razões e atributos que sustentam a confiabilidade mútua.

Benjamin McMyler (2017, p. 109) também apresenta um argumento segundo o qual a confiança deve ser distinta de uma simples dependência, mesmo que ambas envolvam essencialmente a boa-fé em algo ou alguém. Ele considera alguns exemplos cotidianos que ilustram a confiança: deixar um diário fechado sobre a mesa, sabendo que o parceiro o verá; aceitar o diagnóstico do mecânico sem buscar uma segunda opinião; fechar um negócio com um aperto de mãos; seguir as instruções de um estranho; ou comprar um item que será entregue posteriormente. Esses são exemplos claros de confiança. Para ele, a diferença crucial é que, enquanto a *dependência* pode ser involuntária ou imposta, a *confiança*, implica necessariamente a disposição de uma parte em confiar que a outra agirá de determinadas maneiras. Essa disposição requer uma visão positiva sobre a outra pessoa e suas motivações.

Em outro lugar, McMyler (2011, p. 77-112) trata desse tema no cenário da epistemologia contemporânea, especialmente da Epistemologia do Testemunho. Segundo ele, o debate acerca da dependência epistêmica pode compreender os casos em que adquirir uma crença justificada e conhecimento baseados no testemunho envolve diferentes modelos de dependência. Ele destaca três modelos (McMyler, 2011, p. 77-78): “modelo evidencial” (ME), “modelo de herança” (MH) e “modelo de segunda pessoa” (MSP):

(ME): Quando uma audiência obtém conhecimento ou crença justificada por meio do testemunho de um falante, ela depende epistemicamente do falante para fornecer as evidências. Ao testemunhar que algo é verdadeiro, o falante oferece ao público uma evidência significativa que sustenta essa verdade.

(MH): Quando uma audiência adquire conhecimento ou crença justificada com base no testemunho de um falante, ela é epistemicamente dependente do falante por expressar uma crença cuja justificativa pode ser herdada pelo ouvinte. O falante, ao testemunhar a verdade de algo, transmite a justificativa que possui para sua própria crença, e a crença do ouvinte é justificada pela justificativa herdada da crença do falante.

(MSP): Quando uma audiência adquire conhecimento ou crença justificada com base no testemunho de um falante, ela é epistemicamente dependente do falante porque foi estabelecido um tipo de relacionamento entre a segunda-pessoa o público. Ao testemunhar a verdade de algo, o falante assume

uma responsabilidade epistêmica específica em relação ao público, e é essa assunção de responsabilidade que justifica a crença do público baseada no testemunho do falante.

Esses modelos divergem quanto à justificativa final ou à base metafísica da crença de uma audiência: se esta justificativa provém de um tipo específico de *evento* (um ato de alguém que serve como evidência de um fato), de um tipo específico de *estado* (uma crença de alguém cuja justificativa pode ser transmitida) ou de uma *pessoa* (um falante que mantém um tipo específico de relação com o público) (McMyler, 2011, p. 79).

De qualquer modo, está estabelecido na literatura que para muitos filósofos nossas vidas como agentes epistêmicos não podem estar dissociadas da onipresente influência do que os outros nos dizem sobre *o que é o caso* e do modo como nós outorgamos confiança a eles e àquilo que eles nos dizem.

II.

Em Hardwig (1985) a relação entre dependência e confiança é orgânica. A dependência epistêmica diria respeito a um fato comum na experiência cognitiva, quando pessoas que não têm acesso a evidências para a verdade de uma proposição ou não têm recursos para verificar informações confiam em outras pessoas para adquirir conhecimento. A confiança estaria relacionada ao ato de conferir aos outros *autoridade epistêmica* e *expertise*; o conhecimento individual frequentemente depende da autoridade intelectual e da expertise de outras pessoas. Para ele (Hardwig, 1985, p. 339, 345-346), em muitas áreas da vida cognitiva, os indivíduos não têm como ter acesso às *evidências*³ que tornam uma proposição verdadeira devido à complexidade e à especialização do assunto e, por isso, não podem verificar as informações de forma independente e autônoma. Nesses casos, é necessário apelar para o testemunho de outras pessoas e lhes outorgar *autoridade epistêmica* baseada na confiança e na credibilidade.

Este é o modo como Hardwig (1985, p. 336-337) apresenta o problema:

Suponha que a pessoa *A* tenha boas razões – evidências – para acreditar que *p*, mas uma segunda pessoa, *B*, não tenha. *Nesse* sentido, *B* não tem (ou tem razões insuficientes para) acreditar que *p*. No entanto, suponha também que *B* tenha boas razões para acreditar que *A* tem boas razões para acreditar que *p*. *B*, então, *ipso facto*, tem boas razões para acreditar que *p*? Se sim, a crença de *B* está epistemicamente fundamentada em um apelo à autoridade de *A* e à crença de *A*. E, se aceitarmos isso, seremos capazes de explicar como a crença de *B* pode ser mais do que mera crença; como ela pode, de fato, ser uma crença racional; e como *B* pode ser racional em sua crença que *p*. E nossos problemas estarão resolvidos... ou apenas começando.

³ É importante ressaltar que o termo “evidência” usado aqui tem um valor epistemológico menor do que o termo usado na linguagem cotidiana em português. Não significa “aquilo sobre o qual não repousa qualquer dúvida”, mas apenas “boas razões para acreditar”.

Para ser mais preciso, Hardwig (1985, p. 344) é ainda mais radical: *B* pode ter boas razões ou ter conhecimento que *p* sem ter razões e evidências de que *p* baseadas nas próprias competências e performances pessoais. Em muitos casos, para acreditar e para conhecer, a pessoa acredita no que o outro acredita. A autoridade epistêmica se refere à confiança na competência e na integridade daqueles que fornecem informações sobre aquilo que a pessoa não dispõe de *evidências*.

No geral, Hardwig apresenta um argumento forte. Para ele, os sujeitos do conhecimento (*knowers*) não são independentes e autossuficientes porque muito (talvez a maior parte) do que afirmam conhecer depende de informações e descobertas fornecidas pelos outros. Ele enfatiza (Hardwig, 1985, p. 348-349) que a confiabilidade do conhecimento geralmente depende mais da confiabilidade das fontes do que da evidência empírica direta da verificação pessoal e da argumentação lógica.

Com isso, Hardwig desafia o princípio de *autonomia epistêmica*, a ideia de que indivíduos devem ser autossuficientes na formação de suas crenças.

A (...) conclusão pode ser a mais palatável do ponto de vista epistemológico, pois nos permite salvar a antiga e importante ideia de que conhecer uma proposição requer a compreensão da proposição e a apresentação das evidências relevantes para sua verdade. Mas não será muito confortável para aqueles que gostam de paisagens desérticas, autonomia intelectual ou individualismo epistêmico, pois prejudica o individualismo metodológico que está implícito na maior parte da epistemologia. Acredito que ele também seja profundamente perturbador porque revela até que ponto nossa racionalidade se baseia na confiança (...). (Hardwig, 1985, p. 349).

O individualismo epistêmico, que defende a autonomia intelectual de um agente epistêmico ao utilizar apenas suas próprias capacidades intelectuais para conhecer, seria inatingível⁴. A dependência exclusivamente das próprias capacidades pode levar a uma visão limitada e parcial da realidade, uma vez que ninguém possui todas as ferramentas ou perspectivas necessárias para compreender plenamente a complexidade do mundo e ponderar sobre todas as informações relevantes.

⁴ Aqui estão presentes dois conceitos próximos, porém distintos: *autonomia intelectual* e *individualismo epistêmico*. Considerando o que se discute em epistemologia do testemunho, é possível termos um individualismo epistêmico fraco combinado com alguma dependência epistêmica, resultando no que se comumente defende enquanto reducionismo quanto à justificação do testemunho. O mesmo pode ser dito da autonomia intelectual. Ela pode ser muito forte, o que conduzirá a um individualismo forte, também, mas podemos ter um individualismo fraco com uma autonomia forte. Basta observar que o individualismo fraco preconiza que a justificação sobrevem aos elementos internos ao agente epistêmico, ainda que derrotadores possam advir de elementos que se encontram externos ao agente. Mesmo assim, a autonomia exigida do agente pode ser forte, indicando que o agente deve apenas se basear em si próprio para obter informação a respeito do mundo. Ao mesmo tempo, a pessoa pode ser moderada em sua autonomia intelectual, admitindo que parte de suas crenças sejam moldadas pelo que outras pessoas dizem e ainda assim manter um individualismo epistemológico forte, onde, ao final, o que vale para que a justificação sobrevenha seja apenas aquilo a que ela tem acesso cognitivo. Sobre esses pontos, D. Pritchard e J. Kallestrup (2012), L. Zagzebski (2012, p. 229-254) e McKenna (2023, p. 87-104). Agradeço o parecerista anônimo que me alertou para esse problema. Aqui me utilizo das suas observações.

Além disso, a colaboração com outros agentes epistêmicos permitem a correção de vieses individuais e o fortalecimento das justificativas para nossas crenças. Portanto, a concepção de que o conhecimento pode ser adquirido de forma completamente autônoma é não apenas impraticável, mas também contraproducente para o avanço do entendimento humano.

É importante destacar que John Hardwig trata da dependência epistêmica em dois cenários, a relação do leigo com o especialista e o trabalho em comunidades epistêmicas onde a colaboração e o intercâmbio de informações entre os seus membros são a regra. Vamos nos concentrar nesse segundo caso: a confiabilidade dos membros das comunidades epistêmicas “é o fundamento último de grande parte do nosso conhecimento” (Hardwig, 1991, p. 694). Hardwig parte do princípio de que a ciência é, por natureza, uma atividade epistêmica coletiva. Além disso, essa é uma área marcada pelo severo escrutínio das fontes e informações. Na prática científica ou na difusão do conhecimento científico é comum que se faça uma avaliação da competência do informante, a consistência das informações com outras fontes confiáveis e a presença de incentivos para a veracidade.

Hardwig (1991, p. 694) escreve:

Penso que o meu argumento é aplicável a muitas áreas do conhecimento. No entanto, tomarei a ciência e a matemática como paradigmas, uma vez que foram elas que forneceram os principais modelos de conhecimento para a epistemologia ocidental nos últimos 350 anos. Tentarei mostrar como e porque é que a confiança é essencial para os cientistas e matemáticos, e parto do princípio de que, se conseguir demonstrá-lo, a maioria dos epistemólogos concordará que temos de criar espaço para a confiança nas nossas epistemologias.

Na atividade científica, os agentes epistêmicos dependem do trabalho e das descobertas de seus colegas: “A especialização e o trabalho em equipe [*teamwork*] são, assim, características incontornáveis de grande parte da aquisição moderna de conhecimentos” (Hardwig, 1991, p. 696). Eu destaco esse ponto porque essa característica leva à introdução de um elemento *ético* nas performances epistêmicas: a confiança se baseia em um juízo sobre a honestidade, competência e integridade dos outros pesquisadores como algo crucial para o trabalho cotidiano e para progresso científico.

Sem confiança, a colaboração científica seria inviável e o avanço do conhecimento, impossível. A troca de testemunhos entre cientistas ou matemáticos permite integrar dados parciais produzidos por diversos pesquisadores, criando uma base sólida para justificar conclusões. Essa colaboração transforma investigadores individuais em uma equipe capaz de alcançar uma justificativa que seria inacessível a um membro isolado (Hardwig, 1991, p. 697).

Como vimos na primeira seção deste artigo, um tema recorrente nos trabalhos sobre confiança diz respeito à possibilidade da atitude de confiar epistemicamente em outra pessoa seja apenas um ato de “credulidade” (*gullibility*) (Friker, 1994) ou à possibilidade do abuso da confiança (Hardwig, 1991, p. 702). Por isso, parece ser fundamental estabelecer e manter alguma norma para garantir a credibilidade e a confiabilidade das dos agentes e das informações. Isso significa que o caráter e a integridade das pessoas que fornecem o conhecimento são cruciais para sua credibilidade. Portanto, a racionalidade de muitas de nossas crenças é influenciada não apenas por nossas próprias virtudes epistêmicas, mas também pela conduta ética dos outros.

A confiança de *B* em *A* depende dos traços de caráter de *A*, que inclui sua competência, sua capacidade de realizar um trabalho consciente e autocrítico. Esses aspectos geralmente requerem hábitos de autodisciplina e persistência. Para que *B* acredite que o testemunho de *A* fornece boas razões para ele mesmo acreditar em *p*, *B* deve confiar em *A*. Além disso, nos termos de Hardwig (1991, p. 700), *A* deve ser realmente digno de confiança para que seu testemunho dê boas razões a *B* para acreditar-conhecer em *p*. Em equipes científicas, a *confiança mútua* é essencial para que o resultado do trabalho esteja uma crença justificada. Se o agente epistêmico *A* não acredita, ele mesmo, no que ele mesmo diz para *B*, ainda que *A* conheça que *p*, isso não oferece ao agente epistêmico *B* boas razões para conhecer que *p*. As boas razões de *B* dependem não apenas do fato de que a crença de *A* ser verdadeira, mas que *A* acredite que *p* e o expresse isso honestamente.

III.

A guinada na epistemologia proposta por Hardwig está assentada na ideia de que as relações de confiança são o cimento da vida cognitiva dos indivíduos em uma comunidade epistêmica. Porém, essa guinada está incompleta porque ele negligenciou um dos meios mais importantes para a aquisição, formação e transmissão do conhecimento: a conversação ou diálogo.

Como vimos, dois pontos se destacam na estratégia de defesa de Hardwig da dependência epistêmica: (a) uma parte do seu argumento geral trata especificamente da relação entre uma audiência leiga e um falante especialista a quem se outorga confiança e; (b) a outra parte da argumentação é dedicada às interações internas entre membros de uma comunidade de especialistas – cientistas e matemáticos. O seu argumento se concentra nessas duas situações: uma relação assimétrica (audiência/falante) ou uma relação entre equipes de trabalho.

Hardwig (1991, p. 707) reconhece, porém, que a confiança no âmbito da atividade científica não é diferente de outras atividades cooperativas. Se há “confiabilidade do testemunho científico” é

porque temos a capacidade de confiar nos testemunhos dos outros como uma condição da nossa cognição humana. A confiança na ciência é um caso da ampla necessidade humana de cooperação.

Este é o ponto que eu gostaria de dar um passo para além da defesa de Hardwig na dependência epistêmica nos contextos descritos acima. Na minha opinião, é possível pensar o valor da confiança epistêmica para além da relação audiência-falante e do trabalho circunscrito a equipes especializadas.

Em Hardwig (1985, p. 342), há uma distinção entre a “conversação” de um leigo com um especialista e a “conversação entre iguais” (que não são, necessariamente, pares epistêmicos). Ele escreve (Hardwig, 1985, p. 342):

O leigo pode, em outras palavras, propor críticas e alternativas, mas racionalmente deve permitir que o especialista as elimine, pois em uma conversa com um especialista (em oposição a um diálogo entre iguais), o tribunal final de apelação racional pertence somente a uma das partes, em virtude da maior competência e comprometimento dessa parte com a investigação do assunto relevante.

Neste trecho ele introduz uma nota de rodapé onde diz que havia abordado “a lógica do diálogo entre supostos iguais epistêmicos na área do raciocínio moral” no seu artigo “The Achievement of Moral Rationality” (Hardwig, 1973, p. 171-185). A conversação entre iguais ou diálogo traça um espaço epistêmico mais amplo do que o espaço do testemunho e do trabalho de equipes epistêmicas, porém, Hardwig explora esse assunto apenas no horizonte de temas morais. Eu acredito, porém, que aquilo que ele escreve sobre “problemas morais” (sobretudo o tema do carácter da racionalidade de um indivíduo) se aplica igualmente a “problemas epistêmicos” (sobre o que torna uma crença ou uma pessoa portadora de conhecimento em contextos sociais).

A tese defendida por Hardwig (1973, p. 171) é que

... o tribunal final do apelo racional em questões morais nunca está localizado dentro dos limites das consciências individuais e, conseqüentemente, qualquer conquista da racionalidade moral ou do conhecimento de como viver inclui necessariamente um empreendimento público e cooperativo. O necessário encontro de várias pessoas para a obtenção de um relato racional do que se deve fazer eu chamo de “diálogo”. (...) o diálogo é de fato essencial para a racionalidade moral.

A racionalidade moral seria um processo que envolve muitos elementos e ultrapassa a aplicação de regras estritamente lógicas e do exercício individual e solipsista da razão. A racionalidade envolveria a consideração de contextos específicos, a reflexão sobre os valores e princípios subjacentes, mas, principalmente, a capacidade de integrar perspectivas morais (ainda que) conflitantes na interação com outras pessoas.

Opondo-se à concepção de que posse ou conquista da racionalidade é individual e de que as pessoas são, no ponto de partida “basicamente iguais em termos de racionalidade”, Hardwig (1973, p. 192) sustenta que a racionalidade é uma conquista coletiva. É porque as pessoas são heterogêneas

e diferem em suas crenças individuais que a racionalidade é o meio que nos permite viver juntos. Como afirmam Mercier e Sperber (2017, p. 7), apesar de frequentemente ser considerada um método superior para o pensamento autônomo, a razão é predominantemente uma ferramenta utilizada em nossas interações sociais. Geramos justificativas para nossos pensamentos e ações com o intuito de explicá-los aos outros e para construir argumentos que os convençam a adotar nossas sugestões. Além disso, aplicamos a razão também para avaliar as justificativas que os outros apresentam para nos convencer da verdade das suas crenças. É uma via de mão e contramão.

As diferenças de partida entre os indivíduos não são algo que deve ser evitado, pois é um ingrediente essencial da vida humana. O melhor exemplo da prática efetiva da racionalidade é precisamente a capacidade dos “desiguais” ingressarem na dinâmica de um diálogo a partir dos seus desacordos. Hardwig (1973, p. 182) escreve de modo lapidar:

O diálogo sempre começa com desacordos e, quando bem-sucedido, termina com pelo menos alguma medida de concordância. *Sem uma área de desacordos entre nós e os outros, nenhum diálogo pode surgir. Se duas pessoas tivessem pontos de vista completamente semelhantes, nenhuma delas serviria como pedra de toque para a outra*; as tentativas de comparar as crenças de uma com as da outra seriam como comprar um segundo exemplar de um jornal para confirmar a reportagem do primeiro. Há também semelhanças e unidades de opinião que antecedem a investigação mútua. Esse tipo de acordo não é a pedra de toque da racionalidade, mas sua antítese. As deficiências do acordo sem diálogo são atestadas por nossa rejeição de apelos ao consenso como evidência racional da verdade das afirmações. (Hardwig, 1973, p. 182, *itálicos meus*).

O diálogo, diferentemente dos métodos de persuasão, é um meio cooperativo de buscar a verdade e não pode ser confundido com o ato de simplesmente alcançar um consenso entre pessoas. No diálogo, o acordo (se esse for o caso) emerge de uma troca genuína de ideias a partir de desacordos legítimos, enquanto nos discursos, a relação falante-audiência é predominantemente unilateral, onde um indivíduo transmite e o outro recebe crenças. De modo geral, este tipo de comunicação unidirecional, onde o objetivo é predeterminado, não permite a revisão das ideias iniciais.⁵

Diálogos ou conversações são inerentemente abertos, pois uma investigação verdadeira deve começar sem conclusões preestabelecidas. A participação ativa e diversificada dos envolvidos, cada um contribuindo com diferentes perspectivas, resulta em conclusões que não poderiam ser previstas desde o início, enriquecendo assim o processo de busca pela verdade (Hardwig, 1973, p. 183).

Na sua epistemologia e ética da conversação, Hardwig levanta três questões:

(a) Os participantes de uma conversa baseada em desacordo estão dispostos a considerar seriamente alternativas a seus pontos de vista?

⁵ Obviamente que na relação leigo-especialista, um ouvinte pode desafiar o falante, pedir melhores razões, fazer objeções e exigir esclarecimentos, mas todo o ônus permanece sobre os ombros do falante.

(b) Eles estão dispostos a aceitar os outros como o tipo de pessoa que é capaz de ter um ponto de vista que vale a pena levar a sério?

(c) Eles estão dispostos a manter a mente aberta e, com isso, correr o risco de mudar de crença?

O diálogo, como Hardwig o entende, é caracterizado pela interação entre os participantes, onde há uma troca dinâmica de ideias e argumentos em situações de desacordo. Isso implica que os interlocutores não apenas falam, mas também devem ouvir e responder de maneira reflexiva. No decurso de um diálogo nesses termos, os participantes devem se engajar em deliberação crítica, questionando e avaliando os argumentos apresentados. Este processo de deliberação é fundamental para a construção de um raciocínio moral sólido e justificado. Hardwig (1973, p. 182-184) enfatiza a necessidade de respeito mútuo e imparcialidade no diálogo. Os participantes devem estar dispostos a considerar seriamente as opiniões dos outros, mesmo que discordem delas, e a evitar preconceitos e julgamentos precipitados. Expondo os participantes a diferentes pontos de vista, o diálogo amplia a compreensão e a sensibilidade moral.

Eu acredito que, com isso tudo, temos bons elementos para uma abordagem mais ampla da *confiança epistêmica nos outros*.

IV.

A conversação, o diálogo, o desacordo razoável, a aquisição de conhecimento através da palavra dos outros, tudo isso sempre esteve no centro das preocupações dos filósofos desde o surgimento da filosofia na Grécia Antiga. É importante reconhecer também que na filosofia contemporânea marcada pela guinada linguística há uma riquíssima produção intelectual sobre aspectos éticos (McKenna, 2012), psico-linguísticos (Clark, 1996), lógico-linguísticos (Grice, 1989) e pragmáticos (Walton, 1992) da conversação. Apesar de tudo isso, não há algo como uma Epistemologia da Conversação.

Trabalhos recentes de Sanford Goldberg (2020) e de John Greco (2021) sinalizam um interesse crescente em investigar as epistemologias da conversação. Goldberg examina como atos linguísticos do tipo asserções e testemunhos geram restrições e regulações, destacando que a conversação possui aspectos interpessoais e epistêmicos. Esses atos são racionais e cooperativos, implicando um intercâmbio de crenças sobre o mundo. Greco, por sua vez, explora a relação epistêmica entre falantes e ouvintes em intercâmbios testemunhais, a dependência epistêmica e a divisão de trabalho cognitivo, além do papel da confiança na justificação e no conhecimento testemunhal. Ele defende que a posição epistêmica de uma pessoa depende da saúde e do

funcionamento das interações dentro de uma comunidade epistêmica. Goldberg concorda, destacando que a experiência humana se caracteriza pela distribuição de tarefas epistêmicas emergentes em conversações que refletem normas cooperativas.

O termo “conversação” engloba uma vasta gama de interações que compartilham características semelhantes. De modo geral, podemos considerar a conversação tanto como uma *troca de palavras* quanto como *um diálogo* no sentido filosófico e argumentativo, conforme descrito por Hardwig (1973). A conversação como troca de palavras se refere a interações cotidianas com objetivos variados e não necessariamente alinhados: elas podem servir para entretenimento, flerte, intimidação, manipulação, fofoca, piadas, entre outros. Por outro lado, a conversação como diálogo envolve a transmissão e geração de conhecimento, frequentemente motivada por desacordos e disputas sobre a justificação de crenças, além de ser guiada pela cooperação epistêmica, curiosidade, dúvida e objetivos epistêmicos.

De fato, as nossas conversações, mesmo as mais triviais, não se formam apenas como uma sucessão de fragmentos desconexos. Para Paul Grice (1989), as conversas são caracteristicamente *agências conjuntas*, esforços cooperativos; cada pessoa que participa de uma conversação reconhece um propósito ou conjunto de propósitos comuns, ou pelo menos uma direção mutuamente aceita – ainda que possam acontecer correções e calibrações no itinerário. Grice (1989, 26) então sugere um “Cooperative Principle” que os participantes deveriam observar: *contribua para a conversação conforme o necessário, no estágio em que ela ocorre, de acordo com o propósito ou direção aceita da troca de falas em que você está envolvido*. Do mesmo modo, para Herbert Clark (1996), a conversação surge quando as pessoas usam o intercâmbio linguístico para coordenar as atividades conjuntas em que se envolvem. Nesse tipo peculiar de *uso da linguagem*, as pessoas cooperam no sentido de alcançar acordos locais no curso de cada seção e subseção, incluindo a abertura e o encerramento da própria conversa.

John Greco (2024) explora a ideia de que a categoria de *conversação* é, ao mesmo tempo, *mais ampla* e *mais restrita* do que a categoria de *testemunho*. Para ele, as epistemologias da conversação e do testemunho se sobrepõem de maneiras que precisam ser investigadas. Recorrendo à descrição de conversação de Herbert H. Clark (1996) como estrutura, Greco afirma que tanto a conversação quanto o testemunho envolvem essencialmente a *agência conjunta* (*joint agency*). A agência conjunta não se limita apenas à coordenação de ações entre indivíduos, mas envolve uma complexa rede de intenções compartilhadas e um entendimento comum entre os participantes. Esse processo é sustentado por tipos específicos de interdependência, onde cada membro da equipe depende dos outros para alcançar objetivos comuns. Tal interdependência pode incluir a *confiança*

mútua, a comunicação contínua e a adaptação às contribuições dos outros. Esses elementos são cruciais para garantir que as ações coletivas sejam eficazes e que os objetivos compartilhados sejam alcançados de maneira coesa e harmoniosa (Greco, 2021, p. 47).

Além disso, Greco argumenta que a apreciação desse ponto resolve uma disputa importante na Epistemologia do Testemunho: se os destinatários têm uma posição epistêmica especial em relação aos bisbilhoteiros ou simples observadores. A alegação defendida por Greco é que os participantes têm uma posição especial e que as etiologias da crença dos destinatários e a dos não-destinatários são diferentes. Essa diferença torna as crenças dos destinatários epistemicamente superiores porque o modelo de cooperação entre falantes e destinatários geralmente têm a consequência de tornar a crença dos participantes mais confiável, mais segura, mais bem apoiada em evidências etc.

Uma Epistemologia da Conversação deveria considerar ao menos seis pontos (podem ser outros):

(a) *a norma da conversação*: é preciso investigar se a norma da conversação deve ser redutível à norma da interação falante-audiência quando o falante deve ter a intenção de falar algo verdadeiro e o ouvinte deve entender essa intenção e se o campo teórico da Epistemologia da Conversação está contido no conjunto de problemas e conceitos da Epistemologia do Testemunho.

(b) *as motivações para a conversação*: as pessoas podem se sentir estimuladas de modo relevante a iniciar uma conversação por causa de desacordos legítimos, curiosidade sobre as crenças de um interlocutor e dúvida sobre um tema que compartilha com o interlocutor;

(c) *a conversação como meio de investigação*: a conversação pode ser um meio ou método de investigação em casos de busca intencional de bens epistêmicos, especificamente quando interlocutores acreditam que uma ação cooperativa (ou *agência conjunta*) pode os levar a alcançar a verdade, o entendimento, o conhecimento ou outro bem epistêmico;

(d) *os fins da conversação*: uma vez que o desacordo, a curiosidade e a dúvida estão entre as motivações da conversação e que os interlocutores devem ter virtudes intelectuais e evitar vícios, qualquer resultado de uma conversação realizará um bem epistêmico, seja ele qual for, como a verdade, o conhecimento, a justificação, manter a mente aberta etc. e;

(e) *os benefícios de uma Epistemologia da Conversação*: considerando os novos cenários das democracias liberais e os processos de corrosão do espaço público, uma Epistemologia da Conversação poderia contribuir para lançar alguma luz sobre eventos como a polarização (total impossibilidade de conversações), desintegração de comunidades epistêmicas, silenciamentos e injustiças epistêmicas e assim por diante.

Entrementes, considerando que o diálogo-conversação no sentido de Hardwig se dá em cenários de desacordo legítimos entre participantes desiguais, o item que integra igualmente a abordagem moral e epistemológica da conversação remete ao seguinte ponto:

(f) *as competências requeridas para a conversação*: posto que a conversação é uma agência conjunta, envolve uma performance como muitas exigências intelectuais, devemos investigar quais são as virtudes que facilitam e os vícios que obstaculizam as suas realizações epistêmicas.

É neste ponto que se impõe a confiança epistêmica. A confiança em uma autoridade ou no experto ou mesmo a confiança entre pares epistêmicos qualificados, como é o caso de comunidades de cientistas é algo estabelecido pelas próprias regras de organização do conhecimento em comunidades epistêmicas das mais simples às mais complexas. No primeiro caso, a relação entre audiência-leigo com o falante-especialista diz respeito ao modo como o conhecimento é ensinado e aprendido, especialmente acerca de informações de grande complexidade e em situações que é impossível que a pessoa tenha acesso autorizado às evidências e informações relevantes. No segundo caso, diz respeito ao cotidiano de um time de trabalho no campo da ciência, onde todos devem cooperar e evitar que seus membros quebrem a cadeia cooperativa que pode afetar todo o edifício.

No caso do diálogo o cenário se altera radicalmente. Semelhante ao *testemunho* que permite que uma pessoa forme uma crença *a partir* da palavra dos outros, a conversa é um *meio cooperativo* de formação de estados epistêmicos. Porém, diferente do testemunho, a conversação é uma situação onde as pessoas trocam e disputam informações relevantes em torno de uma proposição alvo e não há apenas a recepção de informações relevantes através da palavra dos outros. No diálogo, as assimetrias de partida em relação à posição epistêmica dos participantes devem ser necessariamente consideradas e ponderadas e, se possível, superadas.

Quando falo que a conversação pode ser um *meio de investigação*, estou afirmando que uma pessoa pode procurar a verdade, o conhecimento ou outra realização epistêmica no processo de trocas conversacionais, especialmente em circunstâncias caracterizadas por desacordos epistêmicos sinceros ou da dúvida sincera acerca do conteúdo ou da verdade de uma proposição veiculada por outrem.

É a confiança nos outros que permite que o desacordo não tenha como resultado um obstáculo que impeça o conhecimento. Como Zagzebski (2014, p. 279), meu argumento é que a confiança epistêmica não se aplica apenas a casos de testemunho, mas da resposta razoável à crença de que a confiança que temos em outras pessoas é epistemicamente semelhante à confiança que temos em relação a nós mesmos. A ideia é que se *eu confio* em minhas faculdades epistêmicas,

devo estender essa confiança às faculdades, virtudes e competências dos outros. Essa confiança não depende do que os outros dizem, mas de reconhecer que suas capacidades são comparáveis às nossas. Assim, devo atribuir aos outros as mesmas virtudes intelectuais que eu suponho ter. Ainda que, nos dois casos, possamos estar enganados, a confiança epistêmica nos outros é uma condição necessária da nossa racionalidade: por essa razão, a capacidade de ponderar e refletir sobre os riscos da confiança não são incompatíveis com o ato de confiar.

No desacordo racional eu e meus interlocutores temos posições divergentes acerca de uma proposição alvo. Aí eu contraio, de um lado, o direito legítimo de desafiar as crenças do meu interlocutor e, do outro, a obrigação de *confiar* nele e nas suas competências cognitivas – caso, é claro, eu não tenha evidências que derrotem essa confiança. Parece-me que também eu contraio, de um lado, a obrigação de aceitar que minhas crenças sejam desafiadas e, do outro, o direito legítimo de eu ser considerado um agente epistêmico confiável.

No desacordo, aqueles que têm crenças podem (em certas situações *devem*) se envolver no esforço de *apresentar as razões da sua crença* e requerer se considerado um agente epistêmico confiável. Diante do desacordo, não podemos prever, de antemão, qual será o desfecho de uma conversação em que os participantes estão comprometidos com a busca de um bem epistêmico. No contexto de um esforço cooperativo, a conversação permite que as pessoas desenvolvam, de forma racional e consciente, as melhores justificativas para acreditar em uma proposição, negar essa proposição, ou suspender o julgamento sobre ela.

Sugiro que os resultados epistêmicos esperados de uma conversação devam ser considerados da seguinte forma: independentemente do resultado específico de um diálogo entre pares que discordam, qualquer um dos resultados – seja a aquisição de conhecimento, o entendimento, a mudança ou preservação da atitude epistêmica, ou ainda a afirmação ou negação de uma proposição, ou a suspensão do julgamento – representa uma conquista valiosa *que somente pode ser alcançada através da cooperação conversacional baseada na confiança epistêmica*, e não por outros meios.

V.

Neste artigo, investiguei a defesa de Hardwig acerca da noção de dependência epistêmica e confiança. Concordei com sua crítica ao individualismo epistemológico e sua proposta de reformular nossa concepção sobre o que significa ter crenças justificadas e sobre o que constitui uma pessoa racional. Também aceitei sua ideia de que existem conhecimentos que são propriedade

de uma comunidade humana, mas não de um agente epistêmico individual. No entanto, procurei ampliar as implicações da sua defesa da confiança, inerente à noção de dependência epistêmica.

Para mim, é essencial explorar a confiança além das relações de testemunho, nas quais um agente epistêmico transmite conhecimento a uma audiência, e dos exemplos restritos ao conhecimento científico. De acordo com as próprias intuições de Hardwig, o conhecimento não é algo que apenas compartilhamos, transmitimos ou recebemos de outras pessoas; ele pode ser co-construído. O exemplo mais claro dessa co-construção do conhecimento é encontrado no diálogo ou conversação.

Adicionalmente, o conhecimento compartilhado e co-construído tem um valor epistêmico que transcende o acúmulo individual de informações. Em um diálogo genuíno, os participantes não só compartilham suas perspectivas, mas também integram suas compreensões, resultando em um conhecimento mais robusto e bem fundamentado. Esse processo colaborativo é fundamental para abordar questões complexas, onde a perspectiva de um único indivíduo pode ser insuficiente.

Para aprofundar essa ideia, explorarei a noção de “diálogo” desenvolvida por Hardwig (1971) no contexto de problemas morais. *A aplicação dessa concepção de diálogo a problemas epistemológicos oferece uma estrutura valiosa para compreender como agentes epistêmicos podem, conjuntamente, alcançar verdades e resolver dissensos.* Através dessa análise, proponho que o conhecimento adquirido via diálogo cooperativo não só complementa, mas também supera as limitações do conhecimento individual. Assim, argumentarei que a confiança e a dependência epistêmica são elementos essenciais não apenas para a transmissão de conhecimento, mas para sua criação colaborativa e sustentação dentro de uma comunidade epistêmica.

Penso que talvez pudéssemos reescrever a frase que serve de epígrafe para este artigo: quando conversamos, *nós podemos conhecer, mas você não pode e eu não posso.*

Referências

- ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. What is it to believe someone?. In: GEACH, M.; GORMALLY, L. **Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics** by G.E.M. Anscombe. Exeter: Imprint Academic, 2008, p. 1-10.
- BAIER, Annette. Trust and Antitrust. **Ethics**, v. 96, n. 2, p. 231-260, 1986.
- BAKER, Judith. Trust and Rationality. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 68, n. 1, p. 1-13, 1987.
- CLARK, Herbert. **Using Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- COADY, Cecil Anthony John. **Testimony: A Philosophical Study**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

- D'CRUZ, Jason. Humble Trust. **Philosophical Studies**, v. 176, n. 4, p. 933-953, 2019.
- FAULKNER, Paul; SIMPSON, Thomas. (Eds.). **The Philosophy of Trust**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- FRICKER, Elizabeth. The Epistemology of Testimony. **Aristotelian Society Supplementary Volume**, v. 61, p. 57-83, 1987.
- FRICKER, Elizabeth. Against Gullibility. In: CHAKRABARTI, A.; MATILAL, B. K. (Eds.). **Knowing from Words**. Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 125-162.
- FRICKER, Miranda. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- GOLDBERG, Sanford. **Conversational Pressure**. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- GRECO, John. **The Transmission of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- GRICE, Herbert Paul. **Studies in the way of words**. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- HARDWIG, John. The achievement of moral rationality. **Philosophy & Rhetoric**, v. 6, n. 3, p. 171-185, 1973.
- HARDWIG, John. Epistemic dependence. **The Journal of Philosophy**, n. 82, n. 7, p. 335-349, 1985.
- HARDWIG, John. The role of trust in knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 88, n. 12, p. 693-708, 1991.
- MCKENNA, Michael. **Conversation and Responsibility**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- MCKENNA, Robin. **Non-ideal Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- MCMYLER, Benjamin. **Testimony, Trust, and Authority**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- MCMYLER, Benjamin. The problem of trust. In: FAULKNER, P.; THOMAS SIMPSON, T. (Eds.). **The Philosophy of Trust**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 109-128.
- MERCIER, Hugo; SPERBER, Dan. **The Enigma of Reason: A new theory of human understanding**. New York: Penguin, 2017.
- PRITCHARD, Duncan; KALLESTRUP, Jesper. Robust Virtue Epistemology and Epistemic Anti-Individualism. **Pacific Philosophical Quarterly**, v. 93, n. 1, p. 84-103, 2012.
- SIMON, Judith. (Ed.). **The Routledge Handbook of Trust and Philosophy**. New York: Routledge, 2020.
- WALTON, Douglas. **Plausible Argument in Everyday Conversation**. New York: SUNY Press, 1992.
- WANDERER, Jeremy; TOWNSEND, Leo. Is it Rational to Trust?. **Philosophy Compass**, v. 8, n. 1, p.1-14, 2013.
- ZAGZEBSKI, Linda. **Epistemic Authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ZAGZEBSKI, Linda. Trust. In: TIMPE, K.; BOYD, C. A. (Eds.). **Virtues & Their Vices**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 269-283.

DESACORDO E DEFERÊNCIA A ESPECIALISTAS: INDEPENDÊNCIA OU NÚMEROS QUALIFICADOS?¹

DISAGREEMENT AND DEFERENCE TO EXPERTS: INDEPENDENCE OR QUALIFIED NUMBERS?

Eduardo Alves²

Vinicius Felipe Posselt³

Resumo: O objetivo deste artigo é oferecer um panorama da discussão sobre se o princípio Independência de Crença é verdadeiro e investigar se a deferência do novato a um especialista defensor da posição majoritária é racional. Para isso, apresentaremos, na primeira seção, o princípio Independência de Crença e algumas noções de epistemologia da expertise. Na segunda seção, explicaremos o argumento de Alvin Goldman (2001) a favor de uma versão do princípio Independência de Crença. Na terceira seção, explicaremos as críticas de David Coady (2006, 2012) ao argumento de Goldman e o argumento de Jennifer Lackey (2013) contra aquele princípio. Na última seção, explicaremos o argumento de Zach Barnett (2019) contra a argumentação de Lackey e algumas de suas considerações sobre dependência de crença.

Palavras-chave: desacordo entre pares, deferência a especialista, expertise, independência, testemunho

Abstract: *The aim of this paper is to provide an overview of the debate regarding the Independence Belief principle and investigate whether the novice's deference to an expert defending the majority position is rational. In the first section, we introduce the Independence Belief principle and some key definitions from the epistemology of expertise. In the second section, we explain Alvin Goldman's (2001) argument in defense of a version of the Independence Belief principle. In the third section, we explore both David Coady's (2006, 2009) criticisms of Goldman's argument and the argument from Jennifer Lackey (2013) against that principle. In the final section, we discuss Zach Barnett's (2019) response to Lackey's conclusion and his reflections on belief dependence.*

Keywords: *peer disagreement, deference to experts, expertise, independence, testimony*

¹ Agradecemos imensamente ao Luiz Paulo Cichoski, à Kátia Martins Etcheverry pelos comentários e apontamentos, que melhoraram significativamente este artigo, e aos pareceristas anônimos pelas sugestões. Agradecemos também à Ana Stela e ao Leonardo Ruivo pela paciência e pelo trabalho editorial na organização deste dossiê.

² Doutorando em Filosofia na PUCRS/Brasil e bolsista do CNPq. E-mail: eduardoalves.eas@gmail.com.

³ Doutorando em Filosofia na PUCRS, Brasil, financiado pelo CNPq. Pesquisador visitante na Universitat de Barcelona (UB), Espanha, financiado pela CAPES — código de financiamento 001. E-mail: vinicius.posselt@edu.pucrs.br.

Introdução

O sucesso da investigação científica é uma conquista coletiva por depender, pelo menos, de modo evidencial da cooperação entre as pesquisas de vários agentes. Em função desse caráter cooperativo e coletivo da especialização, é razoável que o consenso entre os especialistas a respeito de p seja evidência a favor de p . Se isso é plausível, então um novato, ao indagar-se sobre p , seria racional ao deferir ao especialista defensor da posição concordada em um cenário de desacordo entre especialistas. No entanto, não é óbvio que essa deferência seja racional. Uma ideia comum entre epistemólogos do desacordo é que, face ao desacordo sobre p , a revisão doxástica por causa de p não é epistemicamente necessária se p depende de crenças que já foram avaliadas. Essa ideia é nomeada de princípio de Independência de Crença por Jennifer Lackey (2013).

Esse é um princípio plausível? Se isso for o caso, parece que haveria um conflito entre a prática da investigação científica e o princípio Independência de Crença. Justamente porque as crenças de um especialista dependeriam de crenças de outros especialistas em função do caráter cooperativo e coletivo da investigação científica, a crença de um especialista na posição majoritária poderia não exigir revisão doxástica para o lado discordante por depender de uma alegação previamente considerada. Em função disso, não pareceria razoável para o novato, face ao desacordo entre especialistas, deferir a um especialista por ser defensor da posição majoritária.

O objetivo deste artigo é oferecer um panorama da discussão sobre se o princípio Independência de Crença é verdadeiro e investigar se a deferência do novato a um especialista defensor da posição majoritária é racional. Para isso, apresentaremos, na primeira seção, o princípio Independência de Crença e algumas noções de epistemologia da expertise. Na segunda seção, explicaremos o argumento de Alvin Goldman (2001) a favor de uma versão do princípio de Independência de Crença. Na terceira seção, explicaremos as críticas de David Coady (2006, 2012) ao argumento de Goldman e o argumento de Jennifer Lackey (2013) contra aquele princípio. Na última seção, explicaremos o argumento de Zach Barnett (2019) contra a argumentação de Lackey e algumas de suas considerações sobre dependência de crença.

1. Independência de crença e o problema da identificação de especialistas

Uma das principais disputas em epistemologia social é decorrente da possibilidade de a descoberta de desacordo entre pares epistêmicos minar a racionalidade da crença de que p . Se um agente crê racionalmente que p e encontra outro agente tão competente quanto ele crendo

racionalmente que $\neg p$, o que é racionalmente demandando do primeiro agente? Especificamente, devemos revisar nossas crenças ao encontrarmos desacordo entre pares? Uma noção importante para responder a isso é a noção de *paridade epistêmica*. Os agentes A e B são pares epistêmicos por compartilharem evidência e de argumentos *semelhantes* a respeito de p e por terem o mesmo nível intelectual para avaliação adequada dos argumentos e evidência para p .⁴ Por exemplo, se Aegon crê que p com base em E , Frajola crê que p também com base em E e suas capacidades intelectuais são minimamente equivalentes, então Aegon e Frajola são pares epistêmicos. Agora, imagine um cenário de desacordo: se Aegon crê que p com base em E e descobre que Frajola, um agente intelectualmente sadio e tão capaz quanto ele, discorda sobre se p (seja suspendendo o juízo, seja descrendo que p) também com base em E , qual atitude doxástica Aegon deve racionalmente adotar?

Há duas respostas em disputa sobre se devemos revisar nossas crenças ao encontrarmos desacordo: de um lado estão os *conciliacionistas*; de outro lado, os *não-conciliacionistas*.⁵ Estes argumentam que é epistemicamente racional para um agente ser obstinado e não diminuir a força de sua convicção (ou também, o grau de justificação de sua crença) mesmo face à presença de desacordo. Isto é, um agente é epistemicamente racional ao manter sua crença em p mesmo em posse de evidência sobre a existência de desacordo entre pares sobre p . Aqueles, por outro lado, argumentam que, em cenários de desacordo, a atitude racional é afastar as diferenças e encontrar uma atitude em comum: se Aegon crê que p e Frajola crê que $\neg p$, a exigência da racionalidade epistêmica, sugere o conciliacionista, é suspender o juízo acerca de p .⁶ Como nosso interesse não é defender nenhuma dessas posições, apenas assumiremos que o desacordo entre pares sobre p é contraevidência para a racionalidade da crença em p .

De acordo com Jennifer Lackey (2013, p. 244), apesar da discordância entre conciliacionistas e não-conciliacionistas, os defensores dessas posições concordam que existe uma instância de desacordo cuja revisão doxástica não é racionalmente exigida: se há desacordo entre pares a respeito de p e p depende de crenças que já foram ponderadas, então a crença de que p não exige uma *nova* revisão doxástica. Para compreensão dessa ideia, pense no seguinte cenário, inspirado no caso de Zach Barnett (2019).⁷ Quatro colegas estão realizando um exercício de matemática. Tom e

⁴ É importante frisarmos que eles são pares porque compartilham a evidências semelhantes a respeito de p . Se eles compartilhassem a mesma evidência, seriam simplesmente clones epistêmicos uns dos outros.

⁵ Em inglês, o ‘não-conciliacionismo’ também é referido como ‘steadfastness’.

⁶ A discussão é mais complexa do que estamos sugerindo aqui. Caso um agente creia que p e o par epistêmico suspenda o juízo sobre se p , qual é a atitude conciliadora a ser adotada? Reflexões dessa natureza, alega Kelly (2010, p. 117-118), motivam o uso da noção de grau de crença na conversa sobre desacordo por possibilitar uma maior precisão a respeito de qual atitude (isto é, grau de crença) adotar face ao desacordo entre pares.

⁷ O caso de Barnett, por sua vez, é provavelmente inspirado em um comentário de Kelly (2011a, p. 138) sobre como o consenso a respeito de p pode ser evidência para p em casos de desacordo sobre p .

Aegon encontraram a resposta p , enquanto Frajola encontrou a resposta $\neg p$. Yuri, por saber que as habilidades matemáticas de seus colegas são equivalentes, decide conferir sua resposta com a deles. Razoavelmente, Yuri deveria seguir a opinião de Tom e Aegon: são dois contra um, afinal. No entanto, Aegon não resolveu o exercício e *simplesmente* copiou a resposta de Tom, independentemente de ser verdadeira ou falsa. Em função disso, Yuri deve considerar a opinião de Aegon? A opinião de Aegon oferece suporte evidencial adicional para p ? *Prima facie*, parece impróprio considerar que a crença de Aegon seja evidência para p , ao passo que a crença de Tom já foi somada às evidências para p . Isto é, porque a crença de Aegon é dependente da crença de Tom, seu valor evidencial para p é nulo se a crença de Tom já tiver sido considerada. Comparado à crença de Aegon, a crença de Tom é evidencialmente mais apropriada pois é formada de modo independente. Em outras palavras, se a crença de S de que p depende completamente da crença de que p de S_n , ela não agrega ao apoio evidencial para p , porque não fornece apoio evidencial adicional para p .

Adam Elga (2010, p. 177), um dos defensores do conciliacionismo, por exemplo, alega que “uma opinião externa adicional deve nos mover apenas na medida em que a consideramos independente das opiniões que já foram consideradas”. Por sua vez, Thomas Kelly (2010, p. 147-148), um dos defensores do não-conciliacionismo, alega que

Em princípio, o fato de um pequeno grupo de pessoas chegar à mesma crença independentemente umas das outras pode ser uma evidência melhor de que essa crença é verdadeira do que se milhões de pessoas chegarem à mesma crença de forma não-independente. O argumento intelectual a favor do Islã não seria mais forte atualmente se as taxas de natalidade nos países muçulmanos tivessem sido duas vezes maiores nas últimas décadas do que realmente o foram; nem seria mais fraco se essas taxas de natalidade tivessem sido significativamente menores. [...] Pois os números não significam muito na ausência de independência.

Elga e Kelly concordam que se p é objeto de crença de vários agentes porque depende de uma mesma fonte para sua formação, então elas não melhoram a situação evidencial de p para um agente. Em um caso de acordo entre pares sobre p , por exemplo, se as crenças de que p não forem independentes, este acordo é epistemicamente inócuo. A intuição subjacente a essa posição é que se vários agentes creem que p a partir de uma mesma fonte, então o valor evidencial da crença desses agentes é reduzível ao valor evidencial da fonte, para qualquer outro agente que forme crença em p . Com base nessa ideia, Lackey (2013, p. 244) formula o princípio Independência de Crença:

Independência de Crença: Quando A discorda de seus pares B, C, e outros, a respeito de uma determinada questão e A já ponderou sobre o desacordo com B, o desacordo de A com C, e outros, demanda revisão doxástica para A somente se as crenças de C, e outros, são independentes das crenças de B.

Esse princípio estipula que, em um cenário de desacordo entre pares epistêmicos numerosos, por exemplo, se a crença na posição majoritária for totalmente dependente da opinião de um único agente, os desacordos podem ser reduzidos a um único desacordo entre pares. Nesse sentido, uma demanda da racionalidade epistêmica frente ao desacordo entre pares é revisar nossas crenças somente quando há independência entre as crenças. Para ilustrarmos com base na citação de Kelly, se milhões de pessoas creem que determinada religião é verdadeira por causa do testemunho de um único padre confiável e um ateu crê racionalmente que essa religião é falsa, a revisão doxástica do ateu não precisa considerar a opinião de milhões de pessoas; basta ponderar a respeito da opinião daquele padre.

É importante enfatizarmos que a dependência relevante para o debate é a dependência *epistêmica* ou *evidencial*, em oposição à dependência *causal*, pois, conforme argumenta Lackey (2013, p. 274), há casos em que a crença de um agente depende causalmente do testemunho de outro agente, contudo, de um ponto de vista epistêmico, o acesso à evidência dos dois é completamente distinto. Pense no cenário no qual um novato defere a um especialista e forma a crença justificada de que *p*, <a atividade humana está aumentando a temperatura média do planeta>. Nessa cena, conforme assere Gelfert (2014, p. 180), é possível que o novato não seja capaz de obter evidências para *p* e, se considerá-las, não seja capaz de usar essas evidências para explicar *p*, uma vez que *p* é um conteúdo complexo da ciência do clima. Essa situação é radicalmente diferente para um especialista em ciência do clima, porque ele é capaz de obter tanto evidências para *p* quanto interpretar essas evidências e a relação evidencial delas com *p*. Ou seja, o novato depende evidencialmente do testemunho do especialista para crer que *p*, enquanto o especialista depende de bases perceptuais, memoriais e indutivas para crer racionalmente que *p*.⁸

Outro esclarecimento importante é a distinção entre dependência *parcial* e dependência *completa*, definidas por Lackey (2013, p. 248) da seguinte maneira:

Dependência Parcial: A crença de A de que *p* é parcialmente dependente da fonte X se, e somente se, a crença de A é parcialmente fundamentada (*grounded in*) em X.

Dependência Completa: A crença de A de que *p* é completamente dependente da fonte X se, e somente se, a crença de A é completamente fundamentada (*grounded in*) em X.

A relação de uma crença ser *fundamentada* em uma fonte X refere-se à dependência epistêmica, e não apenas à dependência causal. Casos de dependência parcial são cenários nos quais a crença de um agente

⁸ Uma outra clarificação importante é que *conformidade* de opiniões [*likemindedness*] não implica dependência epistêmica (Lackey, 2013, p. 246). Para atestar isso, note que o fato de que as opiniões de pessoas que concordam sobre algum ideal político podem ser semelhantes – inclusive, podem ser exatamente iguais –, mas isso pode acontecer mesmo que elas venham a ter essa opinião com base em evidências completamente diferentes. Nesse sentido, conformidade de opiniões não possui uma conexão direta com a dependência relevante.

depende evidencialmente *de mais de uma* fonte epistêmica. Para ilustrar, pense num cenário no qual o especialista Aegon crê que a atividade humana está aumentando a temperatura média do planeta com base nas alegações escritas em livro-texto da ciência do clima e com base na sua expertise em ciência do clima. Nesse caso, a crença de Aegon é evidencialmente dependente tanto do livro-texto quanto de sua expertise em ciência do clima. Casos de dependência completa, por sua vez, são cenários nos quais a crença de um agente depende evidencialmente de *uma única* fonte epistêmica. Se, por exemplo, a crença de Aegon depende unicamente de sua expertise, então ela instancia uma relação de dependência completa.

Apesar de distinguir dependência completa e parcial, Lackey (2013, p. 247-249) argumenta que somente a noção de dependência completa oferece uma leitura plausível do princípio Independência de Crença. A dependência parcial não é uma alternativa promissora, pois em casos de desacordo entre pares nos quais a crença de dois (ou mais) agentes em p é fundamentada parcialmente por uma mesma fonte, é plausível que o suporte evidencial de cada uma dessas crenças não seja contado apenas como um. Isso significa que a dependência parcial também confere suporte adicional para p . Para ilustrar, imagine que dois especialistas, de modo independente, baseiam suas crenças em p na leitura de um livro recém-publicado. Como a única evidência para p é o conteúdo desse livro e esse livro pertence ao domínio de atuação desses especialistas, é razoável que suas expertises apoiem a crença em p . Agora, se um novato ouvir ambos os especialistas testemunharem, independentemente, que p , ele terá mais razões para crer que p do que se apenas um dos especialistas testemunhasse que p . Em outras palavras, mesmo que as crenças em p dependam parcialmente da evidência do conteúdo do livro, cada uma delas confere suporte adicional a p . Em função dessas considerações, Lackey (2013, p. 248) sugere que o princípio Independência de Crença seja interpretado com referência apenas à dependência completa; caso fosse interpretado de maneira irrestrita, casos de dependência parcial não deveriam agregar suporte evidencial, o que é uma exigência muito forte. O caso do exercício de matemática, apresentado no começo deste artigo, exemplifica perfeitamente um caso de dependência completa e porque uma crença dependente de outra crença não fornece suporte evidencial adicional para a proposição-alvo.

Com base no exemplo acima em que o novato defere a um especialista, outra exigência bastante plausível da racionalidade epistêmica é a deferência a especialistas. A plausibilidade dessa exigência está subjacente à ideia de que a obtenção da maior parte do nosso conhecimento ou de nossas crenças racionais depende do testemunho de outras pessoas; especificamente, em contextos de investigação teórica, depende do testemunho de especialistas. Por exemplo, se temos boas razões para crer (e, plausivelmente, para saber) que a atividade humana está aumentando a temperatura média do planeta, é por causa do testemunho de especialistas na ciência do clima. Conforme alega John Hardwig (1985, p. 343), “algumas vezes, racionalidade consiste em deferir a uma autoridade

epistêmica e, conseqüentemente, aceitar passiva e acriticamente o que nos é dado para acreditar.” Nesse sentido, em alguns casos, a deferência é elemento constitutivo da racionalidade epistêmica.

Se deferência a especialistas é um elemento essencial da racionalidade epistêmica, quem é o especialista? Como estamos preocupados com a justificação *epistêmica* advinda de testemunho especializado face ao desacordo entre especialistas, nosso foco recai sobre especialistas ou experts cognitivos ou intelectuais. Seguindo Alvin Goldman (2001, p. 91-92), a definição de especialista é determinada tanto pelo *nível ou quantidade superior de conhecimento* no domínio de especialização quanto pela capacidade de empregar esse conhecimento para o progresso da investigação nesse domínio. Essa é uma definição *veritística (veritistic)* de especialista, segundo a qual as crenças do domínio de especialização de um expert são majoritariamente verdadeiras e, por consequência, minimamente falsas. Ou seja, a proporção de crenças verdadeiras de um especialista em relação ao seu domínio de especialização é maior do que a proporção de crenças falsas em comparação a um novato. Um novato, por sua vez, está em situação de inferioridade epistêmica em relação ao especialista por não possuir a instrução intelectual no domínio relevante. Conforme apresentado por Etcheverry (2012, p. 75), o novato “não pode se valer de suas próprias opiniões ou porque (i) não possui opiniões sobre o assunto, ou porque (ii) não tem confiança (em grau suficiente) em suas opiniões de modo a poder decidir entre as opiniões discordantes de dois especialistas.” Como exemplo, pense em qualquer pessoa que busca a opinião de um médico, de um cientista ou, de modo mais geral, de um expert para encontrar respostas a alguma questão e é incapaz de avaliar por si só a acurácia da resposta.⁹

Como a definição de especialista é constituída, em parte, por uma ideia de nível ou quantidade superior de conhecimento (e, por implicação, de crença verdadeira), ser um expert também demanda a satisfação de um limiar não-comparativo para determinar quando um agente se torna um expert ao alcançar uma determinada quantidade de crenças verdadeiras.¹⁰ Como exemplo, imagine um agente que tenha lido um livro introdutório de física quântica e entretenha mais crenças verdadeiras do que falsas sobre física quântica com base na leitura desse livro. Parece irrazoável atribuir o título de expert a esse agente somente por causa da superioridade de crenças verdadeiras sobre as falsas no domínio da física quântica, uma vez que, por hipótese, a exigência de um limiar não-comparativo não foi satisfeita. Como Goldman (2001, p. 91) alega, estar em posse de mais crenças verdadeiras do que falsas não é condição suficiente para ser um especialista.

⁹ Um detalhe interessante da propriedade de ser expert é a admissão de graduação. Por meio de instrução formal e melhora da situação epistêmica, novato pode adquirir conhecimento em um domínio e, eventualmente, tornar-se um especialista. Para mais informações sobre o espectro gradativo da especialização, veja Rocha & Müller (2017, p. 81).

¹⁰ Para algumas objeções à concepção veritística de especialista de Goldman, veja David Coady (2012).

Se o novato deve deferir ao especialista, qual atitude é epistemicamente apropriada para o novato ao se deparar com o desacordo entre especialistas? Isto é, se dois ou mais especialistas em um domínio discordam a respeito de p , a quem o novato deve deferir? Como o novato *qua* novato pode avaliar epistemicamente as credenciais dos especialistas para decidir em qual confiar? De acordo com Goldman (2001, p. 90), perguntas dessa natureza caracterizam o *problema do novato versus especialista*.

Uma sugestão de resposta a esse problema é o novato deferir ao especialista defensor da posição majoritária face ao desacordo entre especialistas. Como a investigação especializada é um empreendimento coletivo, há algumas suposições e crenças em comum entre especialistas de modo que, por terem uma vasta gama de conhecimento no seu domínio de atuação, é plausível que a crença em uma hipótese com mais aderentes seja mais racional do que a hipótese com menos defensores. Nesse sentido, como a investigação especializada *depende epistemicamente* dos esforços e das conquistas cognitivas de outros especialistas, é razoável que o acordo entre os especialistas S , S_1 , S_2 e S_n sobre p agreguem suporte evidencial para p . Recorrer ao acordo, ou ao consenso, entre especialistas seria, portanto, evidência para o novato identificar em qual especialistas confiar quando há desacordo entre eles.¹¹ Esse é um critério plausível para o novato decidir em qual especialista confiar em uma situação de desacordo?

Apesar de *prima facie* plausível em função da natureza coletiva e cooperativa da investigação especializada, essa ideia conflita com o princípio Independência de Crença. Conforme explicamos, se as crenças de S dependem totalmente das crenças de S_n , somente a revisão doxástica com base na crença de S_n estará epistemicamente justificada, dado que a crença de S será insignificante, de um ponto de vista epistêmico. Agora, se Independência de Crença é um princípio plausível, também é um princípio plausível para explicar a dinâmica evidencial de acordo entre especialistas? Isto é, é possível que o acordo entre especialistas, que estão frente a uma situação de desacordo entre outros especialistas, não agregue ao suporte evidencial para p ? Uma vez que os especialistas dependem epistemicamente de outros especialistas para terem pesquisas bem-sucedidas, é racional ao novato, frente a uma situação de desacordo entre especialistas, deferir ao especialista defensor da posição majoritária? Nas próximas seções, explicaremos os argumentos de Alvin Goldman (2001), David Coady (2006, 2012), Jennifer Lackey (2013) e Zach Barnett (2019) a respeito da plausibilidade do

¹¹ Há mais literatura sobre como o acordo pode ser evidência para a racionalidade da crença em p . Conforme sugere Jonathan Matheson (2021, p. 297) e Felipe Miguel (2020, p. 452), se o desacordo entre pares é contraevidência para a crença em p , é plausível que o *acordo entre pares* sobre p seja evidência para a racionalidade da crença em p . De modo similar, Julia Smith (2024) discute a hipótese de o acordo ser um indicativo confiável da verdade. Por fim, Matthew Braddock (2023), Jonathan Matheson (2021) discutem a possibilidade de acordo majoritário ser evidência para a racionalidade da crença na existência de Deus.

princípio Independência de Crença e como podemos aplicar essas ideias na discussão sobre deferência a especialistas em caso de desacordo.

2. Números importam? Parte 1

Goldman (2001, p. 93), ao formular o problema do novato versus especialista, analisa as possibilidades de (i) o acordo entre a maioria dos especialistas sobre p e (ii) a atribuição de credibilidade por metaespecialistas a especialistas serem evidências para identificação de especialistas aos quais o novato pode deferir em um cenário de desacordo entre pares.¹² Tanto (i) quanto (ii) estão ancoradas na suposição de que números importam: o grau de racionalidade da crença em p depende do número de defensores de p . Especificamente, a possibilidade (ii) reflete o reconhecimento das experiências acadêmicas e profissionais de um especialista por metaespecialistas. Para Goldman (2001, p. 97), a atribuição de credibilidade por metaespecialistas é evidência de *acordo* entre (meta)especialistas porque as autoridades responsáveis concordam em certificar agentes como especialistas quando estes dominam com maestria os fundamentos teóricos e metodológicos de uma área de especialização.

Para Goldman (2001, p. 98-104), a atribuição de credibilidade a um especialista que crê que p com base na evidência de acordo majoritário entre especialistas nem sempre é benigna. O especialista Y pode ser um receptor passivo e acrítico de qualquer alegação proferida pelo especialista X , de modo que Y seria como um papagaio ou como um clone de X em relação às crenças de X .¹³ Em outras palavras, se Y defere passiva e acriticamente ao X e o novato sabe disso

¹² É importante esclarecer que, para Goldman (2001), existem outras maneiras plausíveis de avaliar em qual especialista deve-se confiar diante de um desacordo entre pares, além de basear-se na quantidade de especialistas. A primeira delas é avaliar os argumentos apresentados pelos especialistas para apoiar o seu testemunho e para criticar o seu(s) adversário(s). Na medida em que os especialistas engajam-se num debate público, algumas características dos seus argumentos são expostas para o novato que, com base nisso, pode discriminar a melhor posição. Atitudes como oferecer contra-argumentos a $\neg p$, responder rapidamente a objeções de p e argumentar com fluidez em favor de p parecem sugerir que o especialista que afirma que p é *dialeticamente* superior ao que afirma que $\neg p$. É claro, essas atitudes não *confirmam* p para o novato, ou sequer aumentam a confiança do novato em relação ao arguidor de p . No entanto, elas indicam que um dos especialistas está se saindo melhor no debate, o que, por sua vez, indica um maior nível de expertise. Uma outra maneira de discriminar os especialistas é analisar se algum deles possui algum interesse pessoal, vieses ou preconceitos ao testemunhar que p . Essa situação é trivial: se o novato possui razões para crer que um dos especialistas está sendo desonesto, ou então que a defesa de p favorece a sua agenda política, então ele possui justificção para crer que o testemunho desse especialista não é digno de crédito. É mesmo que o testemunho seja sincero, se o novato possui razões para crer que o especialista é enviesado, ou então que ele esteja repercutindo práticas sociais preconceituosas por meio do seu testemunho, ele possui razões suficientes para desvalorizar o testemunho desse especialista frente a outros. Por fim, uma última maneira de analisar o desacordo, é prosseguir analisando o *histórico* dos especialistas sobre o assunto em questão. Esta maneira de discriminar testemunhas, assim como a anterior, também é trivial; afinal de contas, se o novato possui acesso ao histórico do especialista, ele possui uma maneira de avaliar a *confiabilidade* desse especialista.

¹³ A metáfora de o especialista Y ser um papagaio ou um clone do especialista X é sugerida por Lackey (2013) e Goldman (2001), respectivamente.

(ou está justificado a crer nisso), então a deferência do novato ao Y é redutível a uma deferência ao X . Por causa disso, o testemunho de Y será evidencialmente irrelevante para o novato caso o testemunho de X já tenha sido considerado. Ou seja, a evidência de um acordo majoritário entre especialistas nem sempre é evidência para deferência a um especialista e, portanto, para formação de crença racional em p . Nesse sentido, a argumentação de Goldman pode ser empregada para defender, pelo menos, uma ideia similar à do princípio Independência de Crença: se a crença do especialista Y depende completamente da crença do especialista X , então a crença de Y não agrega apoio evidencial para p .

Para justificar a irrelevância evidencial do testemunho de Y para o novato, a argumentação bayesiana de Goldman depende de algumas noções bastante razoáveis: credibilidade inicial, independência condicional e repercutidor não-discriminativo. A noção de credibilidade inicial é um pressuposto de confiabilidade do especialista *qua* especialista por ser reconhecido pela comunidade de experts e por dominar o maquinário teórico e metodológico daquele domínio. Por exemplo, um especialista digno de crédito não faria alegações injustificadas sobre a sua própria área de especialização. A noção de independência condicional, por sua vez, é estabelecida pela ideia de que se o especialista Y crê que p quando o especialista X crê que p e p é o caso, então a tendência de Y crer em proposições verdadeiras é maior do que a tendência de crer em falsidades. Em outras palavras, conforme enfatiza Etcheverry (2012, p. 78-79), a independência de Y em relação ao X é determinada pela probabilidade de Y concordar com X sobre p quando p é verdadeira ser maior do que quando p é falsa. Por fim, a noção de repercutidor não-discriminativo visa capturar a ideia de que o testemunho de Y não contribui para uma melhora da situação evidencial do novato em relação a crença de que p , caso a formação da crença de que p de Y dependa do testemunho de X . Ou seja, se a opinião de Y for dependente da opinião de X , o testemunho de Y , por refletir a crença de que p , não incrementará o status epistêmico da crença de que p do novato.

Para ilustrar seu argumento bayesiano, Goldman (2001, p. 99) propõe o caso de um guru acompanhado por um número massivo de seguidores fanáticos. Todas as opiniões do guru são acatadas passiva e acriticamente pelos seus seguidores; suas crenças estão baseadas total e exclusivamente no testemunho e, por consequência, nas crenças do guru. Do ponto de vista intelectual, como comentamos anteriormente, os seguidores são como papagaios ou clones do guru. A pergunta de um milhão de reais é a seguinte: o novato deve seguir os números nesta situação e formar a crença de que p ? Talvez o especialista defensor da posição majoritária seja um seguidor fanático do guru e pertença a uma comunidade doutrinária, na qual a opinião do líder guru não é questionada. Se o novato sabe (ou está justificado a crer nisso), é razoável não deferir a esse

especialista porque o testemunho dele não terá peso evidencial para a crença de que p . Conforme explica Goldman (2001, p. 99), “se duas ou mais pessoas sustentando uma opinião são totalmente *não-independentes* uma da outra, e se o [novato] sabe ou está justificado a crer nisso, então a sua opinião não deveria ser influenciada – mesmo minimamente – por mais do que uma dessas opiniões.”¹⁴ Este é o princípio de não-independência de Goldman. A resposta de um milhão de reais, portanto: porque a crença de que p do especialista depende das opiniões do guru, o testemunho dele não fornece qualquer base evidencial adicional para o novato crer racionalmente que p , mesmo que o especialista seja tão confiável quanto o guru sobre o domínio à qual p pertence.

Vejamos, então, o argumento bayesiano de Goldman. Seja X o guru do cenário anterior, Y o especialista seguidor acríptico do guru, $X(p)$ a crença de que p do guru e $Y(p)$ a crença de que p do especialista seguidor, compare o resultado tanto de (1) quanto de (2):

$$(1) \frac{Pr(X(p) | p)}{Pr(X(p) | \neg p)} \quad (2) \frac{Pr(X(p) \& Y(p) | p)}{Pr(X(p) \& Y(p) | \neg p)}$$

A fórmula (1) expressa o quociente entre a probabilidade da crença de X quando p é verdadeira e quando p é falsa. Por outro lado, (2) expressa o quociente entre a probabilidade da crença de X e de Y quando p é verdadeira e quando p é falsa. Se o acordo entre especialistas confiáveis aumenta o grau de justificação de p para o novato, o resultado de (2) deve ser maior do que o resultado de (1). Caso o novato esteja justificado a crer nisso, sua situação evidencial em relação à p será melhorada com a adição da crença do especialista seguidor do guru.

Por causa do cálculo de probabilidades, (2) é equivalente à fórmula (3):

$$(3) \frac{Pr(X(p) | p)Pr(Y(p) | X(p) \& p)}{Pr(X(p) | p)Pr(Y(p) | X(p) \& \neg p)}$$

Pense agora no caso do guru. Imagine que o novato adquira razão testemunhal de que p do guru, e, por isso, adquira evidência a favor da racionalidade da crença em p . Observe, no entanto, a situação epistêmica do novato ao ganhar evidência de que o especialista seguidor crê que p . Em situações normais, é plausível que o novato ganhe mais evidência para p ao encontrar um agente crendo que p independentemente da crença de X de que p .¹⁵ Parece razoável supor que a qualidade do status epistêmico da crença em p quando duas ou mais pessoas concordam sobre p e a crença de cada uma delas foi formada de modo independente é maior do que quando a única razão para p é o testemunho de um único agente. Ou seja, quanto maior o número de aderentes de p , mais racional é crer que p . Como vimos, Goldman discorda dessa ideia por acreditar que o acordo nem sempre será

¹⁴ Esta tradução de Goldman está presente em Etcheverry (2012, p. 78).

¹⁵ Goldman, neste contexto, refere-se à atualização do grau de crença ao encontrarmos nova evidência. Acreditamos que não há perda teórica ao falarmos, neste contexto, sobre grau de justificação ou de racionalidade, em vez de grau de crença.

epistemicamente benigno, como é evidenciado no caso do guru. Nesse cenário, o especialista seguidor do guru é um repercutidor não-discriminativo do próprio guru, cuja opinião já foi devidamente considerada e, por causa disso, o testemunho do especialista seguidor é evidencialmente inócuo. Como a concordância de Y com X é cega (por ser passiva e acrítica), se X crê que p , Y também crerá que p , seja p verdadeira ou falsa. Isso significa que a probabilidade de Y crer que p dado que X crê que p e p é verdadeira é igual à probabilidade de quando p é falsa.

$$(4) Pr(Y(p) | X(p) \& p) = Pr(Y(p) | X(p) \& \neg p) = 1$$

Perceba que os valores da fórmula (4) estão presentes na (3), de modo que esses valores podem ser cancelados em (3), o que evidencia que (3) é equivalente à (1). Como (3) também é equivalente à (2), conforme o cálculo de probabilidades, podemos inferir que (1) e (2) são equivalentes para casos nos quais Y é totalmente dependente de X. Se (1) e (2) são equivalentes, o testemunho do especialista seguidor do guru é evidencialmente nulo em relação à situação evidencial de p para o novato. Porque o guru e o especialista seguidor do guru instanciam uma relação de dependência viciosa, o acordo epistêmico entre eles não aumenta o grau de justificação para o novato crer que p .

Para que o testemunho do especialista seguidor do guru possua peso evidencial, a sugestão de Goldman (2001, p. 101) é que o novato esteja justificado a crer que a probabilidade de Y crer que p dado que X crê que p quando p é verdadeira é *maior* do que a probabilidade de quando p é falsa. Isso possibilitará ao novato deferir a um especialista que não aceita cegamente o testemunho de outra especialista. Em termos formais, podemos expressar do seguinte modo:

$$(5) Pr(Y(p) | X(p) \& p) > Pr(Y(p) | X(p) \& \neg p)$$

Se (5) for satisfeita, a deferência de Y ao X não será passiva e acrítica, pois ele será capaz de discriminar a plausibilidade das alegações feitas por X. Nesse sentido, a crença de Y instancia uma relação de *independência condicional* pelo menos parcial com a crença de X. Nesse cenário de independência condicional parcial, a crença de Y melhoraria a situação evidencial de p para o novato ao ser somada a crença de X. É diferente de uma relação de independência condicional *plena*, pois, nesta, as crenças de X e de Y dependem das relações evidenciais de cada um desses agentes com p .

O problema para o novato, portanto, é deferir a números não-qualificados, isto é, deferir a especialistas que sustentam suas crenças no domínio de especialização com base unicamente no testemunho de outro especialista, independentemente das alegações serem verdadeiras ou falsas. Como afirma Goldman (2001, p. 101-102), “o novato não pode automaticamente contar com seus supostos experts serem condicionalmente independentes (mesmo parcialmente) uns dos outros.”

Isso mina a possibilidade de o novato recorrer a metaespecialistas para indicar a qual especialista deferir frente ao desacordo entre especialistas, porque eles podem ser seguidores cegos do especialista guru e, conseqüentemente, o testemunho desses metaespecialistas não aumentará o grau de justificação da crença de que p para o novato. Portanto, se o novato recorrer aos números, seja buscando o acordo entre especialistas, seja buscando especialistas em identificar especialistas, a deferência não será epistemicamente racional na ausência de independência.

Para determinar o grau de dependência virtuosa entre especialistas, isto é, qual relação de dependência epistêmica entre especialistas aumenta a racionalidade de p para o novato, Goldman sugere que o novato esteja justificado a crer em (5), pois, desse modo, o novato terá evidências de que Y reconheceria a falsidade de p nos casos em que X crê que p e p é falsa. Ou seja, por causa da rota causal empregada ao formar a crença de que p , Y conseguiria discriminar quando p é verdadeira ou falsa. Imagine que o novato tenha razões para crer que X crê que p porque interpretou de maneira equivocada a evidência, enquanto Y não crê que p justamente por avaliar corretamente a evidência. Ou pense num cenário no qual uma das razões de Y para crer que p é o testemunho de X , mas Y não forma a crença em p por refletir cuidadosamente a respeito da plausibilidade de p , por avaliar a contraevidência para p etc. Nesse sentido, a *autonomia* de Y ao avaliar a rota causal disponível para p o impede de crer falsamente que p , o que não aconteceria se ele seguisse cegamente a rota causal baseada no acordo com X . O ponto crucial é que a formação de crença de Y por meio de uma rota causal parcialmente autônoma o possibilita reconhecer quando p é verdadeira, apesar de X crer falsamente que p . Conseqüentemente, o testemunho de Y melhoraria a situação evidencial do novato, mesmo se o testemunho de X já tivesse sido considerado.

Essa é uma conclusão bastante razoável e é compatível com as práticas da investigação especializada. Pois não basta que os defensores de uma posição sejam numerosos a ponto de serem maioria; como Goldman sugere, também é necessário que um determinado grau de confiabilidade e de independência seja satisfeito. Em outras palavras, se um grupo menor de especialistas é mais confiável e condicionalmente mais independente do que um grupo maior de especialistas, é razoável que o acordo entre o grupo minoritário sobre p tenha mais peso evidencial do que o acordo entre o grupo majoritário. Para ilustrar, Goldman (2001, 103-104) sugere pensar no desacordo entre criacionistas e evolucionistas. Se os criacionistas são um grupo mais numeroso do que os evolucionistas, o acordo entre criacionistas é melhor evidência do que o acordo entre evolucionistas? Parece implausível que isso seja o caso, porque não é óbvio que os aderentes ao criacionismo sejam confiáveis ou condicionalmente independentes em comparação aos cientistas evolucionistas, cuja credibilidade está assegurada pelas instituições.

Goldman, neste sentido, está em acordo com Adam Elga (2010) e Thomas Kelly (2010): números não-qualificados não exigem revisão doxástica. Em um caso de desacordo entre especialistas, a deferência ao especialista defensor da posição majoritária só aumentará o grau de justificação da crença em p para o novato se forem números qualificados, isto é, especialistas condicionalmente independentes de outros especialistas. Portanto, a lição a ser aprendida com a argumentação de Goldman é que se um especialista for um seguidor passivo e acrítico de outro especialista (ou, nas palavras de Goldman, um repercutidor não-discriminativo), sua opinião não terá peso evidencial para a racionalidade da crença em p . Consequentemente, o princípio Independência de Crença é verdadeiro. A mera existência de números não-qualificados não confere melhoria da situação evidencial de p para o novato em um caso de desacordo entre especialistas.

3. Números importam? Parte 2

Conforme explicamos na seção anterior, a intuição compartilhada entre Kelly, Elga e Goldman sugere que o acordo epistêmico sobre p somente é evidência para a racionalidade da deferência se a crença em p de cada agente foi *independentemente* formada. Para Goldman, se os agentes que compõem o acordo são repercutidores não-discriminativos de algum outro agente, isso os torna números não-qualificados, de modo que seus testemunhos de que p são irrelevantes para mudança no grau de justificação de p para o novato. David Coady (2006, 2012) discorda com veemência dessa conclusão, ao argumentar a favor da racionalidade da deferência na ausência de independência, ou seja, a favor da autoridade dos números ao formar a crença em p . Para Coady, o princípio de não-independência do qual toda argumentação de Goldman depende é insuficiente para uma compreensão adequada tanto da dependência epistêmica em relação a especialistas, quanto da dependência epistêmica em contextos ordinários.

O cerne da crítica de Coady à argumentação de Goldman está sustentado pela ideia de que há uma suposição injustificada no argumento bayesiano de Goldman: as probabilidades e, por consequência, os quocientes são constantes. Porque o especialista Y é, por definição, um repercutidor não-discriminativo da opinião do especialista X , a adição da crença em p de Y à crença de X em p não aumentaria o grau de justificação de p para o novato. Ou seja, Goldman está assumindo que a probabilidade de p ser verdadeira dado que X crê que p e Y crê que p é igual a probabilidade de p ser verdadeira dado que X crê que p . Em termos formais, $\Pr(p \mid (X(p) \ \& \ Y(p))) = \Pr(p \mid (X(p)))$. Isso é plausível?

Pense a respeito do grau de justificação da crença de que p para o novato ao aprender que o especialista X crê que p . Plausivelmente, o grau de justificação aumenta à medida que se está em posse de mais evidência. Pense agora no grau de justificação da crença em p quando o novato aprender que o especialista Y *também* crê que p . É bastante razoável que o grau de justificação seja maior agora que o novato está em posse de evidência proveniente de Y . Ou seja, $\Pr(p \mid (X(p) \& Y(p))) > \Pr(p \mid (X(p)))$. Se o novato ganhasse mais evidência para p , o grau de justificação continuaria aumentando. Para Coady (2006, p. 71), a suposição de Goldman de que os valores permanecem constantes está injustificada, porque os cálculos envolvem probabilidades *subjetivas*, que são “medidas do grau em que é racional acreditar em algo, dado certa evidência.” Como a probabilidade de p pode mudar conforme o novato adquire mais evidência, o testemunho do repercutidor não-discriminativo pode aumentar a força evidencial do testemunho do especialista X e, por causa disso, aumentar a probabilidade de p .

Imagine o cenário em que o Y é um repercutidor não-discriminativo de X com respeito a p por *saber ou estar justificado a crer que p pertence ao domínio de especialização de X* . Como Y é um repercutidor não-discriminativo, por definição, ele crê que p porque X crê que p , seja p verdadeira ou falsa. No entanto, Coady (2006, p. 71) sugere que, nesse cenário, o acordo entre X e Y *pode influenciar* o grau de justificação de p para o novato, uma vez que o novato crê justificadamente que Y é um metaespecialista. Por causa do conhecimento (ou das crenças racionais) de Y a respeito da expertise de X , seu escopo e sua área de atuação em relação a p , isso torna Y em um metaespecialista: um especialista capaz de identificar confiavelmente outros especialistas em relação ao domínio p . Em razão da metaexpertise de Y , se Y atribui credibilidade a X porque X é um investigador competente a respeito de p , então há um aumento no grau de justificação de p para o novato.

Essa postura, inclusive, parece ser a postura adotada em situações de senso comum. Quando formarmos a crença de que fará um dia frio em Porto Alegre com base no testemunho de um meteorologista gaúcho confiável, é razoável que o grau de justificação para essa proposição aumente, se outras “pessoas aparentemente sensatas” creem que o meteorologista é confiável sobre o clima de Porto Alegre por conhecerem o seu histórico de alegações bem-sucedidas sobre esse domínio (Cf. Coady, 2006, p. 71-72). O novato, nesse sentido, atribuiria mais peso evidencial ao testemunho dos repercutidores não-discriminativos do meteorologista, porque, nas palavras de Coady (2006, p. 72), “eles podem ser maus meteorologistas, mas bons juizes de meteorologistas”. Porque os repercutidores não-discriminativos podem ser identificadores confiáveis de meteorologistas, é possível que se a crença deles de que fará um dia frio em Porto Alegre fosse

baseada em uma rota parcialmente autônoma, o valor evidencial dela seria menor do que o meteorologista. Em razão disso, o testemunho de um repercutidor não-discriminativo pode alterar o grau de justificação de p para o novato, se esse repercutidor for um identificador confiável do especialista no domínio ao qual p pertence.

A principal discordância de Coady em relação a Goldman é quanto ao entendimento de que o testemunho do especialista Y é evidencialmente relevante mesmo se Y for um repercutidor não-discriminativo de X em relação ao domínio de especialização de X . Y não seria um papagaio de toda e de qualquer crença de X ; apenas das crenças cujos conteúdos pertencem ao domínio de especialização de X , porque Y sabe ou está justificado a crer que X é um especialista naquele domínio. Em razão disso, é razoável que o grau de justificação de p para o novato aumente ao encontrar especialistas que deferem a outro especialista, justamente porque reconhecem sua expertise. Consequentemente, Coady acredita que o princípio de não-independência de Goldman é falso: se o novato sabe ou está justificado a crer que duas ou mais pessoas sustentando uma opinião são totalmente não-independentes, pode ser racional para o novato revisar sua opinião frente a esse acordo. Para Coady, portanto, o novato pode deferir a especialistas passivos e acríticos de outro especialista X quando eles são identificadores confiáveis da expertise de X por saberem (e, por consequência, crerem justificadamente) que p pertence ao domínio no qual X é especialista.

Jennifer Lackey (2013), de modo similar a Coady, acredita que os números importam face ao desacordo entre especialistas, contrariando a intuição de Kelly, de Elga e, principalmente, de Goldman. Para Lackey, ao refletirmos sobre o papel da autonomia do agente ao deferir a um especialista, o grau de justificação da crença de especialistas que dependem do testemunho de outro especialista não é redutível ao grau de justificação da crença deste especialista. Nesse sentido, em um cenário de desacordo entre especialistas, se o especialista X crê que p e o especialista Y crê que p unicamente porque X crê que p , e eles discordam com especialista Z sobre p , então, se a deferência de Y a X é autônoma, o desacordo de Z com X e Y não pode ser reduzido a uma única instância de desacordo. Por conseguinte, os números importam para avaliação do grau de justificação da crença em p em um cenário de desacordo entre especialistas.

O alvo de Lackey é argumentar que o princípio Independência de Crença é falso: em uma situação de desacordo entre pares, se um agente S discorda com S_1 , S_2 e S_n sobre p e os argumentos de S_1 já foram racionalmente avaliados, então o desacordo de S com S_2 e S_n demanda revisão doxástica no grau de justificação para p mesmo se as crenças de S_2 e S_n forem *completamente* dependentes das crenças de S_1 . Para reconstruirmos a argumentação de Lackey a favor dessa

conclusão, é necessário explicarmos as concepções de dependência autônoma e dependência não-autônoma.

Para Lackey (2013, p. 249), a noção de dependência autônoma é determinada pelo exercício da agência epistêmica do agente em relação a uma fonte de testemunho por meio (i) da avaliação da confiabilidade dessa fonte, (ii) do monitoramento de derrotadores¹⁶ e (iii) comparação de p com suas crenças de fundo. Por sua vez, a noção de dependência não-autônoma é determinada pela confiança cega e acrítica de um agente em uma fonte de informação, devido ao não-exercício da agência epistêmica na formação da crença e à avaliação acrítica da fonte. A dependência não-autônoma ocorre, conforme alega Lackey (2013, p. 253), “da mesma forma que um bebê muito jovem aceita tudo o que seus pais lhe dizem”. Agora, se a crença de um especialista, S , depende completa e autonomamente da crença de outro especialista, S_1 , e eles discordam com o especialista X sobre p , a crença de S confere suporte evidencial adicional a p ?

Para responder a essa pergunta, considere o seguinte cenário: Abigail, Catarina e Daniel são especialistas em análise laboratorial de alimentos. Após um celíaco ter sido intoxicado por glúten, Catarina e Daniel analisam uma amostra da pizza que o celíaco ingeriu há duas horas para verificar se a pizza estava livre de glúten. Catarina, de um lado, alega que a pizza possuía traços de glúten; Daniel, por outro lado, alega que a pizza não possuía nada de glúten, afirmando que o celíaco foi contaminado de outra maneira. Abigail não estava presente quando a evidência de pizza foi analisada, mas, após ouvir as duas explicações da análise da evidência e por conhecer e confiar em Catarina, concorda com o veredito dela com base nisso e, por isso, também afirma que a pizza possuía traços de glúten.¹⁷

Para Lackey (2013, p. 249-253), mesmo que a crença de Abigail dependa completamente do testemunho de Catarina, sua crença ainda oferecerá suporte evidencial adicional para a hipótese de que a pizza possuía traços de glúten. Por exemplo, o testemunho de Catarina é aceito por Abigail por ser compatível com seu conhecimento e com suas crenças de fundo sobre análise de alimentos, que desempenham um papel de filtro epistêmico na aceitação de um testemunho. Caso as crenças de fundo de Catarina fossem incompatíveis com o conteúdo do testemunho, elas impediriam a formação de crença com base nesse testemunho. Abigail, inclusive, pode possuir excelente evidência de que Catarina é uma excelente especialista em análise de alimentos, de modo que, se

¹⁶ Derrotadores (ou anuladores, como também são nomeados) são, sob uma perspectiva geral, contraevidências que impedem um agente de manter justificadamente a crença em p . A presença de derrotadores derrotados, por outro lado, são cenários nos quais um agente tem contraevidência para a racionalidade da crença de que p e evidência de que a contraevidência não impede o agente de crer justificadamente que p com a base original. Para mais informação, veja Fett (2022).

¹⁷ Este caso é inspirado parcialmente no cenário descrito por Lackey (2013, p. 249)

Catarina duvidar de suas próprias capacidades, sua confiabilidade estará assegurada por causa da deferência de Abigail. Essas situações exemplificam o monitoramento de derrotadores para um agente. Por fim, se Abigail assere *categoricamente* que a pizza possuía glúten, seu testemunho agrega força evidencial ao desacordo entre Daniel e Catarina. É como se Abigail assumisse a responsabilidade pelo seu testemunho e convidasse seus ouvintes a também atribuir responsabilidade a ela. Por causa disso, o testemunho de Abigail forneceria suporte evidencial adicional ao testemunho de Catarina. Conseqüentemente, Abigail exerce sua agência epistêmica ao formar a crença de que p com base no testemunho de Catarina.

Na concepção de Lackey (2013, p. 249), ser um agente autônomo na formação de crença via testemunho ao exercer sua agência epistêmica é o limiar para a racionalidade de formação de crença testemunhal: se o agente não desempenha sua agência epistêmica, então sua crença em p com base testemunhal não será racional.¹⁸ Inclusive, dado que os sujeitos do caso estão procurando adotar a atitude doxástica mais apropriada, é necessário que exista uma mínima receptividade à evidência por todos envolvidos na disputa. Se Abigail, ao crer que a pizza possuía traços de glúten, crê nisso enquanto exerce ativamente sua agência epistêmica (seja por monitorar derrotadores, seja por buscar evidências de que o Catarina é confiável e digna de confiança, seja por se responsabilizar ao asserir que p), então a sua formação de crença é *autônoma* e, por isso, o seu testemunho agrega ao suporte evidencial fornecido pelo testemunho de Catarina. Nesse sentido, mesmo que a crença de Abigail dependa do testemunho de Catarina, o eixo da balança evidencial terá mais valor evidencial com as crenças de ambas as especialistas do que apenas com a crença de Catarina.

Por outro lado, se a crença de Abigail depende completa e não-autonomamente do testemunho de Catarina, então ela não provê suporte evidencial adicional à hipótese de que a pizza possuía traços de glúten. Um agente, ao depender de modo não-autônomo de testemunho, não avalia nem a confiabilidade da fonte do testemunho, nem o conteúdo do testemunho. Esse é o cenário do repercutidor não-discriminativo de Goldman. Caso Abigail aja como um papagaio e simplesmente repita *todas* as alegações de Catarina de modo passivo e acrítico, então o testemunho de Abigail é baseado em uma confiança totalmente cega e, por causa disso, é epistemicamente irrelevante para a hipótese de que a pizza possuía traços de glúten.

Perceba um detalhe importante sobre o caso: obviamente, se o celíaco soubesse previamente que um dos lados do desacordo possuía somente um especialista autônomo (Catarina), enquanto o seu outro partidário (Abigail) não seria um par epistêmico, isso seria evidência suficiente para o

¹⁸ Lackey, inclusive, faz uma alegação mais forte: o exercício de sua agência epistêmica é o limiar para formação de crença racional. Para os fins deste artigo, é suficiente a tese mais fraca a respeito do exercício da agência epistêmica na formação de crença testemunhal.

celfaco crer que o testemunho de Abigail é evidencialmente irrelevante na disputa. Contudo, na descrição do caso, as três testemunhas – Abigail, Catarina e Daniel – são *especialistas*. Esse detalhe é metodologicamente importante porque, conforme sugere Barnett (2019, p. 300), a relação de dependência epistêmica relevante é instanciada quando os agentes estão em paridade epistêmica. Nesse sentido, crença dependente completamente de testemunho só oferecerá suporte evidencial próprio se for baseada no testemunho de um par epistêmico. Um ponto crucial levantado por Lackey é que, em casos de dependência condicional não-autônoma, como o cenário do guru de Goldman, a testemunha sequer satisfaz os requisitos mínimos para formação de crença racional; muito menos está apta a ser classificada como especialista.¹⁹ Nesse sentido, casos de dependência não-autônoma são ineficazes para justificar o princípio Independência de Crença. Além disso, há uma diferença fundamental entre confiar cegamente no testemunho de S de que p e confiar cegamente em qualquer testemunho de S. Abigail, quando depende autonomamente de Catarina para testemunhar que a pizza possuía traços de glúten, confia especificamente no testemunho de Catarina sobre a pizza, e não em qualquer testemunho (Cf. Lackey, 2013, p. 259). Este é o mesmo ponto de Coady: o testemunho de um repercutidor não-discriminativo pode ter peso evidencial adicional se ele repercutir somente conteúdos que pertencem ao domínio de expertise do especialista, e não qualquer crença do especialista. Isso é o que torna Abigail racional: o fato de ela estar disposta a monitorar a situação epistêmica de Catarina, ainda que confie cegamente no seu testemunho de que a pizza possuía glúten.

Tanto Lackey quanto Coady, portanto, acreditam que o princípio Independência de Crença é falso. Para Coady, o reconhecimento da expertise de um especialista por metaespecialista melhora a situação evidencial de p para o novato. Lackey também concordaria com Coady. Especificamente, sua principal contribuição é argumentar que, mesmo em casos de dependência completa, se o agente for autônomo e exercer sua agência epistêmica ao formar crença com base em testemunho, essa crença terá força evidencial própria. Contrariando a sugestão de Thomas Kelly, números *importam* na ausência de independência, especialmente por serem números qualificados. Em outras palavras, opiniões dependentes e autônomas de testemunho aumentam o suporte evidencial para p .

¹⁹ Note que esta consideração é subjacente a qualquer teoria sobre expertise. Para que S seja considerado especialista, ele deve ser, no mínimo, racional. Independente de aceitarmos uma visão veritista como a de Goldman, ou comparativista como a de Coady, é pacífico para ambos que racionalidade é uma condição necessária para expertise.

4. Números importam? Parte final

O argumento de Jennifer Lackey é contundente, pois paridade epistêmica entre especialistas garante que dependência epistêmica completa agrega suporte evidencial para p , porque envolve agentes autônomos. No entanto, Zach Barnett (2019) discorda dessa conclusão. Como veremos, sua crítica tem duas vertentes: primeiro, Barnett argumenta que Lackey tacitamente assume uma definição específica de paridade epistêmica para rejeitar críticas sobre a dependência completa autônoma; tal estratégia é malsucedida, pois parece que, em todo caso de dependência completa, o acordo entre especialistas, sejam autônomos ou não, não agrega suporte evidencial para p . Segundo, dada teoria de Barnett, os casos de dependência autônoma de Lackey podem ser explicados sem a rejeição da ideia subjacente ao princípio Independência de Crença.

Para Lackey (2013, p. 243), a paridade epistêmica entre dois (ou mais) agentes é determinada pela similaridade do grau de (1) familiaridade com a evidência e com os argumentos para p e da (2) competência cognitiva desses agentes na avaliação desses argumentos e dessa evidência. Em outras palavras, é uma noção de paridade epistêmica determinada pela *probabilidade* desses agentes serem *racionais* ao formarem a crença em p . É a mesma definição de paridade oferecida no início deste artigo. De acordo com Christensen (2016, p. 586), esta é uma definição de paridade epistêmica entre pares racionais: as crenças dos pares sobre p são “igualmente prováveis de serem racionais”. De modo análogo, conforme Barnett (2019, p. 302), dois especialistas são pares epistêmicos racionais se e somente se, dada uma questão, a probabilidade de eles formarem crenças racionais sobre a questão é igual. Outra definição, assumida por Adam Elga (2007, p. 499, nota 21), envolve a noção de *acurácia*: S e S_1 são pares epistêmicos em relação a uma proposição se, e somente, esses agentes assumem que, condicional ao desacordo entre eles, os dois têm a mesma probabilidade de estarem errados sobre p . Para Christensen (2016, p. 586), a definição de Elga é de paridade epistêmica entre pares *acurados*: as crenças dos pares em cenários de desacordo sobre p são “igualmente prováveis de serem acuradas”. Similarmente, conforme Barnett (2019, p. 302), dois especialistas são pares epistêmicos *acurados* se, e somente se, a probabilidade de eles formarem crenças acuradas sobre a questão é igual.

Obviamente, dois especialistas que são pares epistêmicos racionais também podem ser pares epistêmicos acurados, e vice-versa. No entanto, isso nem sempre é verdadeiro. Por um lado, há cenários em que dois especialistas são pares acurados e, no entanto, um deles é menos racional do que o outro ao formar a crença; conseqüentemente, esses especialistas não seriam pares racionais. Por outro lado, há cenários em que dois especialistas são pares racionais e, entretanto, um deles é

menos provável de formar crença verdadeira (caso esteja em um ambiente epistêmico inóspito, como um cenário cético, por exemplo).

Apesar de essa distinção entre paridade acurada e racional não minar a plausibilidade da argumentação de Lackey, Barnett (2019, p. 302-303) alega que a explicação de Lackey sobre casos de dependência completa e não-autônoma serem evidencialmente inócuos aparenta ser bem-sucedida somente por causa da adoção da definição de paridade racional. Caso a noção de paridade acurada assumida por Elga também fosse aceita por Lackey, seu modelo não explicaria casos de dependência completa não-autônoma, porque, apesar de o agente agir como um papagaio ou um clone epistêmico do especialista por deferir a qualquer coisa alegada por ele e não ser, portanto, um par *racional*, a probabilidade de ambos os agentes terem crença verdadeira é a mesma, de modo que eles seriam pares *acurados*. Nesse cenário, se Lackey assumisse a definição de paridade acurada, os agentes que instanciam uma relação de dependência não-autônoma seriam pares epistêmicos *acurados*; conseqüentemente, casos de dependência não-autônoma seriam eficazes para justificar o princípio Independência de Crença.

Barnett concede que essa observação não é uma refutação do argumento de Lackey, dado sua aceitação da noção de paridade racional. Contudo, como Adam Elga é um dos aderentes do Princípio de Independência de Crença, é interessante refletir sobre como ele poderia responder às críticas de Lackey. Apesar disso, Barnett (2019) argumenta que há casos nos quais os números não importam e, portanto, não oferecem suporte evidencial adicional para p , mesmo se a paridade relevante for a de racionalidade. Para ilustrar esse cenário, considere novamente as figuras de Daniel e Catarina. Como eles são especialistas em análise laboratorial de alimentos, é razoável que ambos conheçam a confiabilidade de diferentes métodos e técnicas de análise desse domínio. Agora, suponha o seguinte: as técnicas A e B são ambas 95% confiáveis em determinar a presença de traços de glúten em alimentos. Juntos a Daniel e a Catarina, havia outros mil especialistas, que são pares racionais de ambos os especialistas, também presentes na análise da evidência proveniente da pizza. Daniel aplicou a técnica de análise A em detrimento da B sobre a evidência e, inversamente, Catarina e os outros mil especialistas aplicaram a técnica B sobre a evidência em detrimento da A. Apesar de a execução desses especialistas ter sido impecável, de modo que foram *infalíveis* na aplicação tanto de A quanto de B, cada uma das técnicas não é perfeita, pois elas conduzem ao resultado incorreto em 5% dos casos. Ciente disso e de que Daniel, Catarina e os outros mil especialistas chegaram a conclusões distintas, o celíaco sabe que um dos resultados está errado, devido à margem de erro do método utilizado. O fato de Catarina e os outros mil

especialistas chegarem a resultados distintos e crerem que a pizza continha traços de glúten deve aumentar a confiança do celíaco na hipótese de que a pizza continha traços de glúten?

Barnett (2019, p. 303-305) acredita que não; o fato de mil especialistas concordarem com Catarina não melhora o suporte evidencial para a crença de que a pizza continha traços de pizza. Como não há qualquer razão para suspeitar de uma aplicação errônea por parte de Daniel do método A, é razoável que o celíaco distribua sua confiança igualmente entre as duas opções. No entanto, se os números importam em cenários de dependência autônoma, conforme argumentado por Lackey, o celíaco seria forçado a crer na posição de Catarina e dos outros mil especialistas. Isso não nos parece um resultado plausível. Inclusive, mesmo se removermos Daniel da cena, não parece que o grau de confiança do celíaco sobre p deva ser maior que 0.95, seja unicamente com base no testemunho de um único especialista, seja com base no testemunho de um milhão de especialistas que também aplicaram o método B. Como o celíaco *sabe* (ou, pelo menos, está justificado a crer) sobre a confiabilidade do método aplicado, e de que todos estão aplicando o método infalivelmente, sua confiança em apenas 0.95 é perfeitamente racional. Contudo, se isso é plausível, é somente porque as opiniões concordantes não conferem apoio evidencial adicional ao testemunho de Catarina. Em função disso, conclui Barnett, é razoável que alguma versão do princípio Independência de Crença seja verdadeira.

Como vimos, a importância evidencial da opinião de Catarina não muda por ser compartilhada com os outros mil especialistas. Desde que o celíaco saiba, *de antemão*, que eles aplicam o mesmo método (e que é uma aplicação igualmente confiável), parece que a opinião de Catarina e dos outros mil especialistas deve "contar como uma só". (cf. Barnett, 2019, p. 305). Essa alegação possibilita extrairmos uma segunda lição: De acordo com Barnett, não só o princípio Independência de Crença é plausível para motivar casos semelhantes ao anterior, como também parece que o princípio é compatível com a intuição de Lackey (2013) acerca de casos de dependência completa envolvendo agentes autônomos.

Antes de continuarmos, uma informação importante: o objetivo de Barnett (2019) é desenvolver uma teoria para explicar a relação de dependência epistêmica em termos *expectacionais* (*expectational*). Apesar de uma explicação abrangente da teoria de Barnett estar fora do escopo deste artigo, a ideia central de sua teoria pode ser resumida assim: para determinar o grau de dependência entre dois agentes, nós devemos analisar se é de se esperar, antecipadamente, que ambos os agentes formem crença na mesma conclusão. Para os fins deste artigo, consideraremos apenas os casos em que os agentes são pares epistêmicos que são especialistas. Agora, se nós podemos prever o quão provável é o especialista Y formar a crença de que p dado que o especialista

X crê que p , nós podemos afirmar o quão dependente a crença de Y é da crença de X.²⁰ Como exemplo, a noção de dependência epistêmica expectacional de Barnett poderia ser empregada para descrever o quão dependente o testemunho de que p do seguidor fanático Y é dependente do testemunho de que p do guru X, no caso apresentado por Goldman.

Como sabemos que Y segue passiva e acriticamente o testemunho do guru X, podemos prever de antemão o quão provável é Y formar a crença de que p dado que X forma a crença de que p : a saber, Y sempre crerá que p quando X crer que p . Dado a teoria de Barnett, isso significa que a crença de Y em p é *completamente* dependente da crença de X em p e, portanto, o acordo entre Y e X não agrega apoio evidencial adicional à crença de que p .

Agora, em casos de dependência completa, se as crenças dependentes não fornecem apoio evidencial para p , como avaliar a dependência *autônoma* da crença de um especialista que depende do testemunho de outro especialista? Por hipótese, não seriam casos de dependência completa e autônoma também casos em que a crença não fornece apoio adicional à p ? Se essa suposição for verdadeira, parece que o diagnóstico de Barnett entra em conflito com a alegação plausível de Lackey de que casos de dependência completa e autônoma agregam suporte epistêmico para a crença em p .

Apesar das aparências, Zach Barnett (2019) afirma que o princípio Independência de Crença é *compatível* com a intuição de que, *em alguns casos*, há algum mérito epistêmico na dependência autônoma, conforme sua teoria de dependência epistêmica expectacional. Para ilustrar essa alegação, lembre da dependência de Abigail frente ao testemunho de Catarina: imagine que o celíaco sabe que, ao ouvir o testemunho de Catarina, Abigail avalia o testemunho dela e, após a avaliação, crerá no testemunho de Catarina se julgá-la confiável. Dado isso, há dois possíveis cenários para a avaliação do celíaco sobre o testemunho de Abigail. No primeiro cenário, o celíaco não sabe de antemão qual será a avaliação de Abigail sobre a confiabilidade de Catarina; por isso, quando Abigail concorda com Catarina, essa concordância é epistemicamente significativa: pois, nesse caso, não é certo para o celíaco que Abigail sempre vai concordar com Catarina. Ou seja, o celíaco não sabe, de antemão, o quão provável é Abigail crer que a pizza contém traços de glúten quando Catarina crê nisso. Note, também, que esse cenário não satisfaz a condição de Dependência Completa, apresentado no começo deste artigo: dada a teoria de dependência expectacional, a

²⁰ No entanto, a descrição da avaliação muda de acordo com o testemunho que é objeto de dependência. Se, por exemplo, nós avaliarmos a dependência da crença em p de Y dada a crença de que p de X e de Z, de acordo com Barnett (2019, p. 308-309), devemos considerar, de antemão, se é possível verificar o quão provável é Y crer que p dado X e Z creem que p . Similarmente, se nós queremos avaliar a dependência da crença em p de X e de Y dada a crença de Z (como no caso do livro recém-publicado, na seção 1), devemos considerar, de antemão, se é possível verificar o quão provável é X e Y chegarem à mesma conclusão dada a evidência E . E assim por diante.

crença de Abigail é somente parcialmente dependente. Por conta disso, parece que o acordo de Abigail com Catarina vai agregar apoio evidencial à crença de Catarina, como Lackey sugere (cf. Barnett, 2019, p. 308).

No segundo cenário, o celíaco sabe, de antemão, que a atribuição de confiabilidade à Catarina é positiva e, por causa disso, Abigail confia cegamente no testemunho de Catarina sobre a presença de traços de glúten na pizza. Dado os detalhes do caso, o celíaco sabe de antemão o quão provável é Abigail crer que a pizza possui traços de glúten dado que Catarina crê nisso: é plausível que Catarina e Abigail sempre concordem sobre a presença de traços de glúten na pizza. De acordo com a teoria de Barnett (2019, p. 308), na perspectiva do celíaco, o *acordo* de Abigail com Catarina *não fornece* apoio adicional ao testemunho de Catarina. No entanto, *a confiança de Abigail o fornece*: uma vez que Abigail avalia positivamente a expertise de Catarina, essa atribuição de credibilidade apoia diretamente o testemunho de Catarina e essa atribuição é evidência para o celíaco. Pense desta maneira: no cenário descrito anteriormente, Abigail não estava presente quando a evidência foi analisada, mas ela já avaliava Catarina como uma confiável analista laboratorial de alimentos e, após ouvir o testemunho de Daniel e Catarina, acreditou no testemunho de Catarina. Agora, imagine que Abigail estivesse viajando naquela época, e não tenha ouvido o testemunho de qualquer um dos dois. Nesse cenário, Abigail nunca viria a concordar com Catarina sobre p por não estar presente na ocasião e não ouvir o testemunho de ambos posteriormente.²¹ No entanto, Abigail ainda avalia Catarina como uma confiável analista laboratorial de alimentos, pois Abigail continua confiando em Catarina para crer em proposições envolvendo análise de alimentos. *Na medida em que o celíaco continua sabendo que Abigail avalia positivamente a confiança em Catarina*, é plausível que ele continue tendo mais razões para crer no testemunho de Catarina frente ao testemunho de Daniel, mesmo que Abigail e Catarina nunca tenham concordado sobre a pizza possuir traços glúten. Ou seja, não é o acordo entre Abigail e Catarina que melhora a situação evidencial da hipótese de a pizza possuir traços de glúten para o celíaco; é, na verdade, a atribuição positiva de confiabilidade a Catarina por Abigail. A atitude mais racional para o celíaco, dada essa visão de dependência epistêmica expectacional, é deferir ao testemunho majoritário, ainda que o fato de o testemunho ser majoritário não seja epistemicamente relevante. É razoável concluir, via o argumento de Barnett, que o princípio Independência Epistêmica é compatível com a intuição Lackey de que em alguns casos de dependência autônoma — e, supostamente, completa — possuem mérito epistêmico.

²¹ Aqui, estamos assumindo que Abigail não ouviu o testemunho dos dois nem direta nem indiretamente.

Conclusão

Face a um cenário de desacordo entre especialistas, o novato está justificado a deferir ao especialista defensor da posição majoritária? Como a investigação especializada é um empreendimento coletivo, que depende de conquistas e esforços cognitivos de outros agentes, é razoável que uma opinião p compartilhada entre os especialistas sobre seu domínio seja evidência a favor de p . Contudo, essa ideia enfrenta desafios, caso o Princípio Independência de Crença seja verdadeiro. Alvin Goldman, com base em seu argumento probabilístico, conclui que a crença de um repercutidor não-discriminativo é evidencialmente irrelevante para p . Por outro lado, David Coady e Jennifer Lackey, contra Goldman, argumentam que o repercutidor não-discriminativo pode ser um excelente identificador de especialistas ao deferir somente aos conteúdos testemunhados sobre o domínio de expertise do especialista, de modo que o testemunho desse repercutidor, para um novato, ofereceria suporte para p . Lackey, inclusive, argumenta que, em todos os casos, a dependência entre especialistas melhora a situação evidencial para p porque um especialista exerce sua agência epistêmica (e, portanto, autonomia) ao aceitar o testemunho de outros especialistas. Zach Barnett, por fim, acredita que a conclusão de Lackey é falsa, por haver casos nos quais há dependência completa e autônoma envolvendo especialistas sem agregação evidencial para p . Além disso, Zach argumenta que é possível compatibilizar o princípio Independência de Crença com a ideia de que há mérito epistêmico em alguns casos de dependência completa e autônoma.

Por haver significância epistêmica em alguns casos de dependência *completa e autônoma* – pois sempre há autonomia envolvida na relação de dependência entre especialistas –, é plausível que o novato defira racionalmente a um especialista defensor da posição majoritária em seu domínio de expertise. A explicação para a racionalidade dessa deferência não é porque o simples acordo entre especialistas fornece apoio epistêmico para p ; é porque o novato sabe, de antemão, que o especialista a quem ele defere atribui confiabilidade positiva a outro especialista.

O especialista a quem o novato defere não é apenas um número; é um número qualificado por ser um agente que proporciona razões de segunda ordem para o novato. O novato, portanto, ao deparar-se com um desacordo entre especialistas, é racional ao deferir ao especialista defensor da posição majoritária, exceto em casos que ele sabe que os especialistas da posição majoritária são completamente dependentes. Nesse sentido, a racionalidade da deferência do novato estará assegurada caso ele defira a especialistas qualificados, ou, em outras palavras, a número qualificado.

Referências bibliográficas

- BARNETT, Zach. Belief dependence: How do the numbers count? **Philosophical Studies**, v. 176, n. 2, p. 297-319, 2019.
- BRADDOCK, Matthew. Resuscitating the Common Consent Argument for Theism. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 93, n. 3, p. 189-210, 2023.
- CHRISTENSEN, David. Conciliation, Uniqueness, and Rational Toxicity. **Noûs**, v. 50, n. 3, p. 584-603, 2016.
- COADY, David. When experts disagree. **Episteme**, v. 3, n. 1-2, p. 68-79, 2006.
- COADY, David. **What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues**. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.
- ELGA, Adam. How to Disagree about How to Disagree. In: FELDMAN, Richard; WARFIELD, Ted. (Eds.). **Disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 175–186.
- ELGA, Adam. Reflection and disagreement. **Noûs**, v. 41, n. 3, p. 478-502, 2007.
- ETCHEVERRY, Kátia Martins. O novato e a disputa entre especialistas: um problema para a epistemologia social. In: MULLER, F.; RODRIGUES, T. V. (Orgs.). **Epistemologia Social: Dimensão Social do Conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 69-84.
- FETT, J. R. Anuladores. In: OLIVEIRA, R. E.; ETCHEVERRY, K. M.; RODRIGUES, T. V.; SARTORI, C. A. (Orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, p. 23-31.
- GELFERT, Axel. **A Critical Introduction to Testimony**. Sydney: Bloomsbury, 2014.
- GOLDMAN, Alvin Ira. Experts: Which ones should you trust? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, n. 1, p. 85-110, 2001.
- HARDWIG, John. Epistemic dependence. **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 335-349, 1985.
- KELLY, Thomas. Consensus Gentium: Reflections on the 'Common Consent' Argument for the Existence of God. In: CLARK, K. J.; VANARRAGON, R. J. (Eds.). **Evidence and Religious Belief**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 135–156.
- KELLY, Thomas. Peer Disagreement and Higher-Order Evidence. In: FELDMAN, R.; WARFIELD, T. (Eds.). **Disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 111–174.
- LACKEY, Jennifer. Disagreement and Belief Dependence: Why Numbers Matter. In: CHRISTENSEN, D.; LACKEY, J. (Eds.). **The Epistemology of Disagreement: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 243-268.
- MATHESON, Jonathan. The Argument from Common Consent. In: RULOF, C.; HORBAN, P. (Eds.). **Contemporary Arguments in Natural Theology: God and Rational Belief**. London: Bloomsbury Publishing, 2021, p. 293-309.

- MIGUEL, Felipe. The Epistemic Significance of Agreement with Exceptional Theistic Philosophers. **Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers**, v. 37, p. 451-474, 2020.
- ROCHA, Lennon da Silva; MÜLLER, Felipe de Matos. Testemunho e Expertise. In: MÜLLER, F. M.; ETCHEVERRY, K. M. (Orgs.). **Ensaio Sobre Epistemologia do Testemunho**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, p. 79-101.
- SMITH, Julia. Philosophical Agreement and Philosophical Progress. **Episteme**, p. 1-19, 2024.

EPISTEMIC AUTHORITIES, PREEMPTION AND PREDATORY BEHAVIORAugusto Kern Hexsel¹

Abstract: *As laypersons in most domains of investigation, we often rely on epistemic authorities to form our beliefs about the world. How should we respond to finding out an epistemic authority's opinion on a given matter? Are we permitted to diverge from her, or must we always follow her lead, making her opinion our own? In this paper, I offer a partial defense of the Preemption Thesis, according to which one may rationally disagree with epistemic authorities only in a limited range of cases. My strategy is threefold. First, I formulate a more delimited version of that thesis. Second, I defend an argument presented in its favor by Jan Constantin and Thomas Grundmann from some objections leveled against it by Jennifer Lackey. Finally, I argue that accepting that version of the Preemption Thesis does not commit one to suffer in the hands of predatory epistemic authorities.*

Keywords: *epistemic authority, preemption thesis, defeatist preemptionism, predatory authorities*

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). E-mail: augusto.hexsel@protonmail.com.

1. Introduction

There are three main questions one might ask about epistemic authorities. First, one might be interested in understanding what they are. Second, one might want to know how to identify them. Third, one might be concerned about how to respond rationally to the fact that they have certain beliefs about propositions in their respective domains of expertise. I will take for granted that there are many clear cases in which we can safely and somewhat easily identify when someone is an epistemic authority. This paper concerns the third question, asked from the point of view of a layperson who wishes to have epistemically appropriate opinions about some domain of investigation.

In the next section, I will specify what I mean by epistemic authorities. For now, you can think of them as experts in a given domain of investigation. There are two main sorts of answers to the question of how a layperson ought to respond to finding out that an epistemic authority believes that p , where p is a proposition within the authority's domain of expertise. According to the Total Evidence Thesis, endorsed, for example, by Lackey (2018), the layperson ought to evaluate p by taking into account the totality of the evidence available to her. The fact that the epistemic authority believes that p is just another reason to be taken into account by the layperson. On the other hand, according to the Preemption Thesis, the layperson ought to form her belief concerning p chiefly by relying on the fact that the authority thinks that p , since most of the remaining evidence available to the layperson will be screened off or preempted.

What does it mean for some piece of evidence to be screened off or preempted? If one's evidence regarding p has been preempted or screened off, then it is irrational to use it in assessing whether p (Constantin and Grundmann, 2018). Such evidence has no epistemic weight neither for nor against p . According to the Preemption Thesis, then, epistemic authorities hold the power to make one's evidence epistemically unreachable. The layperson might still be able to entertain a screened off piece of evidence, but she would be violating the demands of rationality if she used it in forming her beliefs.

The text will be structured in the following way. In Section 2, I will provide a definition of the notion of epistemic authority. In Section 3, I will very briefly present and justify the credal framework that I will presuppose in the paper. In Section 4, I will formulate Constantin and Grundmann's version of the Preemption Thesis. In Section 5, I will present their argument for it. In Section 6, I will respond to a couple of objections raised against such argument by Jennifer Lackey.

In Section 7, I will present Lackey's argument against that thesis. In Section 8, I will show why Lackey's argument fails.

2. Epistemic Authorities

The point of this section is to explain how I will use the term *epistemic authority* in the rest of the paper. I do not expect it to match how other philosophers use it, though there will be clear similarities. The definition I will provide is intended to be stipulative, and its main purpose is to aid me in formulating the version of the preemption thesis which I find most promising. The main feature of that definition is that its extension is narrower than usual (which in turn will make the scope of my preferred version of the preemption thesis narrower than other versions).

The definition I will provide below is intended to capture asymmetric epistemic relations between persons who have sparse information about some domain and persons who have extensive knowledge and competence in it. We commonly find ourselves in the lower end of such relations in everyday life. There is too much that we do not know, and thus we need to rely on experts for forming beliefs about their respective domains, if we are to do so in a responsible fashion. Asymmetric epistemic relations of this sort are sufficiently important for them to merit our focused attention.

In keeping with the literature², I will take the notion of epistemic authority to be a ternary relation between two persons and a domain of expertise. I borrow most of the following definition from Constantin and Grundmann (2018). Let A and L be persons, and let D be a domain.³ A will be said to be an epistemic authority for L regarding D if and only if L is a layperson regarding D and L has good reason to think that A is an expert regarding D . Further, A will be said to be an expert regarding D only if A has a substantial amount of true beliefs about D in virtue of having special competence in evaluating the large body of evidence about D at her disposal. This necessary condition should make it clear that I am interested particularly in how laypersons should respond to experts satisfying objective criteria similar to the ones proposed by Goldman (2001).

The above definition is narrower than usual in two respects. First, if someone is an epistemic authority for you regarding D , then you are a layperson regarding D . Laypersons are the sort of persons that enter into the relation of epistemic authority with someone else which they have reason

² See, e.g., Jäger (2016).

³ I will follow Constantin and Grundmann (2018, p. 4118) in taking the domain of an epistemic authority to be a set of propositions "that are best accessible via specific methods". I will sometimes write that someone is an authority regarding a given proposition to mean that she is an authority in some domain to which that proposition belongs.

to believe is an expert in some domain. Thus, the epistemic asymmetry in authority relations, as I've defined them, is quite vast. Second, to the extent that not every expert in the ordinary sense has a substantial amount of true beliefs about her domain of expertise, the definition above does not capture every kind of epistemic relation between laypersons and experts in the ordinary sense. For instance, since most philosophers probably don't have a substantial amount of true beliefs in their domains of research, they don't count as experts in philosophy and, thus, don't enter into authority relations *qua* epistemic authorities in philosophy (at least not in the way I am using these words). This is as it should be, since I will be defending that laypersons ought to defer to epistemic authorities, and simply deferring to a philosopher is not how a layperson should form her beliefs about philosophical matters.

Finally, I want to highlight a consequence of the definition given above that is important for understanding the thesis that I will discuss in the following sections. Note that, if A is an epistemic authority for L , then L has good reason to think that A is an expert and, therefore, to think that A has access to a large body of evidence as well as superior reasoning skills for appreciating the weight of that evidence. Since L is a layperson, she should always assume, unless she has reason to think otherwise, that A is in a better position than her to find the relevant evidence and to evaluate it properly.

3. Credences

Before finding out what are the beliefs of an epistemic authority in some field, a layperson might already have opinions of her own that clash with those of the authority. This can happen in two importantly different ways. First, the epistemic authority might believe that p , while the layperson might believe that $\text{not-}p$ or suspend belief on whether p . Second, they might both hold opinions on p , but have different levels of confidence in p . Following Jäger (2016), we might call the first kind of disagreement *strong*, and the second *weak*. Full or qualitative beliefs do a good job of capturing strong disagreements. However, it is also important to know what is the rationally appropriate response for a layperson who only weakly disagrees with an epistemic authority. To capture such weak disagreements, we need the more fine-grained conceptual framework of partial or quantitative beliefs, called *credences*.

If A is an epistemic authority for a given layperson and p is a proposition, I will write " $c_A(p)$ " for A 's credence in p , where c_A is a function which assigns a real number in the interval $[0, 1]$ to each proposition towards which A has an opinion. So the term " $c_A(p)$ " denotes a value between 0

and 1 inclusive, whenever it is defined. The question I am interested in can be formulated as follows: confronted with an epistemic authority regarding p , should the layperson assign $c_A(p)$ to p ?

4. Defeatist Preemptionism

Constantin and Grundmann (2018) offer their version of the Preemption Thesis as an answer to that question. They named it *Defeatist Preemptionism* (DP). The thesis I will discuss in this section is not strictly the same as the one formulated by them, since the term *epistemic authority* features in its formulation, and I use it differently than they do. The following thesis, which mirrors DP in every other respect, is narrower in scope than DP. Accordingly, I will call it DP^- . Let A be an epistemic authority for L regarding D such that p is in D . According to DP^- , if L finds out that A 's credence in p is $c_A(p)$, then:

- (1) L has a reason for assigning $c_A(p)$ to p ;
- (2) every domain-specific evidence E regarding p is screened off from L 's evaluation of p , but only if L has no reason to believe that A has ignored E .

Some remarks about the scope and some of the consequences of DP^- are in order to avoid misunderstanding. First, only L 's domain-specific evidence is screened off from consideration. In deciding what value to assign to p , L is permitted to take into account non-domain-specific evidence regarding p . Why should the scope of DP^- be restricted in this way? Well, if A is not an authority outside D , the fact that A is an authority *in* D is not a reason for L to think that A is better than her at collecting and assessing evidence *outside* D . Second, if L does have a reason to believe that A has ignored some domain-specific piece of evidence E , then E will not be screened off from consideration. This is a desirable consequence of DP^- . After all, if A has not taken E into account in evaluating p , then $c_A(p)$ will not accurately reflect all of the available evidence. Third, if all of the evidence relevant to evaluating p is domain-specific, and if L has no reason to think that A has missed some of the evidence, then the only non-screened off reason regarding p is the authoritative reason for assigning $c_A(p)$ to p , in which case L is rationally required to adopt the same credence as A .

5. The Argument from Irrationality

Constantin and Grundmann (2018) offer an argument for DP which is in many respects similar to the Track Record Argument, advanced by Linda Zagzebsky (2012) in support of her own

preferred version of the Preemption Thesis.⁴ I will call Constantin and Grundmann's argument *the Argument from Irrationality*. It supports DP⁻ at least as much as it supports DP. The gist of it is that it is irrational for a layperson to deviate from an epistemic authority, for the layperson has reason to believe that the authority is better equipped than she is at evaluating the relevant evidence and, thus, has reason to believe that the authority's credence reflects the evidence better than hers would.

Their argument can be reconstructed in the following way. Let L be a layperson, let A be an epistemic authority for L with respect to some domain, let p be a proposition within that domain, and let E be a piece of domain-specific evidence for or against p which is available to A and which would be preempted according to DP⁻. Now suppose L found out that A 's credence in p is $c_A(p)$. Here is the argument:

- (1) Suppose, for *reductio*, that L is allowed to take E 's weight into account in assessing p .
- (2) Then, no matter how small E 's weight might be, L 's credence in p will be different than $c_A(p)$.
- (3) However, since A is an authority for L , by our definition L has reason to believe that A is better than she is at both collecting the relevant evidence and evaluating it.
- (4) Thus, L has reason to believe that, given the evidence, $c_A(p)$ is more accurate than her own credence in p .
- (5) Therefore, L 's credence in p will be different than a credence which she has reason to believe is more accurate than hers given the evidence.
- (6) But then adopting the less accurate credence would be irrational.
- (7) So she is not allowed to take E 's weight into account in assessing p .

Again, this argument is somewhat different than the one proposed by Constantin and Grundmann (2018), given my stipulative use of *epistemic authority*. This difference will mostly not matter in the following sections, and where it does I will briefly address it. It is worth noting that the argument above is correct if the original one is, and it might be correct even if the original one is not.

6. Objections to the Argument from Irrationality

Lackey (2021) poses a number of challenges to the Argument from Irrationality. This section presents responses to two of them. Lackey's first challenge is a denial that (2) follows from (1). Her argument for this denial is that, even if the layperson assigns some weight to E , the layperson might

⁴ Zagzebsky modeled her argument for the Preemption Thesis after Joseph Raz's argument for a similar thesis concerning practical authorities. Cf. Raz (1988).

still always adopt $c_A(p)$ by assigning sufficient weight to the reason provided by the epistemic authority. However, while assigning sufficient weight to the authoritative reason could very well be enough to guarantee that the layperson adopts the authority's full or qualitative belief, it is not at all clear how it could guarantee that the layperson adopts $c_A(p)$. How could E have some weight and, at the same time, not affect the layperson's credence at all, not even by a tiny amount? Indeed, the layperson would assign $c_A(p)$ to p only if, after giving E some thought, she discarded it altogether, which would have the same result as endorsing DP^- .

Before getting into Lackey's second challenge, let us recall that, in those cases in which the only relevant evidence is domain-specific and the layperson has no reason to believe that the epistemic authority A has ignored some relevant piece of evidence, DP^- requires the layperson to adopt all of A 's credences within A 's domain. According to Lackey's second challenge to the Argument from Irrationality, then, instead of always adopting A 's credences as required by DP^- , it would be more rational for the layperson to either (i) adopt all of A 's credences except when she knows that A is wrong or (ii) adopt all of A 's credences except when she is sure that A is wrong. Each strategy would be superior to simply mimicking A 's credences, because the layperson would potentially avoid some of A 's inaccurate credences. This objection can be seen as a denial that (4) follows from (3).

However, neither strategy is viable. There are two issues with strategy (i). First, in most cases, the layperson is simply not in the position to *know* that A is wrong about p . Indeed, as pointed out by Stewart (2020), the fact that an epistemic authority believes that p would seem to defeat most claims to knowledge that the layperson could have. The second issue with strategy (i) is that, if we consider the steep epistemic asymmetry which characterizes how I am using the term *epistemic authority*, it is hard to imagine how someone who has relatively poor access to evidence and relatively poor skills at assessing it could *know* that the relevant expert is wrong in any interesting case. Of course, Lackey did not have my stipulative usage in mind when she first objected to DP . Still, this second issue is worth point out if only to illustrate how the more restricted version of DP can be more easily defended than the original one.

The main issue with strategy (ii) is that it wrongly assumes that, if the layperson is sure that A is wrong about p , then the layperson is more likely than A to be right about p (Grundmann, 2021a). But that is clearly false. Grundmann (2021a) rightly points out that laypersons quite often hold false beliefs about which they are nevertheless certain. Additionally, a layperson's confidence that some epistemic authority is wrong is often a function of the layperson's own ignorance about

that authority's domain. It is hard to see how a layperson's subjective certainty could amount to a viable strategy for forming credences in any domain of research.

7. The Argument from Predatory Authorities

Besides raising the above objections to the Argument from Irrationality, Lackey (2021) has also offered an argument against DP, which I will explain in this section. I will call it *the Argument from Predatory Authorities*. In the next section, I will show why it fails. The argument employs the useful notion of a predatory epistemic authority, characterized as an epistemic authority that commits immoral acts against laypersons by abusing her epistemic authority over them. Lackey gives us three striking examples, one of which involves an American gynecologist who used his medical expertise to sexually assault thousands of patients over a period of 30 years.

I will frame the Argument from Predatory Authorities with this medical example in the background, although its conclusion is much more general. Let A be an epistemic authority regarding Gynecology. During an appointment with his patient, A behaves in a clearly inappropriate manner. The patient expresses her concern, but A assures her that the procedure which he is about to perform is standard practice. It turns out that it is not standard practice. A intends to sexually assault her. Let p be the proposition that the procedure is standard practice. According to Lackey, DP entails that the patient has no choice other than to assign $c_A(p)$ to p , since p is within the domain of Gynecology. Whatever reasons the patient might have against p , they would be screened off by A 's credence in p . And because p seems to imply that the procedure would not constitute sexual assault, according to DP the patient would be rationally required to believe that A will not sexually assault her. But if that is what DP entails, Lackey argues, then it ought to be rejected.

8. A Response to the Argument from Predatory Authorities

If the Argument from Predatory Authorities were sound, it would be a fatal blow to DP⁻. Fortunately for DP⁻, however, the argument misses its mark. To see why, it will be useful to distinguish two sorts of cases. In the first sort, A begins to sexually assault the patient and only then tells her that he is doing nothing more than a regular medical procedure. In the second sort of cases, A tells his patient that he is about to perform a regular medical procedure, but then he proceeds to sexually assault her.

Let's start with the first type of case. According to Lackey, DP^- entails that the patient would be rationally required to believe that she is not being sexually assaulted by A , since A told her that the procedure is standard practice. There is an easy – perhaps too easy – way out of Lackey's argument. If you read the formulation of DP^- in Section 4 carefully, you will notice that it applies to a layperson only if she finds out what the authority's credence towards the relevant proposition is. And *finds out that* is a factive expression.⁵ If S finds out that q , then it is true that q . Going back to Lackey's argument, it is not the case that A is confident that he is doing nothing more than a regular medical procedure, despite his saying so. Indeed, A is lying to cover his predatory behavior. It follows that the patient cannot find out that A is confident that he is doing nothing more than a regular medical procedure.⁶ Thus, DP^- does not apply to this sort of case, and the patient is free to make use of further evidence in her assessment of the situation.

Lackey might complain that my objection is based on a technicality. Perhaps we should not use factive verbs in the formulation of DP^- . Perhaps DP^- should apply to the layperson whenever she has good reasons to believe that A 's credence in p is $c_A(p)$. But even this version of DP^- would not apply to the layperson in the sort of case I am now considering. Recall that A begins to sexually assault the patient *before* telling her that there is nothing wrong with the procedure. So by the time A lies to cover his predatory behavior, the patient will have plenty of reasons to believe that she is being sexually assaulted by A , and thus not to take his words at face value. She would be right to be skeptical that what comes out of the physician's mouth accurately reflects his beliefs. Since she would have no good reason for believing that A is confident that there is nothing wrong with the procedure, this slightly modified version of DP^- would not apply to her.

I've just said that the patient would have plenty of reasons not to take A 's words at face value. It is important to see that such reasons *would* be available to her according to DP^- . She would acquire them *before* A 's telling her that the procedure is regular. The result is that she would have no good reason to believe that A is confident in what he is telling her. Therefore, DP^- would not get to the point of being applied to the situation, and the question of which reasons were screened off would not come up in the first place.

Let us now consider the second kind of case, in which A tells the patient that he is about to perform a regular medical procedure and then proceeds to sexually assault her. One might think that, in such cases, the patient would have no reason to doubt that A is telling her the truth. After all,

⁵ In their formulation of DP , Grundmann and Constantin (2018, p. 9) write about " A 's known belief that p ", and Grundmann (2021a, p. 140) talks about "discover[ing] that an epistemic authority believes that p ". Both *know* and *discover* are also factive verbs.

⁶ In other words, since A is not confident in that proposition, the patient cannot find out that he is.

in hearing that it is a regular procedure, there is still no sign that A is about to sexually assault her. Thus, DP^- would seem to require that the patient adopt $c_A(p)$, because further domain-specific evidence would be screened off, including whatever evidence the patient would acquire as soon as A 's true intentions became clear. It would appear, then, that DP^- has no way of handling this second type of case. The patient would have no rational choice but to be highly confident that she will not be sexually assaulted, and she would have no way of revising that credence as new evidence becomes available to her.

But that does not follow from DP^- . Suppose A tells the patient that the procedure he is about to perform is completely standard. And suppose that he then proceeds with his predatory behavior. Let p be the proposition that the procedure A is performing is completely standard. The following line of reasoning, which the average person could go through intuitively in a matter of seconds⁷, is open to the patient:

- (1) Either he is assaulting me, or he isn't.
- (2) If he isn't, then he will tell me that p .
- (3) If he is, then he will also tell me that p .
- (4) Either way, he will tell me that p .
- (5) So his telling me that p , by itself, is no reason to believe that he is not assaulting me.

Note that none of the premises are domain-specific. (1) is a logical truth. (2) and (3) are pieces of folk psychology. In particular, (3) is justified by our common knowledge of how predatory behavior typically works. (4) follows from (1), (2) and (3). Finally, (5) follows from (4) and from the non-domain-specific principle that, if a piece of evidence gives equal support to conflicting hypotheses, then it cannot be used by itself to judge which of them is true. The above chain of reasoning shows how DP^- makes room for the patient to make rational use of domain-specific reasons when facing predatory epistemic authorities. DP , after all, does not have the grim consequences attributed to it by Lackey.

9. Conclusion

My aim was to show that DP^- is a reasonable response to the question of how a layperson ought to respond rationally to finding out an epistemic authority's credence in some proposition p within her domain. According to the Argument from Irrationality, it would be irrational for the layperson to assess p by taking into account any domain-specific evidence regarding p , provided

⁷ Indeed, the gist of the argument could be summarized in the following sentence: *But he would say that anyway!*

that the layperson has no reason to think that the epistemic authority has ignored such evidence. I showed why a couple of objections that Lackey raised against that argument fail. I also discussed the Argument from Predatory Authorities, which is designed to raise serious problems for DP⁻ in cases in which an epistemic authority attempts to commit immoral acts by abusing his epistemic standing over laypersons. I argued that DP⁻ leaves open to potential victims enough resources for them to defend themselves against predatory epistemic authorities.

References

- CONSTANTIN, Jan; GRUNDMANN, Thomas. Epistemic Authority: Preemption through Source Sensitive Defeat. **Synthese**, v. 197, p. 4109-4130, 2020.
- GOLDMAN, Alvin Ira. Experts: Which Ones Should you Trust?. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, n. 1, p. 85-110, 2001.
- GRUNDMANN, Thomas. Facing Epistemic Authorities: Where Democratic Ideals and Critical Thinking Mislead Cognition. In: BERNECKER, S.; FLOWERREE, A. K.; GRUNDMANN, T. (Eds.). **The Epistemology of Fake News**. New York: Oxford University Press, 2021, p. 134-155.
- _____. Preemptive Authority: The Challenge From Outrageous Expert Judgments. **Episteme**, v. 18, n. 3, p. 407-427, 2021.
- JÄGER, Christoph. Epistemic Authority, Preemptive Reasons, and Understanding. **Episteme**, v. 13, n. 2, p. 167-185, 2016.
- LACKEY, Jennifer. Experts and Peer Disagreement. In: BENTON, M. A.; HAWTHORNE, J.; RABINOWITZ, D. (Eds.). **Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology**. New York: Oxford University Press, 2018, p. 228-245.
- _____. Preemption and the Problem of the Predatory Expert. **Philosophical Topics**, v. 49, n. 2, p. 133-150, 2021.
- RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. New York: Oxford University Press, 1988.
- STEWART, Coran. Expertise and Authority. **Episteme**, v. 17, n. 4, p. 420-237, 2020.
- ZAGZEBSKI, Linda T. **Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief**. New York: Oxford University Press, 2012.

AUTORIDADE EPISTÊMICA E EXPERT: UM CONTRASTE

EPISTEMIC AUTHORITY AND EXPERT: A CONTRAST

Vinícius Schoenell dos Santos¹

Resumo: Ao longo da história da filosofia, muito se discutiu acerca do papel da autoridade em termos práticos, políticos, da moral, etc. Pouco se voltou a atenção para uma forma de autoridade estabelecida a partir do domínio epistêmico, de forma a perceber como esse tipo de autoridade opera em uma relação com um leigo. Linda Zagzebski procurou fundamentar esse tipo de autoridade e tentou, de maneira razoavelmente bem-sucedida, sintetizar esse conceito em um argumento conciso e que visasse dar conta de explicar essa forma de autoridade de maneira ampla. Embora o argumento de Zagzebski tenha trazido muitos ganhos para uma discussão sobre o papel da autoridade epistêmica, a arguição da autora sobre esse tipo de autoridade não parece suficiente para explicar todos os fenômenos que abrangem a relação de um leigo para com alguém que detém mais conhecimento, principalmente quando esse alguém é um expert ou alguém extremamente qualificado em um determinado domínio. Para contrastar essas duas figuras, ou seja, a figura da autoridade epistêmica e a figura do expert, procurar-se-á, neste artigo, evidenciar as definições de cada uma delas, salientando onde diferem-se e quais as possíveis implicações pensadas em relação a essas autoridades, mostrando que, por fim, uma autoridade epistêmica é uma forma de autoridade particular e que não possui força institucional, como a autoridade de um expert, dentro do seu domínio de atuação, e que, tanto a crença em autoridades epistêmicas quanto em experts parecem necessitar de certa reflexividade do leigo para que não incorra em alguma imposição de conhecimento ou de crenças.

Palavras-chave: autoridade epistêmica, epistemologia, Linda Zagzebski, expert

Abstract: *Throughout the history of philosophy, there has been much discussion about the role of authority in practical, political, moral terms etc. Little attention has been paid to a form of authority established from the epistemic domain, in order to understand how this type of authority operates in a relationship with a layman. Linda Zagzebski sought to substantiate this type of authority and successfully attempted to synthesize this concept into a concise argument that aimed to explain this form of authority in a broad way. Although Zagzebski's argument has brought many gains to a discussion about the role of epistemic authority, the author's argument about this type of authority does not seem sufficient to explain all the phenomena that encompass the relationship between a layman and someone who has more knowledge, especially when that someone is an expert or someone extremely qualified in a certain domain. To contrast these two figures, that is, the figure of epistemic authority and the figure of the expert, this article will seek to highlight the definitions of each of them, highlighting where they differ and what possible implications are considered in relation to these authorities, showing, finally, that an epistemic authority is a form of particular authority and that it does not have institutional force, such as the authority of an expert,*

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). E-mail: bep.vss@hotmail.com.

within its domain of activity, and that, both the belief in epistemic authorities and in Experts seem to need a certain reflexivity from the layman so that they do not incur any imposition of knowledge or beliefs.

Keywords: *epistemic authority, epistemology, Linda Zagzebski, expert*

Introdução

Quando se pensa em *autoridade*, pode-se imaginar formas de autoridades que são distintas entre si: autoridades políticas, autoridades jurídicas, autoridades religiosas e morais etc. Diversos pensadores, ao longo da longa história da filosofia, ocuparam-se de tentar compreender essas diferentes formas de autoridade. Entretanto, uma forma de autoridade parece não ter sido devidamente explorada: a autoridade epistêmica².

Linda Zagzebski, recentemente, se ateuve a tentar compreender esse tipo de autoridade com a finalidade de “conciliá-la” com outros valores modernos que, à primeira vista, parecem antagonizar, ou até mesmo rejeitar, essa forma de autoridade. Entretanto, há uma diferença substancial entre o que se toma por autoridade epistêmica e expert. Zagzebski (2012, p. 5) aponta que é usual que epistemólogos usem o termo “autoridade epistêmica” como um sinônimo para se referirem a *experts*. Em essência, experts atuam, de fato, como autoridades epistêmicas, mas parecem possuir um maior status que é, geralmente, institucionalmente legitimado em relação a autoridades epistêmicas por si só. Nos capítulos subsequentes, procurarei definir, inicialmente, o conceito de autoridade epistêmica, seguido do conceito de expert e, por fim, apresentarei algumas diferenças substanciais entre esses dois tipos de autoridades do conhecimento, mostrando que ambas são autoridades, de fato, mas que possuem status epistêmicos distintos.

1. Autoridade Epistêmica

Zagzebski (2012, p. 6) se ocupou em pensar como autoridade epistêmica pode, de fato, ser passível de existir, sem necessariamente contrastar negativamente com os valores da *autonomia* e do *igualitarismo*. Uma relativa parcela dos teóricos, ao longo (e a partir) do período moderno, como ela afirma, assumiram uma posição de que todos os indivíduos adultos normais³ possuem igualmente capacidades epistêmicas básicas, e que são, teoricamente iguais o suficiente nas

² Neste trabalho, consideraremos a sistematização de Linda Zagzebski acerca da autoridade epistêmica como noção base para o entendimento dessa forma de autoridade. Outros pensadores já se empenharam em continuar e aprimorar a discussão proposta por Zagzebski, entretanto, optou-se por não se apropriar de todo esse debate, para fins de objetividade, utilizando apenas deste recorte mais objetivo. John Hardwig, todavia, é usualmente mencionado como um dos pioneiros na construção de um modelo de autoridade epistêmica, em *Epistemic Dependence* (1985), embora já houvesse a ocorrência da discussão em um pequeno artigo de Richard T. De George (1970).

³ Por normal, Zagzebski pretende indicar, no geral, seres humanos com suas plenas capacidades cognitivas funcionais, ou seja, desconsiderando aqueles que possuem alguma neurodivergência forte o suficiente para ser algo significativo em sua agência epistêmica ou em sua capacidade de apreender conhecimento de maneira regular. Porém, isso não deve ser entendido como uma forma de capacitismo. Normal, aqui, representa apenas a condição da agência epistêmica, e não pretende atribuir nenhuma valor existencial aos sujeitos ou a seus status sociais.

condições necessárias para se valer de conceitos epistêmicos como conhecimento, crenças justificadas, dúvidas razoáveis etc. Esse tipo de perspectiva conflita com a ideia da possibilidade da existência de uma figura de autoridade epistêmica, uma vez que estaria implicado nessa posição que os indivíduos estão todos em posição de igualdade quando se trata da obtenção de conhecimento, isto é, existiria um primeiro valor de igualitarismo e, logo, em uma perspectiva de primeira pessoa, um indivíduo seria capaz de obter qualquer conhecimento. Nesse caso, alguém possuir mais conhecimento (ou mais crenças verdadeiras sobre algo) do que outra pessoa, parece não fazer tanta diferença assim em uma perspectiva epistemológica, dado que todos seriam iguais (ou no mínimo equiparáveis) em suas capacidades cognitivas. O segundo valor que Zagzebski (2012, p. 7) conecta com a rejeição da autoridade epistêmica é o da autonomia. Mencionando Robert Paul Wolff⁴, Zagzebski entende que se assume uma ideia de que os indivíduos que são epistemicamente autônomos não necessitam de uma autoridade que lhe forneça crenças melhores que as suas e, logo, se não necessitam de uma autoridade, não haveria sequer a possibilidade da existência de uma autoridade epistêmica. Isso se daria pois, a autonomia, no domínio epistêmico, seria frequentemente tomada como equivalente ao conceito de autoconfiança ou autossuficiência epistêmica (*self-reliance*). Entretanto, “[...] se os outros são iguais a mim, parece que não tenho razões para desconfiar das crenças tomadas deles devido à inferioridade de seus poderes” (Zagzebski, 2012, p. 7), isto é, não se possui razões, inicialmente, para crer que as crenças dos outros são piores que as próprias crenças do indivíduo.

Com isso, Zagzebski (2012, p. 8-26) coloca que a autoconfiança epistêmica seria um conceito interligado à ideia de autoridade epistêmica. Se um indivíduo julga que sistematicamente é capaz de produzir boas crenças, afinal, é natural que uma pessoa se julgue altamente competente em formar boas crenças ou crenças verdadeiras e, então ele deve confiar em si mesmo, no sentido que se julga competente na realização desse processo de formação de crenças que tem por princípio serem verdadeiras (e justificadas). Entretanto, esse tipo de raciocínio, guiado por um viés solipsista⁵, pode facilmente conduzir ao erro.

⁴ Robert Paul Wolff apresenta em *In defense of anarchism* (1998, primeira edição 1970) uma defesa de que a autonomia e a autoridade são conflitantes, e que o único arranjo político aceitável seria o anarquismo. Zagzebski (2012, p. 7) aponta que nunca ouviu ninguém chamar a rejeição sistemática da autoridade epistêmica de anarquismo epistêmico, mas suspeita que se o argumento de Wolff fosse aplicado ao domínio da crença, haveria, possivelmente, muitos que iriam aderir a essa abordagem.

⁵ Pode-se, aqui, entender “viés solipsista” como um viés que afirma (ou reforça) uma certa tendência cognitiva, na qual um indivíduo interpreta o mundo ao seu redor de forma excessivamente autocentrada.

Assim, seria racional para um indivíduo compreender que ele não está em uma boa posição epistêmica se tentar chegar a respostas ou a crenças em determinados domínios por conta própria e, logo, é coerente pensar:

[...] que não posso obter as mesmas crenças por conta própria, ou só posso obtê-las diretamente de uma maneira menos confiável. Nesses casos, mesmo quando considero o risco de erro na comunicação, confiar nas faculdades de outra pessoa é mais confiável do que usar minhas faculdades diretamente. (Zagzebski, 2012, p. 12).

Dessa forma, há casos, então, que o sujeito possui razões *prima facie*⁶ para confiar em crenças que são externas a ele, isto é, crenças de outras pessoas⁷. Zagzebski (2012, p. 55) afirma que se um indivíduo tem capacidade de pensar que pode chegar a crenças verdadeiras e, logo, consegue chegar a crenças verdadeiras, é absolutamente racional ao indivíduo pensar que os outros indivíduos passam pelo mesmo processo epistêmico de chegar, também, a estes resultados. Se o outro, então, como afirma Zagzebski (2012, p. 56-57) consegue passar pelo mesmo processo interno e chegar a conclusões verdadeiras, suas crenças são tão legítimas quanto as do próprio indivíduo. Logo, pode haver situações em que o indivíduo se julgue menos epistemicamente privilegiado que o outro e, então, ele pode vir, eventualmente, a ter de confiar em outra pessoa na obtenção de alguma crença.

Assim, havendo uma disparidade evidente, reconhecida pelo próprio sujeito, acerca das suas crenças quando em relação com as crenças de outrem, isto é, quando o sujeito sabe que possui menos confiabilidade em chegar à determinada conclusão ou crença verdadeira se acreditar unicamente em si mesmo, o sujeito reconhece o outro (que julga possuir mais crenças verdadeiras do que ele próprio) como uma autoridade epistêmica (em relação a si mesmo). Para que isso se justifique, Zagzebski busca na tese de Joseph Raz⁸ algumas bases para sustentar o funcionamento da autoridade epistêmica. Das teses de Raz, Zagzebski, apropria-se de três teses principais, sendo elas: a *tese da preempção*, a *tese da dependência* e a *tese de justificação normal*⁹, e cria teses análogas¹⁰ para poder aplicar os princípios apresentados por Raz ao domínio epistêmico.

⁶ J. R. Fett (2022, p. 25) define razão *prima facie* como sendo “uma justificação que se tem pura e simplesmente considerando as evidências que a fornecem ou o modo de formação de crenças que a faz emergir”, *i.e.*, existe um tipo de razão que permite que se creia que uma crença externa ao sujeito é verdadeira, sem necessariamente exigir que esta crença dependa de evidências diretas para se possa aceitá-la.

⁷ Neste ponto, fica evidente o ponto de Hardwig (1985) com sua tese sobre a dependência epistêmica: não podemos formar crenças unicamente de forma cartesiana. Dependemos, fortemente, de certa abertura e receptividade para apreender crenças externas, isto é, crenças *dos outros*.

⁸ A saber, Raz apresenta essas teses em sua obra *The morality of freedom* (1986).

⁹ No original, na mesma ordem: *preemption thesis*, *dependency thesis* e *normal justification thesis*.

¹⁰ Zagzebski cria teses análogas as de Raz justamente pelo fato de Raz pensar a autoridade em um campo prático (também, jurisdicional, onde a autoridade, no caso, está legitimada por um sistema legal que a torna uma autoridade

A tese da preempção de Raz afirma que o fato de que uma autoridade requisitar que determinado ato seja realizado é, *per se*, razão suficiente para que tal ato seja performado, substituindo qualquer outra razão que seja relevante (ao sujeito a qual a diretiva é encaminhada) e não simplesmente acrescente-se as razões da autoridade às próprias razões, isto é, segue-se a diretiva de forma não deliberada e isso é, por si só, justificado pelo *status* da autoridade. Zagzebski apresenta sua versão análoga desta tese como: “o fato de que uma autoridade tem uma crença *p* é razão para mim acreditar que *p* substitui minhas outras razões relevantes para acreditar em *p* e não simplesmente as acrescente” (Zagzebski, 2012, p. 107).

Ou seja, se um indivíduo reconhece em outra pessoa autoridade epistêmica sobre determinado domínio ou assunto, ele possui, de maneira justificada, razões para adotar ou apreender a crença da autoridade, em detrimento de sua própria crença.

Já a tese da dependência de Raz (1988, p. 47) imputa que uma autoridade emite diretivas de forma legítima e essas diretivas devem estar fundamentadas em razões que já sejam válidas e aplicáveis para aquele que está subalterno, mesmo antes da emissão da diretiva. A tese análoga a esta tese supracitada que Zagzebski apresenta é o que ela chama de *tese da dependência para a autoridade da crença de outrem*¹¹: “Se a crença *p* da autoridade epistêmica putativa é autoritativa pra mim, ela deve ser formada de um jeito que eu vá conscienciosamente acreditar que é merecedora de emulação” (Zagzebski, 2012, p. 109). Em outras palavras, se o sujeito reconhece no outro o status de autoridade epistêmica, então deve-se assumir que o que a autoridade comunica ao sujeito, ou seja, aquilo que a autoridade expressa como crença, é melhor para o sujeito, *per se*, do que as crenças que o sujeito possuía ou os resultados que o sujeito chegaria caso tentasse alcançar essas crenças por conta própria e, então, o sujeito deve compreender que essas crenças são mais prováveis de serem verdadeiras do que as dele próprias e, conseqüentemente, são crenças que merecem serem incorporadas pelo sujeito, em detrimento das próprias crenças.

A tese de justificação normal aponta que o modo normal de estabelecer que uma pessoa X tem autoridade sobre outra pessoa Y é demonstrar que o Y é provavelmente mais apta ou melhor em obedecer às razões que a ele são dadas, se Y aceitar as diretrizes dessa autoridade X como obrigatórias e tentar segui-las, ao invés de tentar seguir as razões que se aplicam diretamente a ela, Y, *i.e.*, a autoridade está justificada se Y está em uma condição mais favorável de seguir a razão correta *se* seguir as diretrizes da autoridade, ao invés de seguir seus próprios julgamentos sobre o que a razão correta inquire. O análogo que Zagzebski (2012, p.110-111) apresenta é o que ela

reconhecida pelo direito). Para a autoridade epistêmica, então, Zagzebski reformula as acepções de Raz e desloca seu sentido para o domínio epistêmico.

¹¹ No original: “dependency thesis for the authority of another’s belief”.

chama de JABs¹², ou *teses de justificação para a autoridade da crença*. A primeira tese (JAB 1) expressa que a autoridade de outrem é justificada por uma reflexão ou julgamento que o sujeito faz de que a própria crença pode vir a ser mais confiável e verdadeira em relação a uma determinada crença se ele confiar nas crenças do outro (aquele que o sujeito considera como autoridade). A segunda tese (JAB 2) afirma que a autoridade da crença de outra pessoa está justificada pela própria reflexão conscienciosa do indivíduo de que é mais provável que essa crença (apreendida do outro) sobreviva ao seu *processo reflexivo* e ele chegue a uma crença que seja verdadeira sobre o determinado tema, assunto ou domínio. A JAB 2, para Zagzebski (2012, p. 111), parece ser um tipo mais básico de justificação para a autoridade epistêmica, pois forneceria razões suficientes para que se obtenha uma crença *p* de outro, substituindo a própria crença (do sujeito) por essa crença *p* da autoridade, uma vez que o processo que sustenta a JAB 2 implica que o sujeito delibere em autorreflexão sobre a probabilidade dessa crença produzir melhores resultados caso ele a considere.

As JABs não seriam suficientes para justificar a tomada de crença de uma autoridade não qualificada (Zagzebski 2012, p. 111), por exemplo, porque uma diferença pequena entre o sujeito e a autoridade não indica ser suficiente para basear a autoridade, mas, se a autoridade está em uma melhor posição epistêmica de chegar ou produzir crenças verdadeiras, o sujeito pode *conscienciosamente* julgar que a autoridade está em melhor posição do que ele, e, então, ele reconhece a autoridade na autoridade epistêmica pois ele assim a elegeu¹³. Zagzebski (2012, p. 111) afirma que “o ponto da autoridade epistêmica é me auxiliar a acreditar conscienciosamente”, ou seja, a função primária da autoridade epistêmica é fornecer crenças para que o indivíduo (usualmente leigo no assunto) possa acreditar no que a autoridade acredita de maneira justificada e possa apreender para si tais crenças de maneira, também, justificada, de modo que tal apreensão é realizada a partir de um processo consciente de compreensão de que a crença daquele que foi eleito como autoridade epistêmica para o sujeito seja mais provável de ser verdadeira do que a dele própria e que vá sobreviver a sua reflexão (ou julgamento) conscienciosa sobre essa crença em questão.

Também, Zagzebski (2012, p. 113), deixa claro que acreditar, ou apreender para si, as crenças da autoridade, não implica diretamente em abdicar de absolutamente todas as crenças relacionadas o

¹² JAB, no original, é a sigla para *Justification thesis for the authority of belief*. Zagzebski apresenta 2 versões das JABS, que são apresentadas como *justification thesis 1 for the authority of belief* (JAB 1) e *justification thesis 2 for the authority of belief* (JAB 2).

¹³ Para ver uma crítica mais substancial sobre as JABs e as formas de justificação apresentadas por Zagzebski, ver Wright (2016) e Jäger (2016).

que está em questão, mas, especificamente, sobre aquelas crenças em evidência que a autoridade direcionou para o leigo.

Em suma, a autoridade epistêmica, para Zagzebski, é justificada enquanto tal, pois, além de conciliar os valores da autonomia e igualdade epistêmica (quando evoca os princípios de Raz e os aplica ao domínio epistêmico, Zagzebski mostra que é possível continuar sendo um sujeito autônomo, mesmo dependendo de outros para a formação de crenças, e, também, que se é possível uma igualdade epistêmica, mesmo outros possuindo diferentes conhecimentos e diferentes capacidades de obtenção de crenças verdadeiras), a autora também constroi uma base relativamente adequada para se pensar o fenômeno que expressa um tipo de autoridade que é legitimada e justificada apenas para o indivíduo que elege-a como, de fato, uma autoridade epistêmica, o que, por si só, relaciona-se primordialmente com a tese de Hardwig, sobre a dependência epistêmica dos indivíduos.

Há outra forma de autoridade do conhecimento, entretanto, que usualmente é tomado como sinônimo de autoridade epistêmica, mas que dela se diferencia por algumas características: o *expert*. O próximo capítulo será dedicado a compreender essa figura, onde estabeleceremos, resumidamente, o que expressa, de fato, a ideia de expert e como a expertise epistêmica se diferencia das bases da autoridade epistêmica.

2. Expert

Distintamente da figura da autoridade epistêmica¹⁴, o expert, em tese, deve possuir um conhecimento maior sobre determinado domínio D, e possuir certa legitimação institucional (geralmente acadêmica) referente a sua área de atuação. Michael Croce oferece uma breve definição do tipo de habilidade que os experts necessitam ter para lidarem com as demandas provindas do *status* de expertise. Croce nomeia essas capacidades de *habilidades orientadas para experts* (*expert-oriented abilities*), que seriam “virtudes que permitem a um expert ou autoridade explorar seu fundo de conhecimento para encontrar e enfrentar novos problemas em seu campo de especialização” (Croce, 2018, p. 494). Exemplos desses tipos de virtudes seriam curiosidade intelectual, criatividade intelectual, ter a mente aberta, coragem intelectual, firmeza, autonomia etc. Essas habilidades seriam necessárias para que um expert faça seu trabalho de pesquisa, por

¹⁴ Um expert poderia ser considerado, *per se*, uma autoridade epistêmica sobre seu domínio de expertise. Entretanto, esse status da autoridade epistêmica do expert deverá ser mais elaborado em trabalhos posteriores, uma vez que, aqui, nos apropriaremos apenas da ideia de que um expert já possui um status de autoridade epistêmica *geral*, sem necessitar que essa autoridade seja fundamentada em pressupostos como os apresentados por Zagzebski.

exemplo. Mesmo fornecendo um vislumbre de uma noção das habilidades que um expert deve possuir, Croce não se aprofundou muito mais na definição dessa figura de autoridade. Essas habilidades seriam necessárias para que os experts lidem com seus pares, mas também existiriam habilidades que seriam voltadas para os leigos.

Robert Pierson (1994, p. 404-405) apresentou a ideia de que a expertise se dá em dois campos de atuação (ou sistemas): I) *Orientado para um sistema fechado (Closed-system oriented)*: que faz alusão ao sistema epistêmico que garante aos experts a capacidade de compreender o conhecimento baseado nas evidências e nos consensos que seus próprios pares produzem; II) *Orientado para o leigo (Layperson oriented)*: que faz alusão a um campo da expertise que terá como função orientar o leigo a partir dos conhecimentos obtidos em I), onde não haveria espaço para o leigo criar valorações sobre tais crenças e, somente, ao leigo caberia aceitar essas crenças partindo desse princípio. Mesmo apresentando essa definição, Pierson não se aprofundou em estabelecer uma base ou critério objetivo para elaborar uma definição mais explícita de como se caracteriza um expert.

Alvin Goldman (2001, 2021) procurou tentar compreender como se dá o reconhecimento da figura do expert, ou seja, como alguém pode ser reconhecido como um expert. Como um leigo reconheceria esse *status* de expert que os indivíduos possuem? A partir do diálogo Platônico *Cármides*¹⁵, Goldman (2001; 2021), para fundamentar esse reconhecimento, propõe que há dois tipos de abordagem que se pode fazer para obter tal reconhecimento: I) abordagem de *reputação* e II) abordagem *realista*. Em I) o que está em jogo é a reputação que a figura do expert possuiria em determinados círculos sobre conhecer ou possuir habilidades no domínio específico D. Em II) o expert se trataria de um indivíduo que possui conhecimentos (ou habilidades) genuínos e apropriados em D, e é capaz de responder e/ou resolver os problemas que surgem em D. Das duas abordagens, Goldman compreende que a realista é a mais adequada¹⁶. Segundo Goldman (2021, p. 87), a abordagem realista pode qualificar alguém a partir de dois critérios: a) critério comparativo de expertise e b) critério absoluto. Em a) é estabelecido que o expert deve ter, em termos de conhecimento, muito mais respostas corretas (e verdadeiras) para as questões que permeiam seu domínio de expertise, sendo um excedente quando em comparação com o conhecimento, das pessoas em geral, sobre esse domínio. Em b), que por si só é um critério mais vago, o expert deve

¹⁵ Em *Cármides*, através da personagem Sócrates, Platão questiona como um indivíduo pode distinguir entre um médico real e alguém que finge ser um médico.

¹⁶ Goldman acredita que a abordagem de reputação não é a melhor forma de definir um sujeito como expert pois um indivíduo pode muito bem ser um expert e não possuir uma relevante reputação, ou pode ser um expert que não demonstra em público seu conhecimento, por exemplo.

ter conhecimento e habilidades para resolver problemas específicos referentes ao seu domínio de expertise, e não pode se basear em uma noção de que ele é o “melhor dentre os piores”, isto é, um expert não pode ser legitimado unicamente porque os outros são “piores” ou possuem respostas “mais erradas” para responder as perguntas que surgem no seu domínio. Um expert deve ser genuinamente competente para atuar dentro do seu domínio de expertise.

Dessa forma, como seria possível a um leigo saber quais são os melhores experts? Para responder essa questão, Goldman (2021, p. 88-91) sugere quatro métodos que um leigo pode ter a disposição para ser capaz de eleger o melhor expert (ou o mais útil para suprir suas demandas): I) *Apelo ao treinamento e credenciais*: Um expert pode ser reconhecido pela sua titulação. Porém, muitas vezes, é complicado ao leigo avaliar qual expert é melhor a partir desse critério, uma vez que ele pode não saber (ou saber muito pouco) sobre como funciona a valoração das credenciais e das instituições credenciadoras, e, em casos em que há dois ou mais experts titulados na mesma instituição, pode ser difícil ao leigo saber distinguir qual dos dois é o melhor; II) *Apelo aos números*: O leigo poderia verificar se há outros experts no mesmo domínio e qual expert é considerado melhor. Entretanto, números, *per se*, não seriam sustentadores bons o suficiente para que um expert seja considerado superior a outro e, então, esse método, também, não seria o mais eficiente; III) *Comparando performances em um debate*: Um leigo pode comparar a performance de dois ou mais experts em um debate sobre o tema ou o domínio de expertise deles. Porém, pode ser complicado ao leigo avaliar qual expert é o melhor, pois o leigo não possui o treinamento necessário para compreender de forma avaliativa aquilo que os experts estão tratando no debate. Mesmo que a semântica do debate seja compreensível, o leigo, no geral, não possui o conhecimento necessário para verificar aquilo que os experts estão reivindicando como verdades em seus discursos. IV) *Histórico confiável (track-record)*: O leigo pode verificar os registros passados do expert e avaliar se este possui uma boa taxa de sucesso no que ele se propõe a fazer. Embora não seja um método perfeito, é o método que Goldman sugere ser o mais efetivo.

Entretanto, é racional ao leigo acreditar naquilo que os experts falam? Isto é, um leigo, quando quer saber sobre um assunto ou domínio específico, está justificado a acreditar naquilo que o expert comunica?

Para responder essa questão Goldman (2001, p. 88) apresenta um exemplo, onde um indivíduo A caminha na rua e passa por outro indivíduo B. Assim, enquanto se cruzam, B fala para A uma proposição matemática sofisticada que A reconhece, mas que nunca foi capaz de resolver (Pode-se pensar, para fins ilustrativos, em algo como o *teorema de Fermat*, ou uma proposição similar). A justificação desse enunciado estaria diretamente ligada com a figura daquele que

proferiu. Supondo que quem falou a proposição matemática foi um reconhecido professor de matemática, A teria muito mais evidências para acreditar que B possui um conhecimento muito mais adequado em relação ao enunciado e que, então, é racional que A o reconheça como um expert capaz. Entretanto, supondo que quem proferiu a proposição foi uma criança de nove anos, por exemplo, não seria racional a A reconhecer expertise nesse indivíduo (pode existir um caso específico em que uma criança de 9 anos superdotada possui um conhecimento muito vasto sobre o assunto. Entretanto, isso é passível de se considerar uma exceção ao usual). Com isso, Goldman sugere que a evidência empírica que A possui sobre B é um fator relevante para a justificação da crença do leigo sobre o que o expert comunica em seu testemunho.

Ainda, Goldman (2001, p. 89-90) investiga acerca de como um leigo (ou um iniciante¹⁷) deve atribuir credibilidade a um expert, principalmente em casos em que há dois ou mais experts que discordam entre si acerca de uma temática, assunto ou domínio. Ele, então, introduz o que chama de problemas *iniciante/expert* e *expert/expert*. No primeiro caso, Goldman se atém a uma forma na qual ele chama de problema *iniciante/2-expert*, em que o iniciante não está em uma posição em que pode atribuir valorização a opinião de experts conflitantes a partir de sua própria opinião, pois não possui bases suficientes ou conhecimento justificado suficiente dentro do domínio D que está sendo discutido. Assim, o iniciante reconhece que não possui a expertise necessária para compreender a discussão como um todo e, então, ele não tem a capacidade de usar das próprias opiniões sobre D para decidir qual opinião dos experts é mais adequada.

O segundo problema que Goldman pensa é o *expert/expert*, no qual ele endereça ao julgamento que um expert faz sobre seus pares, e usa de um conceito apresentado por Phillip Kitcher denominado *calibração*, que é relativo à atribuição de autoridade de um expert para seus pares, *i.e.*, de um expert para outro.

O primeiro tipo de calibração seria a *calibração direta*, em que o cenário se consiste na ideia de um expert usar suas próprias opiniões sobre D para avaliar o grau de autoridade que o seu par possuiria. A *calibração indireta*, por vez, faz menção a ideia de um expert usar a opinião (que já foi valorada pela calibração direta) de seus pares (*i.e.*, outros experts no mesmo domínio) para atribuir valorização sobre a autoridade de outro expert.

Goldman (2001, p. 91) afirma que há, também, experts que são de uma ordem distinta dos experts intelectuais (cognitivos). Indivíduos como violinistas, jogadores de bilhar, designers têxteis,

¹⁷ Iniciante, aqui, faz referência a indivíduos que possuem pouco conhecimento na área, pois ainda não se aprofundaram de maneira satisfatória no determinado domínio e ainda não são capazes de realizar aquilo que os experts fazem. Um exemplo de iniciante, neste contexto, poderia ser um estudante de graduação que, embora tenha contato com as temáticas e os assuntos, ainda não possui expertise suficiente para responder questões relevantes dentro dos domínios, embora possuam um conhecimento um pouco maior do que a maioria das pessoas sobre tal temática.

dentre outros, possuem certas habilidades práticas das quais possuem extremo domínio e, então, podem ser considerados como experts de uma outra ordem, que não intelectual (podemos chamar de *prática*)¹⁸.

Experts, dentro da abordagem realista, então, se definem em termos ligados à verdade, *i.e.*, termos verísticos, e possuem mais crenças verdadeiras dentro de D, do que a grande maioria das pessoas. Todavia, para que se seja qualificado como um expert cognitivo, um indivíduo deve possuir tal corpo substancial de crenças verdadeiras em D (ou seja, seu domínio de atuação), e precisa, também, ser capaz de explorar e extrapolar essas verdades, para que seja capaz de formar mais crenças verdadeiras a partir de respostas verdadeiras e da capacidade de fazer perguntas exploratórias e relevantes para a sua área. Isso vem de algum conjunto de habilidades e/ou técnicas que constitui a expertise.

Jennifer Lackey (2018, p. 233-237) aponta que o modelo de expert pensado como “autoridade” não seria o ideal, pois pode gerar problemas como o enfraquecimento da ideia de expertise em um domínio D e problemas subsequentes que podem extrapolar para outras áreas próximas de D. Quando se é uma figura que possui *status* de autoridade à nível epistêmico e duas dessas figuras de autoridade estão em conflito sobre D (por exemplo, a autoridade A defende que x, enquanto a autoridade B defende que $\sim x$), então parece que esse desacordo ameaçaria a estabilidade da noção de expertise em D. Um segundo problema relevante ao aceitar essa visão de expert como autoridade implicaria no fato de que tal visão não fornece recursos necessários para poder rejeitar, de maneira racional, o testemunho de uma autoridade quando este é notadamente falso ou ultrajante (a título de exemplo, pode-se pensar em um líder religioso que afirma para seus fiéis as mulheres são inferiores aos homens). Outro problema, então, seria o de como se é possível reconhecer essas crenças falsas ou ultrajantes, uma vez que se deve acreditar naquilo que a autoridade testemunha pois ela é mais apta¹⁹. Outro problema, também, que pode advir dessa noção de autoridade pode ser o da rejeição do status de alguém que era considerada uma autoridade. Se um indivíduo acreditava no testemunho de uma autoridade, então ele renunciou a muitas outras crenças para apreender aquilo que a autoridade acreditava e, então, excluiu normativamente diversas outras evidências que

¹⁸ Aqui, levemos em conta a diferenciação entre *know-how* e *know-that*. Experts intelectuais possuem conhecimento de que *p* (*know-that*), enquanto experts de ordem mais prática podem ter o conhecimento baseado em saber como realizar determinada tarefa ou ação X, sem necessariamente dominar os elementos teóricos e os fatos que circundam e justificam X (*know-how*).

¹⁹ Lackey pensa esses problemas, justamente, nos termos de Zagzebski, que afirma que é mais racional apreender a crença da autoridade do que tentar figurar tal resultado por conta própria. Isso se estenderia ao domínio dos experts, também.

poderiam ser relevantes para seu conhecimento em *D*. Essas perdas, para a autora, podem ter um efeito paralisante na vida epistêmica do sujeito.

A alternativa, então, que Lackey (2018, p. 238-239) sugere a essa noção de autoridade, é pensar o *expert como um consultor (expert-as-advisor)*, em que este não fornece testemunho radicalmente “oficial” sobre *p* e nem fornece razões preemptivas para que se acredite em *p*. O expert como consultor fornece *orientação* para o leigo formular melhor, por conta própria, aquilo que está em *p*, e que também seja capaz de melhor ponderar sobre *p*. Este modelo, segundo a autora, proporciona que haja muito mais recursos à disposição dos indivíduos para identificar quais experts são melhores para si (*i.e.*, para suprir suas demandas momentâneas, seja de conhecimento ou seja de problemas práticos), mesmo quando há situações em há divergência entre os pares. Isso seria possível pois esse modelo não se daria apenas baseando-se nos testemunhos e crenças dos experts, mas também nos seus traços de carácter mais amplo.

O modelo do expert como consultor, então, evitaria os problemas do modelo do expert como autoridade:

Primeiro, não há preocupações específicas de que a visão do consultor torne racionais as crenças de comunidades paradigmaticamente irracionais, como os supremacistas brancos, as seitas e os terroristas. Pois a racionalidade neste modelo envolve fundamentalmente a ponderação das evidências e, portanto, as crenças só serão tão racionais quanto o suporte evidencial que as fundamenta. Em segundo lugar, é muito claro como se pode rejeitar o testemunho de uma autoridade quando o que é oferecido é obviamente falso ou ultrajante: tal testemunho acabará por ser superado pela vasta quantidade de evidências de fundo que se tem sobre o tema. Finalmente, uma vez que outras evidências relevantes sobre o tema em questão estarão sempre disponíveis para deliberação, não há problemas em compreender como o testemunho de uma autoridade pode parecer claramente falso ou ultrajante. Também não vale a pena que o modelo do expert como conselheiro forneça os recursos para capturar muitas das nossas atribuições e práticas comuns que envolvem expertise. (Lackey, 2018, p. 241).

O modelo de expert como consultor explica, também, a dependência que os indivíduos possuem para com esse tipo de figura (*i.e.*, o expert), mesmo quando estão em situação de desacordo, uma vez que esses experts como consultores não diriam o que se deve fazer ou crer que *p*, mas ajudariam a pensar as formas de se fazer ou crer que *p*. Epistemicamente falando, Lackey (2018, p. 244) mostra que os sujeitos epistêmicos não devem rejeitar ou sonegar as próprias razões em algum domínio quando se confia em experts, por mais elaboradas, bem apresentadas e razoáveis que sejam essas razões²⁰.

Em suma, sinteticamente, pode-se, então, caracterizar um expert como alguém que possui um alto nível de conhecimento, habilidade ou experiência em uma área ou domínio específico,

²⁰ Ou seja, há uma má aceitação de noções “preemptivistas”, que eliminam o sopesamento entre as razões do sujeito e do expert testemunhante. É necessário ter esse movimento de ponderação de razões, o que evoca uma certa noção tangencial de criticidade. Entretanto, “ser crítico” nem sempre é a resposta para problemas dessa ordem. Para ver mais sobre essa discussão, ver Huemer (2005).

geralmente reconhecido por sua competência e capacidade de resolver problemas complexos e responder perguntas relevantes relacionados ao seu domínio ou área de atuação e podem, também, ser procurados para fornecer orientação, consultoria ou tomar decisões específicas relativas à sua área de especialização. A especialização geralmente é alcançada por meio de educação formal, treinamento extensivo e experiência prática ao longo do tempo, e há experts tanto no domínio intelectual quanto no domínio prático.

4. Considerações finais

Uma autoridade epistêmica é tal que, quando atribuída a um sujeito, dá a este um aparente privilégio quanto aos outros, que acreditam na superioridade do conhecimento (sobre determinado assunto) do primeiro em relação a eles. A justificativa dessa autoridade se dá na ideia de que o leigo está em uma posição de acreditar que o outro é tão capaz de ter crenças verdadeiras quanto ele, e, logo, merece ser acreditado. O movimento, então, que o leigo faz é o de apreender a crença da autoridade epistêmica preemptivamente, em detrimento de sua própria crença, substituindo-a pela crença da autoridade.

Um expert também pode ser compreendido como uma autoridade epistêmica, pois possui mais conhecimento sobre algum assunto ou domínio do que o leigo e, logo, também deve ser reconhecido como autoridade nesse domínio. Entretanto, diferente da autoridade epistêmica, que pode ser qualquer indivíduo, quando em relação ao leigo (pois é o leigo que elege a autoridade epistêmica para si), o expert, geralmente, possui uma legitimidade mais ampla, pois, usualmente, é alguém que possui títulos, formações e reconhecimento institucional, e que é capaz de produzir novos conhecimentos e solucionar problemas em seu domínio de expertise.

Para que A seja uma autoridade epistêmica para B, basta que B acredite que A é capaz de fornecer crenças que são mais verdadeiras do que se B tentasse (com o conhecimento limitado que tem disponível) chegar a crenças verdadeiras (ou mais verdadeiras) por conta própria. Essa dinâmica não garante, por exemplo, que A seja uma autoridade epistêmica para C. Entretanto, um expert é um expert em um domínio, pois, notoriamente, possui mais conhecimento (e conhecimento verdadeiro) sobre um tema, assunto ou área do que grande parte das pessoas e, justamente por ter esse maior conhecimento, é capaz de produzir e responder questões pertinentes e relevantes para o seu domínio de atuação. Um expert pode ser compreendido, também, como defendeu Lackey, como um consultor, para além da ideia de autoridade, pois garantiria à figura do expert e a relação do leigo para com esse status, uma maior estabilidade epistêmica, pois auxilia o leigo em uma maior e

melhor reflexão sobre o domínio do expert e permite ao leigo que este possa compreender e entender com uma maior “qualidade” as informações necessárias, e não somente as incorpore para si preemptivamente. Porém, a solução de Lackey não parece, em um primeiro momento, realmente solucionar todos os problemas práticos decorrentes desse tipo de relação. Esse modelo não é suficiente para suprir todas as inconsistências que podem decorrer das relações entre autoridade epistêmicas e experts, *i.e.*, problemas decorrentes de dependência epistêmica. Pensar o expert como um consultor parece não ser uma resposta suficiente ao problema da autoridade do expert, ao passo que apenas mudar a denominação de “autoridade” para “consultor” não sugere resolver, de fato, problemas advindos da disparidade epistêmica entre agentes muito capacitados e agentes leigos. O ponto a ser considerado nas relações entre experts, autoridades e leigos é justamente a existência de uma capacidade de fornecimento de justificações e ponderação de razões. Isso, por vez, é um dos maiores ganhos que Lackey nos oferece, justamente por tratar sobre o porquê não devemos simplesmente aceitar um relato de um expert ou de uma autoridade epistêmica de forma preemptiva: para mantermos um certo status crítico, que torne a dependência epistêmica de um sujeito no outro algo que possa estar atrelado a uma noção de real de sopesamento de razões, não devemos aceitar tão facilmente teses que privilegiem uma radical substituição de crenças, como a tese de Zagzebski e demais teses preemptivistas. Pretendo discorrer sobre esse tema futuramente, em outro artigo que trate exclusivamente de alguns desses problemas práticos.

Referências bibliográficas

- CROCE, Michel. Expert-oriented abilities vs. novice-oriented abilities: an alternative account of epistemic authority. **Episteme**, Cambridge: Cambridge University Press, v. 15, n. 4, p. 476-498, dez. 2018.
- DE GEORGE, Richard. The function and limits of epistemic authority. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 8, n. 2-3, p. 199-204, 1970.
- FETT, João Rizzio Vicente. Anuladores. In: OLIVEIRA, R. E.; ETCHEVERRY, K. M.; RODRIGUES, T. V.; SARTORI, C. A. (Orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. Porto Alegre, 2009, p. 23-31.
- GOLDMAN, Alvin. Experts: Which one should we trust?. **Philosophy and Phenomenological Research**, Wiley-Blackwell: New Jersey, v. 63, n. 1, p. 85-110, jul. 2001.
- _____. How can you spot the experts? An essay in social epistemology. **Royal Institute of Philosophy Supplements**, v. 89, p. 85-98, mai. 2021.
- HARDWIG, John. Epistemic Dependence. **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 335-349, 1985.

- HUEMER, Michael. Is critical thinking epistemically responsible?. **Metaphilosophy**, Oxford, v. 36, n. 4, p. 522-531, 2005.
- JÄGER, Christoph. Epistemic authority, preemptive reasons, and understanding. **Episteme**, v. 13, n. 2, p. 167-185, jun. 2016.
- LACKEY, Jennifer. Experts and peer disagreement. In: BENTON, M. A.; HAWTHORNE, J.; RABINOWITZ, D. (Orgs.). **Knowledge, belief, and God: new insights in religious epistemology**. New York: Oxford University Press, 2018, p. 228-245.
- PIERSON, Robert. The epistemic authority of expertise. **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, v. 1994, n. 1, p. 398-405, 1994.
- RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. New York: Oxford University Press, 1988.
- WRIGHT, Sarah. Epistemic authority, epistemic preemption, and the intellectual virtues. **Episteme**, v. 13, n. 4, p. 555-570, dez. 2016.
- ZAGZEBSKI, Linda. **Epistemic Authority: A theory of trust, authority and autonomy in belief**. New York: Oxford University Press, 2012.

OUTLINES FOR A METATHEORY OF EXPERTISE FROM THE VERITISTIC APPROACH AND ITS MAIN PROBLEMS

João Batista Ferreira Filho¹

Abstract: *Whenever we think of expertise we think of someone who is either in a better or worse epistemic position than us regarding certain topic. Complications arise when we try to explain what makes up expertise: is epistemic asymmetry sufficient? How to characterize such asymmetry? Is it a matter of having more true beliefs (than)? These traits and others have already been claimed as defining features of expertise in many theories that attempt to answer the question "What is expertise?". It is my understanding that the enterprise of providing a unified conception of expertise needs some clarification about what we should be looking for when trying to answer the question of what expertise is. I aim to examine Alvin Goldman's conception of expertise and its most salient problems, and then extrapolate from those to a few general concerns that could be applied to competing theories of expertise. I end with a few provisional and expandable recommendations on how to approach the problem of the concept of expertise from a metatheoretical point of view.²*

Keywords: *epistemology of expertise, veritism, Alvin Goldman*

¹MSc. in Philosophy from the Federal University of Mato Grosso (UFMT). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4399895619886775>. E-mail: proxyjoe@proton.me. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2808-5851>.

²This paper won't be concerned with matters regarding epistemic dependence, or assigning epistemic authority, though I may refer to the contributions from those discussions whenever they are elusive of any particular conception of expertise. There is, however, a necessary operational distinction to be considered henceforth: I take *epistemic authority* to refer roughly to authoritative testimony in a given field or topic and the issues regarding a layperson's reception of such authoritative testimony, while I take *expertise* in a domain or topic not to involve necessarily testimonial knowledge, but solely epistemic acumen.

1. Introduction

A philosophy teacher presents to her students a given proposition [p]. She proceeds to probe her students whether they think it is the case that [p]. The majority of students voice their arguments for [p]. The teacher, then, offers a range of plausible reasons for [~p]. The students, seeing reason in the teacher's argument for [~p], are convinced now that [~p]. This time, the teacher offers a range of equally plausible reasons for [p]. Having presented equally valid arguments for [p] and [~p], the students are now rendered in a state of cognitive dissonance: what to believe? Unbeknownst to the students is the fact that the teacher herself does not know that [p], that she is aware that she does not know that [p], and that the resulting cognitive state was caused by design. However, if the teacher and the students are now on equal footing regarding their belief that [p] and neither knows that [p], how can she still be epistemically superior to the students? This whole scenario is a deliberate oversimplification of a fairly common practice in philosophy classes that can be construed as a pedagogical exercise on withholding judgment, and several potential solutions to the problem can be devised from the current debate surrounding the concept of *expertise*.

Experts are generally thought of as people who have a greater understanding of a certain topic or domain, or who are more greatly skilled in certain activity. However, it has been argued that, at least concerning certain domains, expertise does not exist. We can identify two distinct positions in the attempts at conceptualizing expertise: one that takes expertise as an inherently social phenomenon, and another that takes expertise to be an individual cognitive state of affairs. Moreover, there are also differences in method: some philosophers have defined and challenged conceptions of expertise on doxastic terms, and others have taken an approach to intellectual traits and dispositions. One final issue to be considered is whether (a) it is possible to provide a concept of expertise that is a representation of "the fact" of expertise or (b) the concept of expertise is inherently normative and subject to philosophical design. I expect that, by briefly examining how these elements fit Alvin Goldman's conception of expertise, as well as some of the relevant recent objections to Goldman's work, I will shed some light onto implied common methodological concerns that could ground a metatheory of expertise.

2. The veritistic approach to expertise

A range of methods have been deployed by philosophers when trying to capture what common sense characterizes as expertise: some of which focus on the *know-how* involved in expert practice, that is, the inherent characteristics of expert performance, while others are set to investigate expertise in terms of the propositional content and dispositions of experts, that is, *know-that*. Among those, there is a chief doxastic-centered conception mainly led by Alvin Goldman that has been widely debated. By doxastic-centered conceptions of expertise I mean those accounts of expertise that revolve around the quality of the putative expert's beliefs – as opposed to accounts that emphasize intellectual traits, for instance. According to Goldman's definition, “an expert... in domain D is someone who possesses an extensive fund of knowledge (true belief) and a set of skills or methods for apt and successful deployment of this knowledge to new questions in the domain” (Goldman, 2001, p. 92).³

Though Goldman gives his conception of expertise a more refined treatment in a more recent work – to include error avoidance, for instance –, the possession of more true beliefs (than laypeople) remains the central property of expertise. Now, if we are to understand that moral judgments, as well as aesthetic judgments, for example, cannot be objectively true since they are dependent on value theory, Goldman's conception of expertise empties the domains of morality and aesthetics of experts. A go-to approach to challenge Goldman's conception of expertise has been to evoke instances of widespread peer disagreement among putative experts. The argument can be spelled out as follows:

P1: An expert is an epistemic agent who possesses more true beliefs in domain D (relative to laypeople).

P2: An expert in D is epistemically symmetrical to another expert in D.⁴

³As mentioned, two elements are necessary conditions for Goldman's conception of expertise: (a) true beliefs and (b) the relevant skills to apply this knowledge within the relevant domain in order to broaden one's fund of true beliefs: that is to say Goldman's conception of expertise has both *know-that* and *know-how* elements. An expert must not only possess a significant amount of true beliefs, but must also be capable of manipulating resources in a skillful manner as to acquire more true beliefs within their domain of expertise. Since the focus of the present investigation is element (a), I will not be exploring (b) in greater detail. For more on the latter and how it interacts with (a) in Goldman's conception of expertise, see Goldman (2001).

⁴A reasonable objection can be made to P2: experts can be epistemically symmetrical in a given domain D regarding the number of true beliefs in D, but the content of their respective beliefs can differ. For instance, an expert A can have a true belief regarding [p], but no belief regarding [q] in D, while an expert B can have a symmetrically opposing set of beliefs in D: no belief regarding [p] and a true belief regarding [q]. For the discussion that follows, in P2 I consider solely the ideal scenario of experts' sets of true beliefs in D being symmetrical both numerically and regarding the content of their beliefs, that is, experts believing [p] when it is the case that [p] and so on.

- P3: Widespread peer disagreement among experts in D means there are no true beliefs in D.⁵
C: There can be no experts in D.

Now, objections to the existence of expertise on the basis of widespread peer disagreement, at least the localized existence of expertise, can be tracked down to objections to P1. It would seem that whenever knowledge conceived as the possession of true beliefs (in the way it is advanced by Goldman) is not possible (or too controversial to be likely), expertise cannot exist for it implies knowledge.⁶ However, claiming there is no expertise in the moral domain, for instance, would imply there is no epistemic asymmetry between putative experts and laypeople whatsoever, which is obviously false.⁷ The matter of defining expertise is ultimately about characterizing such asymmetry: Goldman characterizes it in terms of having more true beliefs and, being that the problematic property, it should be revised, rather than dismiss expertise altogether, for the epistemic asymmetry exists. But, it is usually expected from experts that they *know* more than laypeople in their respective domains. How would one characterize expertise without reference to (having more) true beliefs?

Before addressing that question, let's examine what Goldman is attempting with his conception of expertise. When Goldman claims experts have more true beliefs than laypeople in a given domain, is he stating a *fact* about experts or an *expectation*? In other words, is he offering a description of expertise or stating an epistemic desideratum? This matter concerns *the nature of the project of expertise*. Goldman (2018) begins by addressing the claim that expertise can only be understood as a social phenomenon. Many authors, he argues, affirm that a conception of expertise that is not characterized by the social role of experts cannot be achieved. Thus, under this approach, an expert is such only in virtue of the public acknowledgment of their privileged epistemic position

⁵One might argue that it does not follow from widespread peer disagreement that there are no true beliefs in D, but rather that assessing the truth of a given disputed proposition is, up to that moment, difficult. That is indeed one of the flaws of this argument. However, I am not committed to P3 in particular or to this argument in general. I present here what I take to be the general form of an argument that has been featured as an example of the "existential threat" to expertise posed by widespread peer disagreement in a couple of works – such as McGrath (2008), and Lackey (2018) –, so to advance the discussion of epistemic symmetry.

⁶Sarah McGrath (2008) tackles the subject of widespread peer disagreement and the threat to expertise in the domain of morality, and she offers an intellectual-traits-centered account of expertise which I will not be addressing here. As a side note on the subject, authors who take widespread peer disagreement to be evidence of the nonexistence of expertise should be challenged to explain how widespread peer agreement would ground the existence of expertise, for it seems that such an argument identifies consensus with truth, which is problematic, to say the least.

⁷It is worth noting that epistemic asymmetry is a feature of epistemic life regardless of the phenomenon of expertise. I do not claim that epistemic asymmetry is sufficient for expertise, only that it must be necessary.

and is sought after for that same reason. Hence, properties such as reputation and social function would be defining features of this socially grounded characterization of expertise.⁸

Goldman reminds us that (1) reputation can be ill-earned, that is, one can enjoy the social recognition of expert without possessing the cognitive capacities of genuine expertise in the domain at hand, and (2) one who does possess those cognitive capacities may not be socially regarded as an expert (for either they have never publicly exemplified their expertise or they have exemplified it poorly, like a teacher who is perfectly knowledgeable of her subject matter but lacks competence in teaching skills).⁹ Though Goldman admits there must be a *relational* property to the concept of expertise, he rejects the view that it is *exclusively* social:

[...] expertise is a comparative state of affairs. It's a matter of how the candidate expert compares to others in terms of truth-possession and error avoidance (or similar notions formulated in terms of credences rather than categorical beliefs). It also presents expertise as an objective matter rather than a reputational matter. Under this definition, it is possible for S to be an expert even if he or she hides this expertise from friends, acquaintances, and the public at large. (Goldman, 2018, p. 2).

Since a reputational approach to expertise is prone to delivering false positives at large, such a conception fails to capture what expertise *is*. Christian Quast (2016), for instance, tells us that expertise is “a defeasible notion [...] which default ascription can be retracted given some kind of relevant defeat” (Quast, 2016, p. 6), and Carlo Martini (2020) is positive that a unified concept of expertise is not possible “[...] because the knowledge and abilities of experts change with the community in which they are embedded” (Martini, 2020, p. 121).

Now, taking ascriptions of expertise and how faulty they are to be somehow indicative of the *nature* of expertise is at the very least dubious. Also, taking the diversity of domain-specific *instances* of expertise to be counter-evidence to a unified concept of expertise is unwarranted and begs the question as to what is that under which such a diversity of abilities and knowledge is grouped? Simply put, neither error in social ascriptions of expertise nor the many different expressions of expertise are reasonable evidence against a *unified* concept of expertise. Social approaches to expertise tend to take a theory of the *social value* of expertise to be the same thing as a theory of what expertise is. While the former would explain what an expert scientist means for science, for instance, it wouldn't explain what scientific expertise is.

⁸For more on the socially-grounded accounts of expertise, see Watson (2021), chapter 6; and Watson (2023).

⁹The problem of identifying experts is a subject on its own, often overlooked in the literature. Nonetheless, I will not be addressing this issue directly in this investigation. For some insight into the current state of discussion on the topic, see Scholz (2009).

Thus, Goldman's project of expertise could be normative in two ways: in matters of method, an adequate concept of expertise must be engineered with regards to what a hypothetical expert *knows* and how that knowledge sets them apart among non-expert epistemic agents – in other words, there must be methodological demands to qualify expertise's inherent epistemic asymmetry; in matters of theory, the content of such demands must be *truth-linked* beliefs. Goldman's understanding of expertise as an objective phenomenon has merit in attempting to avoid, with relative success, both relativistic and skeptical notions of expertise: an expert is neither a matter of whom the members of a community judge them to be nor it is evident that expertise does not exist for it is not sufficiently clear what expertise is. However, as pointed out earlier, characterizing expertise in terms of possessing more true beliefs has its problems.

3. Main challenges to the veritistic approach

There are objections to Goldman's *veritistic approach* in particular and to the doxastic-centered accounts of expertise in general that are worth looking into. Jamie Carlin Watson (2021), for instance, claims that designing a general account of expertise is feasible, but he rejects any doxastic-centered account of expertise. Moreover, he opposes to arguments that we ought to be satisfied with only "operational accounts", that is, conceptions of expertise whose criteria are determined within a given domain or according to the particular demands of a given problem. Under the operational accounts thesis, there would be expert oil painters, expert paleontologists, expert accountants, and so forth, but no instance of expertise would have a shared, universal property or set of properties that would make up expertise itself.

Thus, while Watson does not believe in grounding expertise on what one *knows*, he is no relativist either: though having more true beliefs can be paramount in certain domains – cognition or information domains –, it would beg the question of how to ground expertise (in doxastic terms) in domains of skillful action; there are commonalities to *all* instances of expertise, but they are not best defined in terms of the quality of the expert's beliefs. Watson's understanding is that the veritistic approach is insufficient for explaining expertise.

Oliver Scholz (2009) claims that by dismissing *how* beliefs are acquired, the veritistic approach allows false positives: for instance, a layperson could build an equally great – or even greater – fund of true beliefs pertaining to a given domain D as an experienced practitioner with

proper training in D solely by reading the literature on D or sourcing from a wide range of different “experts” in D whose funds of beliefs, individually, would fall short from the “expert” layperson's.

The case would be even more dramatic when considering the *fewer false beliefs* addition to P1 as reformulated by Goldman, for, as rightly pointed out by David Coady (2012), a layperson could have never even been aware of D and, hence, have no beliefs in D whatsoever and she would still outweigh an expert based on their having *any* false beliefs in D – which would be virtually any expert, since forming false beliefs – and revising them – comes with the package in intellectual endeavors: if the overall amount of beliefs of an expert in D is greater than a layperson's, then there should very likely be false beliefs among them.¹⁰

However, Goldman's reformulated P1 (R-P1) is not a matter of either/or: an expert is someone who has more true beliefs in domain D than a layperson *and* fewer false beliefs. That means an expert X cannot be epistemically symmetrical to a layperson either solely by both of them having the same amount of true beliefs *or* the same amount of false beliefs in D; X also cannot be epistemically outweighed by a layperson either solely based on X's having fewer true beliefs *or* solely based on X's having more false beliefs in D: it must be *both*. But, is it plausible that a (presumed) layperson could *at least* have as many true beliefs *and* as many false beliefs in D as an expert in D in the first place? Let's postpone this question for the moment.

Now, there is a different way of reading Goldman's R-P1: an expert X is someone who has more true beliefs in domain D than a layperson and *fewer false beliefs relative to X's true beliefs*. That is a more unconventional understanding of R-P1 and Watson seems to think as much too. However, there are objections to the veritistic approach based on that reading of R-P1 as well. Consider, for instance, domains in which *objective* true beliefs are not attainable, such as the moral domain (*mD*): X would have no true beliefs in *mD*, and it is perfectly possible for X to simultaneously have false beliefs in *mD* for *any* beliefs that X might have in *mD* would be objectively false by default. Hence, by having any beliefs whatsoever in *mD*, X would have a greater amount of false beliefs than true beliefs in *mD*.

Coady's solution to the risk of creating epistemic symmetry between experts and laypeople seems to be dismissing the quality of the expert's beliefs altogether: expertise, he claims, implies

¹⁰Additionally, a gullible or an overall epistemically reckless person who just believes any proposition that is presented to them would eventually amass a great deal of false beliefs, but also a greater deal of true beliefs than an epistemically prudent person who only believes a proposition after careful examination for the careful examiner would hesitate to form even beliefs that happen to be true: the raw balance of true beliefs would make the gullible person an expert rather than the trained examiner, which is a false positive. For a more detailed discussion of *The Argument from Gullibility* and *The Argument from Sloppiness*, see Le Morvan (2013).

possessing a greater fund of *information* in D than non-experts. That means that X's expertise is grounded on how much better informed X is than non-experts in matters pertaining to D regardless of X's doxastic attitude towards the content in that fund of information. It would also challenge the common assumption that expertise is defined in terms of knowledge – at least in the strict sense of knowledge as true belief.

Thus, under Coady's proposal, X could, for example, be perfectly informed on the debates about the nature of personal identity by reading extensively the philosophical literature on the matter and that would be sufficient to place X within the boundaries of expertise in the philosophy of personal identity regardless of X's favoring either of them in X's doxastic framework. But what if X does favor one of them? What if X believes, say, David Hume's skeptical take on the existence of personal identity over John Locke's memory-grounded account of personal identity? Is that not relevant at all? Circling back to the moral domain, what if X has an extensive fund of qualified information in *mD* and still forms positive and necessarily false beliefs in *mD*?

It seems that it would be rational to withhold judgment when the amount of information possessed is not sufficient to form a belief, and it would be just as much when, regardless of the amount of information possessed, the nature of the matter itself does not allow for true beliefs. Possessing an extensive fund of information cannot be sufficient for P1 if "experts" can freely form an equally extensive fund of false beliefs about the content of that information. The issue of the quality of a putative expert's beliefs remains pressing for expertise.

Another common concern about the veritistic approach is the issue of whether the epistemic asymmetry that should characterize expertise is either synchronic or diachronic or both. To put it differently, some authors have argued that, due to the historical nature of scientific progress, an account of expertise that emphasizes the possession of true beliefs as a necessary condition would mischaracterize historical figures that have played central roles in the development of human knowledge and thus have been long regarded as experts in their respective fields. Moreover, the epistemic agents we regard as experts today may not be experts if we come to discover, as happened to their predecessors, that the beliefs they take as true are not so much. Such is the concern, for instance, of Watson (2021):

[...] We might, for example, say that Newton was an expert in his own time even though he would not be one today. But veritism will not allow this qualification; it requires reliable access to true propositions in a domain. But if the current state of physics is correct, Newton did not have reliably true beliefs in physics in his own time because he did not have true beliefs in physics. The force of this argument comes from the fact that the current state of physics – and any domain, for that matter – is just as likely to undergo the same eclipse as classical physical theories. If physicists two hundred years from now turn out to be

right, and this implies that physicists today are wrong, then current physicists are not experts according to [reliable access to true beliefs], either. (Watson, 2021, p. 63).¹¹

This concern is puzzling for it seems that no matter whether expertise's epistemic asymmetry is taken as synchronic or diachronic, historical "experts" would fall short of expertise in terms of true beliefs. First, if we take it to be diachronic, then the historical progress in science is enough to show that not only past "experts" had a significantly greater deal of false beliefs – even fundamental beliefs – in their respective domains compared to current putative experts, but even compared to the judgment of a layperson of our time: in other words, it is often the case that even facts we all take for granted defeat past "experts" beliefs. We are, except for rare exceptions of epistemically anomalous groups, in a better doxastic position than previous knowers in general. Past "experts" would be epistemically inferior to current putative experts and laypeople alike under both readings of P1: (1) by having more false beliefs and fewer true beliefs compared to the current state of knowledge, and (2) by having a greater proportion of false beliefs compared to their true beliefs than the current state of knowledge.

Now, if we take expertise to be synchronic, there are two dramatic results for the epistemic asymmetry if past "experts" had a fundamentally defective fund of beliefs in their fields: (1) past "experts" and the laypeople of their time are epistemically symmetrical if the latter's fund of beliefs is also false; (2) past laypeople are epistemically superior to their contemporary "experts" when they do not have any beliefs on the matter whatsoever (circling back to Coady's objection to the *fewer false beliefs* condition).

Under the first reading of R-P1, past "experts" should have overall more true beliefs and fewer false beliefs than their contemporary laypeople, so if the former's fundamental beliefs in their respective domains turned out to be false, that would tip the doxastic balance against their epistemic advantage over their contemporaries, and even more so if such contemporaries are not even aware of the topics of the domain. The same could be said about the second reading of R-P1, which suggests that the expert should have fewer false beliefs compared to their true beliefs and that this positive ratio of beliefs is what grounds expertise: it comes down to the fact that past "experts"

¹¹It has been proposed that, as an argument for the veritistic approach, the possession of true beliefs ought to be replaced by the possession of reliable access to true beliefs (RA). That renders P1 more lenient and allows for expertise even in the face of false beliefs. However, Watson's objection to RA is straightforward: true beliefs can be evidence of RA, not the other way around. To put it differently, if one has true beliefs in D, one likely has reliable access to true beliefs in D, but it would be absurd to conclude that by having false beliefs in D one has reliable access to true beliefs in D. It would be hard to say that past "experts" had reliable access to true beliefs if their beliefs turned out to be false. The RA condition seems rather a red herring, and for that reason, I will not be exploring it further. For more on the RA condition, see Watson (2021), chapter 2.

would have more false beliefs than true beliefs, and that negative ratio would tip the balance against expertise again.¹²

The reason for these results for the problem of historical expertise is that the truth value of a belief is objective, not subject to the prevailing state of beliefs in a given context, thus those beliefs are not true now and were not true then. But that is an assessment according to *our prevailing state of beliefs*. There is, of course, the likelihood that beliefs that we take for granted now would, as history tells, come to be falsified.¹³ Goldman acknowledged the problem of historical expertise under the veritistic approach; in his words:

One liability is that we shall often be unable to *tell* (with confidence) whether someone is or isn't an expert until decades, or even centuries, after he is dead—because we may not be able to tell how many of the propositions he believed are true or false. I would respond as follows. This might indeed be a common problem; but such is life. That we are challenged when trying to *know* the truth is hardly news. But this doesn't suggest that there are no facts of the matter. Facts may simply be elusive; especially when they pertain to non-observable matters. But in itself this does not undercut the appropriateness of veritistic criteria, especially when viewed from a "God's eye" perspective. (Goldman, 2018, p. 6).

It is clear that, for Goldman, whether whom we regard as experts turn out to be not so much in the future based on the quality of their beliefs is a well-known challenge, but not one that impedes the advancement of veritism. Now, Goldman does not address the problem of historical expertise directly, but what we could infer is that if their beliefs did not have a successful correspondence to facts, they were just not experts: we only thought they were. Nevertheless, the concern for "saving" historical expertise seems inconsequential either way.

Goldman (2018) makes a – necessary – distinction between the problem of *defining expertise* and the problem of *identifying experts*: the former attempts to answer the question "What are experts?", whereas the latter addresses the issue of "How can we, as laypeople concerning domain D, safely tell who the most competent epistemic agents in D are?". These two problems are sometimes treated indistinctly in the literature and are other times taken as necessarily implying one another, which can be itself a source of confusion.¹⁴ When it is objected that the veritistic approach

¹²If my assessment of the problem of historical expertise under veritism appears rushed and convoluted, it's because it is my understanding that the topic would render an investigation of its own. For that reason, it may be lacking in details and proper qualification in the present work. Nonetheless, it should not hinder the development of the general point of the problem.

¹³And if that comes to be the case, what would it mean for the past beliefs we ruled as false? Will it demand a complete historical revision? Would it be possible that at least some past "experts" were right in matters that we now believe they weren't and we are? I set these concerns of "epistemic implosion" aside for now for they are more fundamental for epistemology. Suffice it to say that the problem of historical expertise under the veritistic approach has ramifications that go beyond the concerns about expertise.

¹⁴Goldman addresses the problem of identifying experts in particular in a dedicated section in Goldman (2018), though the matter first appeared in Goldman (2001) in which he addresses an additional third problem regarding expertise, epistemic deference, or "what to do with expert testimony once we have safely identified experts?". The problem of

does not accommodate current putative experts, for instance, one must first acknowledge that this objection is grounded on some current heuristics for identifying experts, that is, the veritistic approach does not accommodate *who we now identify as experts*. But those are different problems. Perhaps our mechanisms for identifying experts are not sufficiently effective; perhaps they cannot be and we ought to accept there will always be a gap between the concept of expertise and our identifying experts; perhaps it could even be the case that a “layperson” could fit the doxastic requirements of expertise and the error is in our misevaluation of such an agent as “layperson” (resuming a problem I posed earlier). Whatever the case, it is misguided to dismiss the veritistic approach based on it not fitting whom we regard as experts now.

Putting aside the problem of identifying experts, if Goldman is not offering us a concept that captures who we regard as experts now, what is his concept of expertise?

4. From the veritistic approach toward a metatheory of expertise

To answer the question above, we must first consider the general aspects of Goldman's project, and, hopefully, that will shine some light on what I mean by a *metatheory of expertise*. Goldman's veritistic approach is supposed to lead to a unified theory of expertise, but it is also partial: he claims to be focusing exclusively on cognitive expertise, as opposed to performative expertise. Whether *know-how* can be successfully reduced to *know-that* is a different epistemological enterprise entirely, but Goldman does not claim as much: his choice is methodological. On top of that, he also claims that it is not his intention to have the last word on what expertise entails, but solely to offer objective criteria for expertise, so the veritistic approach remains an open project. Thus, the veritistic approach is an attempt to explain the cognitive portion of expertise. As Goldman puts it, whether we take to examine performative expertise, there must be some distinctive cognitive states that underlie superior performance.

The veritistic approach is often read as being insufficient or misguided for explaining the cognitive competence of current experts and, as I argued before, that reading would beg the question about how we are currently identifying experts. That the veritistic approach is too demanding and creates a range of unavoidable and unsolvable mismatches with putative experts is

epistemic deference, or epistemic authority, is also widely debated, especially by Jennifer Lackey, Linda Zagzebsky, Harvey Siegel, and John Hardwig. Since my focus is on the *concept* of expertise, I will not be addressing those. The distinction between the concept of expertise and the problem of identifying experts also appears salient in Scholz (2009), as mentioned before.

true. But maybe it is supposed to be so. It is not the case that the veritistic approach aims to capture the quality of the beliefs of our current – or past – putative experts. As Goldman says, the veritistic approach offers objective *criteria* for expertise: it might be an *ideal* conception of expertise. Its value would lie in the normative power to steer putative expertise toward desirable epistemic goals; be those achievable or not, it would not undermine the pragmatic value of an ideal conception of expertise. Also, the veritistic approach could have metatheoretical value for it can function as a benchmark to assess whether alternative theories of expertise are too permissive about false beliefs. Thus, even if a unified concept of expertise that captures all instances of expertise proves unfeasible, it is still possible to design a normative concept of expertise that is instrumental for expertise itself, i.e., an ideal concept of expertise.

To summarize, Goldman's veritistic approach addresses the cognitive dimension of expertise, and it does so by defining expertise based on the quality of one's beliefs. That project is, overall, a response to the risk of relativism that emerges from some socially-based conceptions of expertise: it attempts to provide an objective account of expertise. When read as a description of expertise, many problems arise for the veritistic approach. To quote a few: it threatens the possibility of expertise in domains that are not grounded on true beliefs; it allows epistemic symmetry between putative experts and laypeople when the proportion of true beliefs is the same for both groups; it creates false positives by overlooking how those beliefs are acquired; it makes impossible to tell who the current experts are for there are no means of objectively measuring their funds of beliefs; and so on.

Thus, as an objective *description* of the cognitive states implied in expertise, the veritistic approach fails in virtue of its commitment to a truth-linked condition. It seems that any conception of expertise that aims to be descriptive in nature ought to be grounded in something other than knowledge – at least in the strict sense of true belief. When read as an attempt at a normative conception of expertise, the veritistic approach points us to the need for tools to objectively assess the degree of success of descriptive theories of expertise.

It follows that one of the first metatheoretical concerns for assessing and advancing any conception of expertise should be (1) whether such a concept is descriptive or normative. I have hinted above at what a normative conception of expertise would entail, but if one is yet committed to the project of providing a unified concept that is a *description* of expertise, one should also have to explain how one's ascription of expertise is grounded on such a sufficiently efficacious heuristics for identifying experts as to grant an objective conception of expertise. Thus, a second metatheoretical concern for any theory of expertise should be (2) a clear distinction between the

problem of *the concept of expertise* and the problem of *identifying experts*. And even if one is to provide a normative conception of expertise, that is, a conception of expertise that is not, in principle, committed to representing the current putative experts, that does not mean those epistemic agents are unreliable or untrustworthy: again, that is a different problem. Above all, one should have the understanding that defining expertise is primarily (3) qualifying the epistemic asymmetry that should characterize the epistemically advantageous position expertise is supposed to occupy, which can seem like a trivial notion to the investigations about expertise but that social accounts of expertise nevertheless fail to grasp, leading us to relativism and a myriad of false positives.

5. Conclusion

This examination is partial at best. It is an attempt at speculating about the possibility of a metatheory of expertise by extrapolating from the considerations of the veritistic approach and its challengers. Much needs to be expanded on this project by examining competing unified theories of expertise, such as the cognitive systems approach or the performance approach. Starting from the veritistic approach was, mostly, a choice of convenience: it is the most discussed attempt at conceptualizing expertise, so even if I failed by not addressing other approaches, I believe I would have failed even worse if I had given the veritistic approach equal treatment. My starting assumption was that the concerns posed by the critics of the veritistic approach and Goldman's concerns about an objective definition of expertise were, put together, revealing, and could be generalized into a metatheory of expertise. If the matter of defining what expertise is appears to be hopeless, it may be that there are too many answers to a question we have yet to learn how to formulate properly. A metatheory could help us identify what we should be looking for in a theory of expertise. And if this project turns out to be unsuccessful, well, "such is life" (Goldman, 2018, p. 6).

References:

- COADY, David. **What To Believe Now**: applying epistemology to contemporary issues. United Kingdom: Wiley-Blackwell, 2012.
- GOLDMAN, Alvin. Experts: which ones should you trust? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, n. 1, p. 85-109, 2001.

- _____. Expertise. **Topoi**, v. 37, p. 3-10, 2018.
- GOLDMAN, Alvin; OLSSON, Erik. Reliabilism and the value of knowledge. In: HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Eds.). **Epistemic Value**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 19-41.
- HAACK, Susan; KOLENDA, Konstantin. Two Fallibilists in Search of the Truth. **Aristotelian Society Supplementary Volume**, v. 51, n. 1, p. 63-104, 1977.
- HINTIKKA, Kaarlo Jaakko Juhani. **Knowledge and Belief**: an introduction to the logic of the two notions. New York: Cornell University Press, 1962.
- LACKEY, Jennifer. Experts and Peer Disagreement. In: BENTON, M.; HAWTHORNE, J.; RABINOWITZ, D. (Eds.). **Knowledge, Belief, and God**: new insights in religious epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 228-245.
- LE MORVAN, Pierre. Why the standard view of ignorance prevails. **Philosophia**, v. 41, p. 239-256, 2013.
- MARTINI, Carlo. The Epistemology of Expertise. In: FRICKER, M.; GRAHAM, P. J.; HENDERSON, D.; PEDERSEN, N. J. L. L. (Eds.). **The Routledge Handbook of Social Epistemology**. New York and London: Routledge, Taylor & Francis, 2020, p. 115-122.
- MCGRATH, Sarah. Moral Disagreement and Moral Expertise. In: SHAFER-LANDAU, R. (Ed.). **Oxford Studies in Metaethics** (v. 3). New York: Oxford University Press, 2008, p. 87-108.
- QUAST, Christian. Expertise: a practical explication. **Topoi**, v. 37, p. 11-27, 2016.
- SCHOLZ, Oliver. Experts: what they are and how we recognize them – a discussion of Alvin Goldman's views. In: SHURZ, G.; WERNING, M. (Eds.). **Reliable Knowledge and Social Epistemology**: essays on the philosophy of Alvin Goldman and replies by Goldman. Amsterdam: Grazer Philosophische Studien, 2009, p. 187-208.
- WATSON, Jamie Carlin. **Expertise**: a philosophical introduction. New York: Bloomsbury Academy, 2021.
- _____. **A History and Philosophy of Expertise**: the nature and limits of authority. New York: Bloomsbury Academy, 2023.

OPEN-MINDEDNESS AND EPISTEMIC DEPENDENCEMarcelo Cabral¹

Abstract: *Given the inevitability of our social dependencies, some social epistemologists have defended that dogmatism, rather than open-mindedness, is the more appropriate cognitive habit for laypeople to acquire good beliefs in specialized like the sciences. They claim that dogmatically relying on experts' deliverances, rather than exercising one's own intellectual virtues, like open-mindedness, is the best epistemic strategy for maximizing the acquisition of true beliefs and avoiding false ones. In this paper, I challenge this view by arguing that open-mindedness is a valuable epistemic trait for laypeople who seek an appropriate pattern of epistemic dependence concerning scientific theories. While laypeople are generally incapable of fully understanding and evaluating scientific theories – an effort that only properly trained experts can undertake – they can still achieve some level of understanding of these theories. Such understanding is impeded by habits like dogmatism. Conversely, open-mindedness proves beneficial in these contexts as it disposes individuals to engage with and incorporate cognitively challenging ideas, such as many scientific theories.*

Keywords: *virtue epistemology, social epistemology, epistemic dependence, open-mindedness, dogmatism*

¹ Doutorando na Vrije Universiteit Amsterdam e na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: marcelobc87@gmail.com.

1. Introduction

In recent decades, several new trends have emerged within analytic epistemology, challenging traditional methods and approaches. Of interest in this paper are two trends. First, responsibilist virtue epistemology investigates the various intellectual character traits that make one an excellent thinker (Baehr, 2011; Battaly, 2008, 2019b). Second, social epistemologists explore the epistemic significance of other minds (Goldberg, 2020; Goldman, 2020), such as the pervasive necessity and importance of epistemic dependence.

However, these two approaches appear to be in conflict. Some authors argue that in our highly specialized society, personal intellectual virtues are either unnecessary or, worse, detrimental, since they may encourage people to investigate matters by themselves when they should instead defer to appropriate epistemic authorities.

This challenge sparked a focused debate centered around the virtue of open-mindedness. Virtue epistemologists regard it as one of the main intellectual virtues and, therefore, a valuable epistemic trait that all individuals should strive to cultivate. Conversely, some argue that dogmatism is more conducive to truth, as it disposes individuals to trust blindly an epistemic authority and to be dogmatically attached to the beliefs formed via deference. In this paper, I aim to defend open-mindedness as a valuable epistemic trait. I argue that open-mindedness is beneficial for one's establishing proper epistemic dependencies, particularly in the realm of scientific inquiry.

2. Open-mindedness vs. proper deference to experts

Is being an intellectual virtuous agent a positive thing? According to some of the most prominent views in virtue epistemology, the answer is clear. Heather Battaly defends that being intellectually virtuous is to be a good or excellent thinker (2019); Jason Baehr posits that an intellectually virtuous person embodies admirable character traits (2017). It seems uncontroversial that being an excellent thinker and possessing praiseworthy character traits are good both in general terms and from an epistemic perspective.

However, recently some social epistemologists have critiqued the purportedly ameliorative project of virtue epistemologists,² arguing that it is rooted in an over-individualistic paradigm that

² The ameliorative project had its most extensive defense in Roberts and Wood (2007), who defend that the primary concern of the study of epistemology should not be analyzing epistemological concepts but instead to develop a good intellectual character. They call their project as regulative epistemology (inspired by (Wolterstorff, 1996)), and contrast

overlooks the extent of our epistemic dependencies (Matheson, 2024). They contend that in our highly specialized society, where much of the production of relevant knowledge is concentrated in the hands of experts (Brown, 2024), individual inquiry and personal exercise of intellectual virtues are not effective strategies for laypeople to achieve positive epistemic results.³ Sure, for simple perceptual, introspective, or memorial activities, we usually benefit from our personal epistemic qualities. However in fields that require specialized training, such as those investigated by the sciences, individual intellectual virtues are irrelevant, if not detrimental.

To clarify this challenge, let's zoom in on the virtue of open-mindedness. Widely cited among intellectual virtues, it is often considered a paradigmatic example of intellectual virtue (Baehr, 2011; Hare, 1979; Kwong, 2016; Riggs, 2010; Zagzebski, 1996). In the upcoming section, I will provide a fuller description of open-mindedness; for now, it suffices to characterize it as a disposition to take seriously a wide range of standpoints, including those conflicting with one's own preferred theories and beliefs. It is typically contrasted with the vices of closed-mindedness and dogmatism (Battaly, 2018), which involve a reluctance to consider views that conflict with one's own. The virtue of open-mindedness faces two interrelated concerns.

First, some have called into question the epistemic value of open-mindedness, suggesting that it may fail in producing more true than false beliefs. For instance, if a person holds a true belief p and then, by exercising open-mindedness, she considers the merits of $\sim p$, she may be misled by the purported evidence for $\sim p$ and end up either believing that $\sim p$ or suspending judgment. Both attitudes leave her in a worse epistemic position than before (Aberdein, 2010; Carter & Gordon, 2014). According to this objection, the epistemic value of open-mindedness [OM] is jeopardized by its inefficiency in producing good epistemic results. Let's call this objection *#1 OM is not a reliable intellectual trait*.

Secondly, some argue that, given the unavoidability of our social dependencies, dogmatism⁴ rather than open-mindedness is the more appropriate cognitive habit for reliably producing good epistemic outcomes. According to these objectors, the best epistemic attitude is to dogmatically

it with the traditional analytic epistemology. They say, "We need not rule-books, but a training that nurtures people in the right intellectual dispositions" (2007, p. 22).

³ It is important to emphasize that these epistemologists target the individual intellectual virtues of *laypeople*. They tend to agree that for the experts, such as scientists, the cultivation and employment of intellectual virtues is important for them to advance their field of inquiry. But not for the laypeople, since the exercise of intellectual virtues can lead them to rely on their own observations and evaluations rather than rely on the views of the experts.

⁴ Dogmatism can be framed in more than one way. For the scope of this paper, I dealing with the intellectual vice of dogmatism, understood as "a disposition to respond irrationally to oppositions to" one's beliefs, refusing to attend to "anomalies, objections, evidence to the contrary, counterexamples, and the like" (Roberts & Wood, 2007, p. 195). I thank an anonymous reviewer for this suggestion.

defer to the proper epistemic authorities rather than relying on personal intellectual virtues like open-mindedness.⁵ This is because, in various contexts, especially those that require long training and expertise, an intellectually virtuous person who is not an expert may be misled into thinking that the exercise of such individual virtues may lead to epistemic goods. These objectors assert that cultivating and exercising personal intellectual virtues is a bad epistemic strategy for those concerned with acquiring true beliefs and avoiding false ones in fields in which one is not an expert. Instead, we should dogmatically defer to epistemic authorities – defer to their opinions and not be willing to revise the beliefs formed through deference. Let's refer to this objection #2 *proper epistemic dependence outweighs intellectual virtue*.

Before delving into an evaluation of these challenges, it's important to provide a more comprehensive characterization of open-mindedness.

3. The virtue of open-mindedness (OM)

Let's start with Jason Baehr's influential analysis:

(OM): An open-minded person is characteristically (a) willing and (within limits) able (b) to transcend a default cognitive standpoint (c) in order to take up or take seriously the merits of (d) distinct cognitive standpoint. (Baehr, 2011, p. 152).

Following Linda Zagzebski (Zagzebski, 1999), Baehr defends that (minimally) an intellectual virtue requires a motivational (willingness) component and a reliability component. While all intellectual virtues share the meta-motivation of enhancing one's epistemic standing (cf. Watson, 2015), each intellectual virtue has its own specific motivation related to the particular cognitive ends it serves. Thus, an open-minded person has (a) her will disposed to take other opinions seriously, and the cognitive capacity to do so. This capacity, according to Baehr, involves (b) transcending one's default cognitive standpoint.

Concerning the second requirement of definition, which specifies that the capacity for OM involves (b) transcending one's own default cognitive standpoint, I follow Kwong (2017) in pointing that there are various situations where an agent may not have any formed opinion and can still exercise open-mindedness to access and evaluate ideas not yet ingrained in their noetic structure. Baehr's definition gives the impression that open-mindedness is relevant only to matters where the possessor already has settled opinions. But consider a philosopher encountering various

⁵ Neil Levy, for instance, says "It is only in the narrow sphere of our own specialist expertise and our private lives that we ought to display the virtues" (2022, p. 127).

views on a subject, say, free will and determinism, for the first time. Arguably, open-mindedness is a valuable trait in this situation as it provides the philosopher with the motivation and the competence to consider all relevant views.⁶ We can thus let aside (b).

The third and fourth elements of Baehr's analysis are, as I will defend, pivotal aspects of my discussion. The open-minded person is properly motivated and able to (c) take seriously the merits of a (d) distinct cognitive standpoint.

Let's start with (d). It is not clear what "cognitive standpoint" stands for; I understand it as a catch-all term encompassing mental states such as beliefs or opinions, as well as more complex representations like theories, models, frameworks, intellectual traditions, and other types of cognitive structures. Thus, according to (c), an open-minded person is properly motivated to and competent in taking up or taking seriously the merits of cognitive standpoints that do not belong to their own cognitive structures. It remains to understand what it means to take up seriously the merits of something.

First, "taking up the merits" should mean more than simply "listening empathetically" to a certain view. One can listen without understanding or without grasping the epistemic merits of the standpoint in question. Imagine a college student listening for the first time to an explanation of the theory of general relativity or the genetic evidence for the evolution of *Homo sapiens*. In both cases, merely listening to these ideas, even empathetically, is insufficient for seriously considering the epistemic merits of these theories. What is needed is the ability to make such a poll of information intelligible (Riggs, 2016), making sense of how the various data and theoretical constructs hang together to form a coherent theory.

However, to truly access the epistemic merits of such theories, something further is required. In our previous example, the student, besides making the information intelligible, needs to understand the evidential bases and the significance of the purported reasons that are offered to support such theories. She needs to see things for herself (cf. Pritchard, 2016), otherwise, she will not be able to evaluate the merits of the theories that are unfamiliar to her. This ability involves incorporating such frameworks within her noetic structure, as adopting them, so that she will be

⁶ One could argue that, when in situations like this, open-mindedness is an irrelevant trait, since it is just natural to consider all available options when one is dealing with subject matters that they don't have any prior knowledge. I respond that, following Riggs (2019), it is not the case that, in these situations, people always give equal weight to different opinions. Rather, people tend to give more weight to the ideas that seem initially more plausible or that more easily fit within their cognitive structure. Thus, open-mindedness seems a valuable trait for scenarios when one is facing alternative views on a subject matter they don't possess any prior knowledge or settled opinion. I thank an anonymous reviewer for raising this objection.

able to evaluate the merits and make a judgment (cf. Sosa, 2015) about whether she should believe them. Wayne Riggs says,

open-mindedness has fundamentally to do with attempting to make intelligible some new information that has come to your attention. [...] this might have happened by way of a doxastic conflict or due to the need to adjudicate between two views or in order to understand some new information that is *prima facie* difficult to reconcile with one's current thoughts on the matter. (Riggs, 2019, p. 147).

Thus, the picture we have now of the virtue of open-mindedness is both less and more demanding than Baehr's characterization. It is less demanding because we have dropped (b), but it is more demanding because, by unpacking (c), we've seen that, to be exercised, open-mindedness may require a significant amount of cognitive work and a deep level of understanding.

The analysis of open-mindedness that we have developed is:

(OM'): An open-minded person is characteristically willing and (within limits) able to understand and evaluate the merits of a distinct cognitive standpoint.

There is still one fundamental aspect missing. As argued by some authors (King, 2021; Roberts & Wood, 2007), it would be inappropriate and unfeasible to require an agent to engage with the merits of every single cognitive standpoint she encounters. What is required is that she engages – understands and evaluates the merits – with *worthwhile* different standpoints. This aligns with Lani Watson's characterization of the intellectual virtue of inquisitiveness, which is the right motivation and competence to ask *worthwhile* questions (Cabral, 2024b; Watson, 2019). Just as it would be foolish to demand that a person ask every question that comes to mind, it would be unproductive and epistemically harmful to require them to spend the time and cognitive energy to evaluate every single idea they encounter in their epistemic practices.

This missing element is a phronetic component (Baehr, 2016), a practical wisdom⁷ that enables one to properly judge, in each context and situation, which cognitive standpoints are worthy of attention and effort. Usually framed in Aristotelian terms, such phronetic capacity is the ability to set a proper mean between two extremes. In the case of open-mindedness, it is the mean between paying attention to every single new idea (indiscriminateness) and closing one's mind to all different ideas (closed-mindedness and dogmatism).

For example, a seasoned scholar who is an expert in her field is not required to evaluate the hypotheses of laypeople who email her claiming to have made a great new discovery. There are borderline scenarios that only a virtuous person will be able to properly judge whether they merit

⁷ As Roberts and Wood puts it, "Since actions are always particulars, performed in particular situations with particular features that distinguish them from similar situations, practical wisdom is a power to judge of particulars" (2007, p. 306).

her attention. In any case, it seems plausible that such a phronetic disposition is relevant enough to be included in our characterization of open-mindedness. Thus, we can stipulate:

(OM^o): An open-minded person is characteristically willing and (within limits) able to understand and evaluate the merits⁸ of *worthwhile* distinct cognitive standpoints.

4. Revisiting the challenges

Now, equipped with a deeper comprehension of open-mindedness, we can revisit and evaluate the two challenges I sketched in section 2.

The first challenge, #1 *OM is not a reliable intellectual trait*, refers to the fact that, for the objector, the exercise of OM doesn't generate a surplus of true over false beliefs. The second challenge, #2 *proper epistemic dependence outweighs intellectual virtue*, goes further by pointing out that the best cognitive habit for our epistemic ends is the epistemic vice of dogmatism rather than the virtue of open-mindedness, since, in our highly specialized society, our best chance to get to the truth is by dogmatically believing what the experts tell us about their findings within their fields of expertise. As Grasswick (2020) has argued, many of the epistemic goods that are relevant to our lives and practical decisions are the fruit of others' inquiry, which are transferred to us when we trust them.

Concerning #1, some authors have argued that, while open-mindedness may not straightforwardly produce true beliefs, it is connected to more valuable and complex epistemic goods, such as understanding or wisdom (cf. Carter & Gordon, 2014; Hookway, 2003). Others have argued that responsibilist intellectual virtues should not be evaluated in reliabilist terms, but rather as characterological traits that are epistemically valuable in themselves (Baehr, 2015; Riggs, 2010). It is not my purpose to adjudicate whether these answers are sound or not. The issue is that they do not address the key problem raised, namely that exercising open-mindedness may have bad or at least inefficient epistemic results.

So, according to the objector, if open-mindedness is not a reliable epistemic trait, a person seeking to enhance their epistemic standing should refrain from using it and instead rely on others. That's precisely the point of #2, which seems to offer an explanation for #1 – open-mindedness is

⁸ It would be too demanding to require a full understanding of the target cognitive standpoint. Rather, I claim that, to exercise open-mindedness, a subject needs some level of understanding of the cognitive structure they are aiming to open their mind towards. If no level of understanding is achieved, the subject will have no grasp of the cognitive standpoint and will fail to evaluate its merits. I thank an anonymous reviewer for raising this issue.

not reliable because in many matters we are not the experts and therefore we should dogmatically defer to the experts (Goldman, 2001).

The crux of our problem rests in challenge #2, especially the prescription it offers for all matters in which we are not ourselves experts: to rely on our epistemic dependencies, dogmatically trusting the right epistemic authorities (Levy, 2022).⁹ This challenge is particularly salient in scientific fields, where the experts, through collective consensual processes, generate epistemic goods that the layperson cannot produce. As Neil Levy says,

If we're to bring people to believe better, it won't be by asking them to behave more responsibly or by inculcating the epistemic virtues in them [...] Epistemic humility, open-mindedness, care in evidence-gathering—these all good things (in their place). But they're no solution to the problem of believing better, largely because it's extremely difficult, and perhaps impossible, reliably to judge when they're called for and when they're not. (Levy, 2021, p. 125).

We can reconstruct challenge #2 in a more focused and strong challenge as follows: #3 *viciously deferring rather than virtuously inquiring*: It is epistemically harmful for a layperson to exercise the virtue of open-mindedness in the scientific realm. Instead, she should exercise the vice of dogmatism by dogmatically trusting the right experts.

According to #3, one problem with cultivating and exercising individual intellectual virtues, such as open-mindedness, is that it puts the subject who possesses the virtue into a position of directly inquiring about things, even those they are not an expert. An open-minded person will, as Levy argues, exercise her intellectual trait in the business of thinking by themselves. As I will argue below, I don't think that this objection is sound. But, if this challenge holds, then open-mindedness in particular and the cultivation and exercise of intellectual virtues in general are bad epistemic strategies for those who want to acquire true scientific beliefs. Cultivating the habit of dogmatism and directing it to the experts is the best pathway to increase one's chances of forming and holding true beliefs and avoid believing falsehoods, varieties of pseudoscience, or conspiracy theories. Should we, as laypeople, give up the intellectual virtues and hold on to the vices? Should we abandon the hard journey of cultivating an open mind and embrace our more natural tendency toward closed-mindedness and dogmatism?

5. The failure of dogmatism

⁹ Thus, #2 doesn't apply to simple perceptual, introspective, and memorial beliefs, since arguably each person is their own epistemic authority on these matters (Matheson, 2022).

If dogmatism is a good epistemic habit, then it would, in a wide range of situations, generate a surplus of epistemic goods over epistemic wrongs. The advocate of #3 could reply by insisting that #3 does not claim that dogmatism is beneficial in all circumstances, but only in those targeted by #3, namely in specialized areas of scientific inquiry. Even granting this reply, I contend that there are still two major issues for those who subscribe to #3.

First, a dogmatic person, by the nature of this intellectual habit, is oblivious to the quality of their epistemic states. By this, I mean that a dogmatic person – in the sense of dogmatism that I am employing in this paper, that of an intellectual vice – blindly attaches to the dogmatically believed propositions and is not willing to revise them. They are oblivious in the sense that they are inattentive, and even unconcerned, with the normative epistemic properties of their dogmatic beliefs. Thus, while the dogmatic will benefit from never revising their true beliefs, they will also never benefit from revising their false ones. If the dogmatic is embedded within healthy epistemic communities¹⁰ (Gunn, 2020) and reliable epistemic networks (Zollman, 2013), then they will be linked to a majority of good informational channels, and dogmatism may serve them well. On the other hand, if her epistemic communities and networks are flooded by channels of misinformation (O'Connor; Weatherall, 2019), then dogmatism will only hinder them from improving their epistemic standing.¹¹ The dogmatic person will be impervious to revising their bad beliefs, poor reasons, and weak evidence.

The second problem is that, for dogmatism to pay off, the layperson needs to dogmatically defer to the *right* epistemic authority. It's not enough for her to defer to authorities, e.g., people whom she considers reliable and trustworthy; if they are not the right authorities, then she will be in trouble (Ahlstrom-Vij, 2019; Hardwig, 1985). But how will she determine who is the right epistemic authority? This issue, known in the literature as the novice-expert dilemma,¹² takes on new colors with dogmatism in play.

Even if we disregard a layperson's personal epistemic habits, it is hard (if not impossible) for them to spot experts and distinguish good epistemic authorities from bad ones. Dogmatism makes this even more difficult. Pseudoscience is easier to come by than solid scientific theories (DiPaolo, 2022), and fake experts with strong rhetorical skills have a greater chance of persuading than

¹⁰ For a presentation of the notion of epistemic community, see Cabral (2024a).

¹¹ A paradigmatic example of a malfunctioning epistemic community is an echo chamber (Nguyen, 2020), where, given the disparity of credibility between leaders and non-members, the production and dissemination of fake news and conspiracy theories may achieve high levels.

¹² See Croce, 2018; De Cruz, 2020; Goldman, 2021; Grundmann, [s.d.].

genuine experts (Harris, 2024). The dogmatic person, by failing to exercise critical judgment, is an easier prey to pseudoscience and charlatans.¹³

I concede that, for both the open-minded and the dogmatic, the quality of their epistemic environment plays the most significant role in determining the quality of their beliefs. However, given that we live in a highly polluted epistemic environment, where one receives (at least) as much bad information as good, and where signals and cues for expertise are often corrupted, a dogmatic person is more likely to be deluded compared to someone with an inquiring mind.

6. Open-mindedness as valuable for proper deference

So far, I have argued that, especially in our highly polluted epistemic environment, the vice of dogmatism is not a good intellectual habit for establishing proper epistemic dependencies and acquiring and sustaining the best scientific beliefs – that is, believing in the best theories that the scientific communities offer. However, to counter challenge #3 effectively, I still need to vindicate open-mindedness as a good intellectual habit for enabling a layperson to establish their epistemic dependencies.

Let's bring OM back into our discussion, which requires a person “to take up or take seriously the merits” of different cognitive standpoints. As I've pointed out in OM”, “taking seriously” means more than just empathetically listening. Instead, it involves understanding and evaluating the merits of the standpoint in question. The targets of challenge #3 are scientific theories and ideas. Therefore, an open-minded person should seriously strive to understand and evaluate the merits of various scientific theories and ideas.

A challenge to this view is that, as it seems, laypeople are simply incapable of evaluating the epistemic merits of scientific theories. Evaluating a scientific theory requires many years of specialized training, something that is unavailable for laypeople (Haufe, 2023; Pennock, 2019; Polanyi, 2015). Since laypeople are incapable of exercising OM”, then OM” seems irrelevant to their epistemic dependencies on scientific authorities. Thus, whether a person possesses the virtue of OM” or not has no bearing on the quality of the beliefs they form through social dependence on the scientific authorities.

¹³ The objector who claims #3 could reply that the dogmatic person should only defer to the right epistemic authorities, and only then they will be improving their epistemic standing. However, I have pointed out that, in our currently highly polluted epistemic environment, it is not a trivial task to identify the proper epistemic authorities. Furthermore, dogmatism will not aid in distinguishing good from bad epistemic authorities, and has the potential to further obstruct this distinction. I thank an anonymous reviewer for raising this issue.

Is this conclusion correct? I think it is not, at least partly because it stems from a misconception of how virtues operate and develop. Virtues are a matter of degree (Annas, 2011; Brady & Pritchard, 2003), and while a layperson is not capable of fully understanding and independently evaluating most contemporary scientific theories, they can still achieve some level of understanding¹⁴ regarding their historical development, evidential basis, justificatory status, and their relations with other scientific ideals and values. I readily acknowledge that this level of understanding falls short of enabling laypersons to make informed judgments about the status or knowledge-level justification (Miller, 2015) of scientific ideas. But, without an open mind, hardly a person will attain any degree of understanding at all.

That is because open-mindedness is a valuable trait not only for adjudicating between competing views or considering viewpoints that conflict with one's own. As Riggs (2019) points out, open-mindedness is indispensable for making new – and especially cognitively challenging – information *intelligible* to oneself. A student learning about general relativity or the theory of evolution needs open-mindedness for her attention to be properly attuned to the new information (cf. Gardiner, 2022), and also for that new information to be incorporated into her noetic structure. Such incorporation involves a change in one's cognitive networks, stock of beliefs, and associations among beliefs. Being disposed to undergo such cognitive changes is related to the motivation and capacity to take seriously a new standpoint – precisely one of the key functions of open-mindedness.

This seems particularly significant for scientific theories. Most scientific theories are highly counterintuitive, challenging the evidence acquired through perception, common sense, and other forms of simply living and experiencing the world. In his recent book *The Globe: How the Earth Became Round* (2023), James Hannam traces the intriguing journey of how various cultures and traditions throughout history came to accept the radical idea that the Earth is round. He shows the numerous challenges that intellectuals faced in persuading both themselves and the general population to embrace this idea. Similar challenges arose with the heliocentric theory, the evolutionary theory,¹⁵ and others. Embracing such revolutionary visions of reality demands a curious and open mind to make them intelligible and to grasp why these theories are so well-supported by the communities of scientists.

¹⁴ On the meaning and value of understanding as a distinct intellectual good, see (Elgin, 2018; Grimm, 2019; Hannon, 2021; Kvanvig, 2017).

¹⁵ For the history of the wide religious resistance to evolutionary ideas, see Numbers (2006).

This is important because, in our current informational age, with highly polluted epistemic environments, laypeople are flooded with both good information as well as bad and misinformation (Anderau, 2023) regarding the scientific domain. For a person to be able to properly defer their opinion to a scientific authority (may it be a scientist, a professor, or a proper science disseminator), they must be able to make intelligible scientific perspectives and theories. While both dogmatics and open-minded people can defer to the wrong authorities, the open-minded has the advantage of having motivation and competence to make new, challenging ideas – such as scientific ones – intelligible. This is an important step for incorporating them into their noetic structure.

Thus, open-mindedness is a valuable epistemic trait for enabling one to grasp the merits of scientific theories – even if such understanding is far from that of an expert. However, one problem remains. Consider an open-minded student who was able to gain some understanding of these scientific theories and believes that they are instances of scientific knowledge (Bird, 2010). Then, some friends who think that mainstream science is a fraudulent enterprise, present him with competing views, such as forms of creationism and intelligent design. The open-minded person, one could argue, should display the same openness to these pseudoscientific views as he did to consensual scientific theories. Lacking academic training to make a scholarly judgment, he may either suspend judgment or come to believe these pseudoscientific views. In both cases, exercising OM” is detrimental to his epistemic standing. According to the objector, if the student were dogmatic, he wouldn’t risk abandoning his true scientific beliefs.

It is just a matter of fact that any intelligent person, even experts, may be deceived for various reasons. But remember that, according to the analysis of OM” presented earlier, an open-minded person doesn’t need, and actually shouldn’t, to take seriously any kind of idea, view, or opinion, but only the *worthwhile* ones. A virtuous open-minded person, guided by their phronetic disposition, will be competent in discerning to whom they should listen to. In terms of science, a good phronetic guideline is to only seriously consider the ideas, hypotheses, and theories endorsed by communities of scientists themselves (Wilholt, 2016).¹⁶ An open-minded person need not, and perhaps should not, invest time and cognitive energy in carefully assessing the alleged merits of flat-earth theorists, anti-vax conspirators, or proponents of intelligent design. Thus, her pattern of epistemic dependence extends beyond deferring beliefs to deferring the views and that merits serious consideration.

¹⁶ This approach is similar to the one adopted by Kristoffer Ahlstrom-Vij related to the epistemic virtue of deference. He says, “We manifest an epistemic *virtue* of deference to the extent that we are disposed to defer to, and only to, people who speak the truth” (Ahlstrom-Vij, 2019, p. 212). Similarly, a virtuous open-minded person is disposed and competent to defer to, and only to, worthwhile ideas.

7. Conclusion

In this paper, I've argued that the virtue of open-mindedness is a valuable epistemic trait for laypeople who want to establish appropriate patterns of epistemic dependence in relation to scientific theories. While laypeople may not fully grasp and evaluate scientific theories as trained experts, they are capable of gaining some level of understanding through scientific education geared towards this end. Open-mindedness proves valuable in such situations by predisposing individuals to make cognitively challenging ideas intelligible.

One corollary of my discussion is that, contrary to some assertions, the habit of dogmatism is not a valuable epistemic trait. While being dogmatic may secure the maintenance of true beliefs, in our highly polluted epistemic environment it provides high risks of one being dogmatic to false beliefs. Moreover, it isn't a good disposition to foster understanding of challenging views, such as scientific theories.

It is important to emphasize that, along with most social epistemologists, I agree that the quality of one's beliefs is more influenced by the quality of one's epistemic communities and networks than by one's individual capacity for inquiry. Nonetheless, I have argued that the ameliorative project of regulative virtue epistemology is not at odds with the exercise of proper epistemic dependencies. On the contrary, a virtuous mind – especially one that is open-minded – contributes to establishing patterns of appropriate deference to the right authorities and taking seriously only worthwhile cognitive standpoints.

Acknowledgments

I am grateful to Eduardo Alves for his careful reading of this paper and for providing insightful suggestions. I also wish to thank the two anonymous referees for their valuable feedback and constructive comments.

References

- ABERDEIN, Andrew. Virtue in Argument. *Argumentation*, v. 24, n. 2, p. 165–179, 1 Mai 2010.
- AHLSTROM-VIJ, Kristoffer. The Epistemic Virtue of Deference. In: BATTALY, H. (Org.). *Routledge Handbook of Virtue Epistemology*. New York: Routledge, 2019. p. 209–220.
- ANDERAU, Glenn. Fake news and epistemic flooding. *Synthese*, v. 202, n. 4, p. 106, 24 Set 2023.

- ANNAS, Julia. **Intelligent Virtue**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BAEHR, Jason. **Cultivating Good Minds: A Philosophical & Practical Guide to Educating for Intellectual Virtues**. [S.l.: s.n.], 2015.
- _____. The Four Dimensions of an Intellectual Virtue. In: MI, C.; SOSA, E. (Orgs.). **Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy: The Turn toward Virtue**. [S.l.]: Routledge & CRC Press, 2016.
- _____. **The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. The Varieties of Character and Some Implications for Character Education. **Journal of Youth and Adolescence**, v. 46, n. 6, p. 1153-1161, 2017.
- BATTALY, Heather. Virtue Epistemology. **Philosophy Compass**, v. 3, n. 4, p. 639–663, 2008.
- _____. Closed-mindedness and Dogmatism. **Episteme**, v. 15, n. 3, p. 261-282, 2018.
- _____. **Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2019a.
- _____. **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2019b.
- BIRD, Alexander. Social Knowing: The Social Sense of “Scientific Knowledge”. **Philosophical Perspectives**, v. 24, n. 1, p. 23–56, 2010.
- BRADY, Michael; PRITCHARD, Duncan. Moral and Epistemic Virtues. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1-2, p. 1–11, 2003.
- BROWN, Rebecca Charlotte Helena. Deferring to Expertise whilst Maintaining Autonomy. **Episteme**, p. 1-20, Fev. 2024.
- CABRAL, Marcelo. Comunidades e Virtudes Epistêmicas: Uma Antologia de Ensaio sobre Caráter Intelectual. In: BORBA, A. Z. DE; LOPES, A. V. (Org.). **Virtudes e Vícios da Mente Humana**. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024a.
- CABRAL, Marcelo. Social Inquisitiveness: a normative account of the social epistemic virtue of good questioning. **Episteme**, 2024b.
- CARTER, J. Adam; GORDON, Emma C. Openmindedness and truth. **Canadian Journal of Philosophy**, v. 44, n. 2, p. 207-224, 2014.
- CROCE, Michel. Expert-oriented abilities vs. novice-oriented abilities: an alternative account of epistemic authority. **Episteme**, v. 15, n. 4, p. 476-498, 2018.
- DE CRUZ, Helen. Believing to Belong: Addressing the Novice-Expert Problem in Polarized Scientific Communication. **Social Epistemology**, v. 34, n. 5, p. 440-452, 2020.
- DIPAOLLO, Joshua. What’s wrong with epistemic trespassing?. **Philosophical Studies**, v. 179, n. 1, p. 223-243, 2022.
- ELGIN, Catherine. Epistemic Virtues in Understanding. In: BATTALY, H. (Org.). **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2019, p 330-339.

- GARDINER, Georgi. Attunement: On the Cognitive Virtues of Attention. In: ALFANO, M.; KLEIN, C.; RIDDER, J. D. (Org.). **Social Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2022, p 48-72.
- GOLDBERG, Sanford. Social Epistemology: Descriptive and Normative. In: FRICKER, M.; GRAHAM, P. J.; HENDERSON, D.; PEDERSEN, N. J. L. L. (Org.). **The Routledge Handbook of Social Epistemology**. New York: Routledge, 2020, p. 417-424.
- GOLDMAN, Alvin. Experts: Which Ones Should You Trust? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, n. 1, p. 85-110, 2001.
- _____. How Can You Spot the Experts? An Essay in Social Epistemology. **Royal Institute of Philosophy Supplements**, v. 89, p. 85-98, 2021.
- _____. The What, Why, and How of Social Epistemology. In: FRICKER, M.; GRAHAM, P. J.; HENDERSON, D.; PEDERSEN, N. J. L. L. (Org.). **The Routledge Handbook of Social Epistemology**. New York: Routledge, 2020, p. 10-20.
- GRASSWICK, Heidi. Reconciling Epistemic Trust and Responsibility. In: DORMANDY, K. (Org.). **Trust in Epistemology**. New York: Routledge, 2020, p. 161-188.
- GRIMM, Stephen. Understanding as an Intellectual Virtue. In: BATTALY, H. (Org.). **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2019, p. 340-351.
- GRUNDMANN, Thomas. Experts: What Are They and How Can Laypeople Identify Them? In: LACKEY, J.; MCGLYNN, A. (Org.). **Oxford Handbook of Social Epistemology**. [S.l.]: Oxford University Press, [S.d.]. Disponível em: <<https://philarchive.org/rec/GRUEWA>>. Acesso em: 9 Fev. 2024.
- GUNN, Hanna Kiri. How Should We Build Epistemic Community? **The Journal of Speculative Philosophy**, v. 34, n. 4, p. 561-581, 2020.
- HANNAM, James. **The Globe: How the Earth Became Round**. London: Reaktion Books, 2023.
- HANNON, Michael. Recent Work in the Epistemology of Understanding. **American Philosophical Quarterly**, v. 58, n. 3, p. 269-290, 2021.
- HARDWIG, John. Epistemic Dependence. **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 335-349, 1985.
- HARE, William. **Open-Mindedness and Education**. Quebec: McGill-Queen's University Press, 1979.
- HARRIS, Keith Raymond. Intellectual Virtue Signaling and (Non)Expert Credibility. **Journal of the American Philosophical Association**, p. 1-17, 2024.
- HAUFE, Chris. **Do the Humanities Create Knowledge?** Cambridge: Cambridge University Press, 2023. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/books/do-the-humanities-create-knowledge/5101FBA4909ED1777C45F646EC79F501>>. Acesso em: 9 Abr. 2024.
- HOOKEYWAY, Christopher. How to Be a Virtue Epistemologist. In: ZAGZEBSKI, L.; DEPAUL, M. (Org.). **Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology**. Oxford: Clarendon Press, 2003. p. 183-202.

- KING, Nathan. **The Excellent Mind: Intellectual virtues for everyday life**. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- KVANVIG, Jonathan. Understanding. In: ABRAHAM, W. J.; AQUINO, F. D. (Org.). **The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology**. [S.l.]: Oxford University Press, 2017. p. 175-189. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.31>>. Acesso em: 14 Fev. 2024.
- KWONG, Jack. Open-Mindedness as Engagement. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 54, n. 1, p. 70-86, 2016.
- KWONG, Jack M. C. Is Open-Mindedness Conducive to Truth? **Synthese**, v. 194, n. 5, p. 1613-1626, 2017.
- LEVY, Neil. **Bad Beliefs: Why They Happen to Good People**. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- LEVY, Neil. Narrowing the Scope of Virtue Epistemology. In: ALFANO, M.; KLEIN, C.; RIDDER, J. DE (Org.). **Social Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2022, p. 113-129.
- MATHESON, Jonathan. **Why It's OK Not to Think for Yourself**. New York: Routledge, 2024. Disponível em: <<https://www.routledge.com/Why-Its-OK-Not-to-Think-for-Yourself/Matheson/p/book/9781032438252>>. Acesso em: 18 Jan. 2024.
- MATHESON, Jonathan. Why Think for Yourself? **Episteme**, p. 1–19, 2022.
- MILLER, Boaz. Why (some) Knowledge Is the Property of a Community and Possibly None of Its Members. **The Philosophical Quarterly (1950-)**, v. 65, n. 260, p. 417-441, 2015.
- NGUYEN, C. Thi. Echo Chambers and Epistemic Bubbles. **Episteme**, v. 17, n. 2, p. 141-161, 2020.
- NUMBERS, Ronald. **The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design, Expanded Edition**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- O'CONNOR, Cailin; WEATHERALL, James Owen. **The Misinformation Age: How False Beliefs Spread**. New Haven: Yale University Press, 2019.
- PENNOCK, Robert. **An Instinct for Truth: Curiosity and the Moral Character of Science**. Cambridge: MIT Press, 2019.
- POLANYI, Michael. **Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- PRITCHARD, Duncan. Seeing it for oneself: Perceptual knowledge, understanding, and intellectual autonomy. **Episteme**, v. 13, n. 1, p. 29-42, 2016.
- RIGGS, Wayne. Open-Mindedness. In: BATTALY, H. (Org.). **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2019. p. 141-154.
- RIGGS, Wayne. Open-mindedness. **Metaphilosophy**, v. 41, n. 1-2, p. 172-188, 2010.
- RIGGS, Wayne. Open-Mindedness, Insight, and Understanding. In: BAEHR, J. (Org.). **Intellectual Virtues and Education**. New York: Routledge, 2016, p. 18-37.

- ROBERTS, Robert C.; WOOD, W. Jay. **Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2007. Disponível em: <<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199283675.001.0001/acprof-9780199283675>>. Acesso em: 8 Abr. 2021.
- SOSA, Ernest. **Judgment and Agency**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- WATSON, Lani. Curiosity and Inquisitiveness. In: BATTALY, H. (Org.). **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. New York: Routledge, 2019, p. 155-166.
- WATSON, Lani. What is Inquisitiveness. **American Philosophical Quarterly**, v. 52, n. 3, p. 273-287, 2015.
- WILHOLT, Torsten. Collaborative Research, Scientific Communities, and the Social Diffusion of Trustworthiness. In: BRADY, M. S.; FRICKER, M. (Org.). **The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives**. [S.l.]: Oxford University Press, 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198759645.003.0012>>. Acesso em: 13 Mai. 2023.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. **John Locke and the Ethics of Belief**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/books/john-locke-and-the-ethics-of-belief/831248F0381B1CB3366E1383E4B04019>>. Acesso em: 8 Abr. 2021.
- ZAGZEBSKI, Linda. **Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/books/virtues-of-the-mind/4C29D940655E5EB27FFFA25141F7526B>>. Acesso em: 10 Abr. 2021.
- ZAGZEBSKI, Linda. What Is Knowledge? In: GRECO, J.; SOSA, E. (Org.). **The Blackwell Guide to Epistemology**. Oxford: Blackwell, 1999, p. 92-116.
- ZOLLMAN, Kevin J. S. Network Epistemology: Communication in Epistemic Communities. **Philosophy Compass**, v. 8, n. 1, p. 15-27, 2013.

OS LIMITES DA AUTONOMIA EPISTÊMICA: A CRÍTICA DE LINDA ZAGZEBSKI AO EGOÍSMO EPISTÊMICO

THE LIMITS OF EPISTEMIC AUTONOMY: LINDA ZAGZEBSKI'S CRITIQUE OF EPISTEMIC EGOISM

Ian Salles Botti¹

Resumo: O objetivo deste artigo é falar sobre o que a autonomia epistêmica não é, a saber, uma forma de egoísmo epistêmico, segundo a qual o indivíduo deve confiar e depender somente em si mesmo na busca por bens epistêmicos (cf. Fricker, 2006). Apresento a crítica de Zagzebski (2020) ao egoísmo epistêmico com o qual a autonomia epistêmica é frequentemente identificada. Segundo Zagzebski, (a) não há boas razões para tomar o egoísmo epistêmico como um ideal; (b) o egoísmo epistêmico é incoerente, porque tem como consequência a confiança em outras pessoas; (c) o egoísmo epistêmico tem consequências indesejadas tanto para o indivíduo quanto para a comunidade epistêmica, limitando a produção de bens epistêmicos de ambos. Com isso, é revelada uma tensão entre o ideal de autonomia epistêmica e a busca pela verdade. O argumento da incoerência, de Zagzebski, é compatível com o endosso do anti-reducionismo sobre o testemunho e do anti-individualismo a respeito de bens epistêmicos, mas a autora não chega a explicitar a conexão de sua crítica ao egoísmo epistêmico com essas duas teses. Por isso, aponto o paralelo entre a rejeição de Miranda Fricker (2023) do reducionismo, devido a sua inadequação descritiva (seção 1) e a rejeição de Zagzebski do ideal de autonomia, devido a sua inadequação normativa (seção 2). Além disso, complemento a crítica de Zagzebski com a sugestão de um diagnóstico do que motiva o endosso do ideal de autonomia epistêmica, tendo em vista que não é a busca pela verdade o que o faz. Para isso, recorro à concepção de orgulho intelectual vicioso, de Greco (2021) (Seção 2.4). Greco argumenta que o individualismo epistêmico é uma manifestação do vício do orgulho epistêmico, e está comprometido com ideais e ilusões de autossuficiência, bem como com uma noção de autonomia epistêmica incompatível com a dependência epistêmica, bastante similar ao ideal de autonomia epistêmica como egoísmo, tal como Zagzebski o concebe. Essa aproximação entre as ideias de Zagzebski e Greco visa explicar o que motiva o egoísta epistêmico a valorizar a si mesmo mais do que valoriza a verdade. Se essa hipótese estiver correta, a tendência anti-individualista da epistemologia contemporânea pode ser vista como uma reorientação bem-vinda, que manifesta a virtude da humildade intelectual (oposta ao orgulho intelectual vicioso) e abre caminho para reconceber a autonomia epistêmica de modo que ela seja compatível com a confiança em outros e com a dependência epistêmica.

Palavras-chave: epistemologia social, anti-individualismo epistêmico, autonomia epistêmica, orgulho intelectual

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001 – durante a pesquisa de Mestrado pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA); e da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES) –138/2024 – durante a pesquisa de Doutorado (em andamento) pela UFES. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6026-4970>. Email: iansallesbotti@gmail.com.

Abstract: *The aim of this paper is to discuss what epistemic autonomy is not, that is, a form of epistemic egoism, according to which the individual should rely and depend only on oneself in the pursuit of epistemic goods (cf. Fricker, 2006). I present Zagzebski's (2020) critique of epistemic egoism with which epistemic autonomy is often identified. According to Zagzebski, (a) there are no good reasons to take epistemic egoism as an ideal; (b) epistemic egoism is incoherent because it results in trust in others; (c) epistemic egoism has undesirable consequences for both the individual and the epistemic community, limiting the production of epistemic goods for both. Thus, a tension is revealed between the ideal of epistemic autonomy and the pursuit of truth. Zagzebski's argument of incoherence is compatible with the endorsement of anti-reductionism about testimony and anti-individualism regarding epistemic goods, but the author does not explicitly articulate the connection of her critique of epistemic egoism with these two theses. Therefore, I point to the parallel between Miranda Fricker's (2023) rejection of reductionism, due to its descriptive inadequacy (section 1), and Zagzebski's rejection of the ideal of autonomy, due to its normative inadequacy (section 2). Additionally, I suggest, as a complement to Zagzebski's critique, a diagnosis of what motivates the endorsement of the ideal of epistemic autonomy, considering that it is not the pursuit of truth that drives it. For this, I turn to Greco's (2021) conception of vicious intellectual pride (Section 2.4). Greco argues that epistemic individualism is a manifestation of the vice of epistemic pride and is committed to ideals and illusions of self-sufficiency, as well as to a notion of epistemic autonomy incompatible with epistemic dependence, quite similar to the ideal of epistemic autonomy as egoism, as Zagzebski conceives it. This approximation between Zagzebski's and Greco's ideas aims to explain what motivates the epistemic egoist to value oneself more than one values the truth. If this hypothesis is correct, the anti-individualistic tendency of contemporary epistemology can be seen as a welcome reorientation, which manifests the virtue of intellectual humility (opposed to vicious intellectual pride) and opens the way to reconceive epistemic autonomy in a way that is compatible with trust in others and epistemic dependence.*

Keywords: *social epistemology, epistemic anti-individualism, epistemic autonomy, intellectual pride*

Introdução

Ao avaliar o status das crenças de modo a descobrir se são conhecimento genuíno, a epistemologia costuma fazê-lo do ponto de vista do indivíduo, sem recorrer a fatores externos, entre os quais está o testemunho de outras pessoas. Se o objetivo é pôr em dúvida o que pode ser posto em dúvida e encontrar fundamentos seguros para o conhecimento, então não se pode simplesmente aceitar a palavra de outras pessoas como constituindo conhecimento próprio. Uma vez que nem mesmo o que o sujeito percebe diretamente — o que lhe é dado imediatamente à consciência de modo inequívoco — escapa ao escrutínio do epistemólogo, o testemunho e a autoridade intelectual de outros parecem não servir para justificar as crenças sob exame. Tradicionalmente, a epistemologia valoriza as conclusões a que o sujeito epistêmico pode chegar por conta própria. Se ele puder aceitar a palavra de outras pessoas, isso também deve ser algo que ele conclui por conta própria, empregando suas capacidades cognitivas e considerando a evidência disponível. Sob diversas formas, com diferentes vocabulários, métodos e objetivos, há um forte viés individualista na epistemologia tradicional.

Pode-se dizer que a autonomia do indivíduo no âmbito epistêmico é tida como um ideal. Segundo Elizabeth Fricker, filósofos como Descartes e Locke adotaram esse ideal do conhecedor autônomo como aquele que “não aceita nenhuma proposição, a não ser que ele mesmo possua a evidência que a estabeleça. Portanto, ele não aceitará nada com base na palavra de outra pessoa, mesmo quando em posse de evidência de que a outra pessoa é confiável a respeito do assunto em questão.” (Fricker, 2006, p. 225, tradução nossa). Mesmo ao lidar com algo radical como a dúvida hiperbólica cartesiana, o epistemólogo depende de suas capacidades epistêmicas ao tentar descobrir uma rota de fuga para escapar do ceticismo, isto é, ele confia em si mesmo ao avaliar suas crenças, e mesmo no caso dessa avaliação ter um resultado negativo (i.e., sucumbir ao ceticismo), esse é um resultado alcançado pelo indivíduo através do uso de seus próprios recursos epistêmicos.

Meu objetivo é explorar o ideal de autonomia epistêmica presente nesse projeto epistemológico, a fim de identificar o que o motiva e suas implicações para a conduta epistêmica ordinária. Tenho como alvo sobretudo a autonomia entendida como um valor epistêmico não restrito aos contextos específicos da investigação filosófica, ou seja, vista como um ideal a ser perseguido por qualquer pessoa, em qualquer contexto de formação e avaliação de crenças. Um dos temas centrais da epistemologia contemporânea é a crítica ao internismo, ao evidencialismo e ao

individualismo epistêmico.² É neste contexto teórico que se insere a discussão sobre os limites da autonomia epistêmica do indivíduo. Recentemente, filósofos e pesquisadores de outras áreas têm se debruçado sobre este tema, produzindo uma literatura transdisciplinar sobre a autonomia, cujo significado e importância extrapolam por muito o da concepção tradicional de autonomia epistêmica que abordo (cf. Matheson, Loudheed, 2021; Colburn, 2022; Matheson, 2024a). Mas devido a sua influência pervasiva e, por vezes, insuspeita, na epistemologia, é pertinente entender melhor em que ela consiste e por que razões ela deve ser rejeitada, para esclarecer o que a autonomia epistêmica *não* é. Isso leva às seguintes questões: devemos ter a autonomia epistêmica como um ideal em nossas práticas epistêmicas cotidianas? É possível conduzir a vida intelectual de modo a nunca depender de outras pessoas formarem crenças? Mais ainda, é racional e eficaz agir assim?

Na próxima seção, apresento brevemente o debate acerca do testemunho na epistemologia social. Uma vez levantada a questão da importância do testemunho como fonte de justificação epistêmica, os epistemólogos se dividiram quanto a como lidar com as crenças provenientes do testemunho de um falante: os reducionistas (ou inferencialistas) pendem para o lado do individualismo epistêmico, exigindo mais do ouvinte e desconfiando do falante, enquanto os anti-reducionistas (ou não-inferencialistas) concedem que o falante tem um papel crucial na aquisição de conhecimento por parte do ouvinte, se afastando do individualismo. Para um lado do debate, a postura padrão é de desconfiança para com outras pessoas, enquanto para o outro lado, o padrão é confiar. Com isso visou mostrar ao leitor que, contra a ênfase usual em faculdades cognitivas como a percepção, a memória e a razão como fontes básicas de conhecimento, é plausível que o testemunho seja mais que um mero acessório ao exercício das capacidades cognitivas individuais. Nessa seção, me limito apresentar alguns argumentos avançados por ambos os lados do debate e a concordar com Miranda Fricker (2023) que o anti-reducionismo tem maior apelo intuitivo por parecer se ajustar melhor cenários cotidianos de troca testemunhal de informação.

Em seguida, apresento a crítica de Zagzebski (2020) à autonomia epistêmica tradicionalmente concebida, isto é, como uma forma de egoísmo epistêmico. O que distingue a discussão proposta por Zagzebski do debate entre reducionistas e anti-reducionistas na epistemologia do testemunho é que a autora entende a autonomia epistêmica como um ideal tanto

² Greco define o individualismo epistêmico como “a tese de que a justificação epistêmica das crenças de um sujeito nunca depende de propriedades dos atos cognitivos e linguísticos dos pares sociais do sujeito.” (Greco, 2021, p. 272, tradução nossa). O anti-individualismo nega essa tese, incluindo, em alguns casos, fatores pertencentes à vida epistêmica de outras pessoas como relevantes para o status epistêmico das crenças do sujeito. Confira Greco (2021, p. 274) para definições de evidencialismo e internismo.

presente na teorização epistemológica em geral, quanto capaz de afetar a conduta epistêmica cotidiana de indivíduos e comunidades. As teses principais de Zagzebski são: (i) não há boas razões para ter o egoísmo epistêmico como ideal; (ii) o egoísmo epistêmico implica na confiança em outras pessoas, e, por isso, é incoerente; (iii) o egoísmo epistêmico limita o escopo do conhecimento humano e é danoso a indivíduos e comunidades epistêmicas.

Não pretendo argumentar em favor da posição de Zagzebski ou defendê-la de objeções. Em vez disso, suponho sua correção a fim de explorar brevemente algumas de suas implicações para o debate filosófico sobre a autonomia epistêmica. Em conexão com a tese de Fricker (2023), segundo a qual o não-inferencialismo parece descrever melhor o testemunho enquanto prática epistêmica cotidiana, concluo, com base em Zagzebski (2020), que essa prática epistêmica é, em larga medida, razoável e benéfica. Também sugiro, junto a Greco (2021), uma explicação baseada em virtudes para a influência do ideal de autonomia sobre os epistemólogos: o endosso desse ideal é motivado pelo vício do orgulho intelectual, que fomenta ideais e ilusões de autossuficiência epistêmica.

Em vista dessa rejeição do inferencialismo enquanto modelo descritivo do testemunho, e do egoísmo epistêmico enquanto ideal normativo, concluo que convém à filosofia repensar a autonomia intelectual de modo a torná-la compatível com a confiança em outras pessoas e com a aceitação das relações de dependência socioepistêmica nas quais tomamos parte.

1. Testemunho e confiança

O testemunho desempenha um papel crucial na formação de crenças, especialmente quando se trata do testemunho especializado de autoridades em diferentes áreas do conhecimento. Com frequência não disponho do tempo ou do conhecimento prévio para justificar minha crença naquilo que mecânicos, jornalistas, médicos e cientistas, por exemplo, me dizem. Nesses casos, pode-se dizer que eu sei aquilo que me contam? Se sim, como? Uma das questões centrais do debate contemporâneo é saber se o testemunho é uma fonte básica de conhecimento ou não. Tanto em situações cotidianas quanto em casos de testemunho especializado nos quais o ouvinte não possui a evidência relevante, temos duas opções básicas: ou negamos que suas crenças testemunhais possam constituir conhecimento, ou afirmamos que ele sabe com base na confiança depositada no relato do falante.³

³ O termo “confiança” talvez seja intuitivo o suficiente para ser usado sem maiores explicações, mas no contexto presente é relevante ter em mente que confiar em alguém (em si mesmo ou em outras pessoas) é algo que podemos fazer de maneira espontânea ou reflexiva, com base em evidências de que a pessoa é confiável ou sem qualquer evidência prévia. Zagzebski (2012, p. 36) define confiança como uma relação triádica com a seguinte forma: “x confia em y para algum propósito ou em algum aspecto z”. Se tratando de confiança epistêmica, o z em questão é a busca pela

Um ouvinte adquire conhecimento testemunhal ao raciocinar sobre se deve acreditar em um determinado falante. Ou seja, o ouvinte usa suas próprias evidências sobre se uma pessoa é conhecedora de um determinado assunto, se a pessoa é provavelmente sincera etc., e então usa essas evidências para determinar se deve aceitar o que o falante está dizendo. Essa visão é chamada de “reducionismo” porque sustenta que o conhecimento adquirido por meio de testemunhos se reduz ao conhecimento obtido pelo raciocínio a partir das próprias evidências do sujeito. (Greco, 2021, p. 273, tradução nossa).

Assim, para o reducionista, o testemunho é uma fonte de justificação e conhecimento secundária, enquanto as fontes primárias seriam todas capacidades cognitivas internas ao indivíduo.⁴ Alternativamente, essa posição pode ser chamada inferencialista, por exigir que, para que o testemunho constitua conhecimento para o ouvinte, ele deve ser capaz de produzir um argumento cuja conclusão seja a proposição em questão: “[...] a fim de obter conhecimento de que p de alguém que lhe diga que p, o ouvinte deve, de alguma forma (talvez muito rapidamente, talvez até mesmo inconscientemente) ensaiar um argumento cuja conclusão é p.” (Fricker, 2023, p. 90).

Os anti-reducionistas defendem a segunda alternativa. Para eles, o ouvinte pode adquirir conhecimento a partir do testemunho mesmo sem possuir, ele mesmo, razões para crer. Deste ponto de vista, o testemunho não precisa ser reduzido ao exercício das faculdades cognitivas básicas do ouvinte. Ele não precisa argumentar em favor do testemunho recebido e nem ter razões positivas para confiar no falante. Nessa perspectiva, é possível ter muito conhecimento sem estar de posse da justificação para as crenças em questão.

Nesta segunda abordagem ampla, o conhecimento proveniente de testemunhos não pode ser entendido, pelo menos não inteiramente, em termos do que é sustentado pelas próprias evidências de alguém. Pelo contrário, o anti-reducionismo insiste que o falante realiza algum trabalho epistêmico e faz uma contribuição além do que pode ser verificado pelos próprios recursos do ouvinte. Assim, o anti-reducionismo abraça um tipo mais robusto de dependência epistêmica em relação a outras pessoas. (Greco, 2021, p. 273, tradução nossa).

Enquanto no reducionismo há somente uma “pseudo-dependência”, no anti-reducionismo há uma relação de dependência epistêmica mais robusta com relação a outros indivíduos e grupos epistêmicos. Isso parece entrar em conflito direto com a tradição da epistemologia, que argumenta que, sem estar de posse da evidência relevante, as crenças adquiridas por testemunho são meras crenças, desprovidas de justificação (Hardwig, 1985, p. 335). Em oposição ao reducionismo, no anti-reducionismo não há ênfase na autonomia do indivíduo e na necessidade de que a obtenção da verdade seja creditada a ele. Alternativamente, essa posição também pode ser chamada

verdade ou a confiabilidade [*reliability*] e sinceridade do falante ao relatar suas crenças. Devemos confiar no testemunho de outras pessoas? Se sim, essa confiança antecede a posse de evidências favoráveis à confiança naquela pessoa enquanto conhecedora?

⁴ É comum considerar a percepção, a memória, a introspecção e o raciocínio apriorístico como fontes básicas de conhecimento (cf. Feldman, 2003, capt. 1). Se a razão for entendida em termos de inferências dedutivas e indutivas, então ela deixa de ser uma fonte de crenças básicas capaz de alcançar verdades a priori e passa a ser uma fonte de crenças não-básicas, derivadas, por regras de inferência, das crenças obtidas por meio das demais fontes.

não-inferencialista: “[...] pode-se estar inclinado a deixar as considerações fenomenológicas em primeiro plano e argumentar que nossa recepção espontânea cotidiana da palavra do outro pode trazer conhecimento mesmo sem a elaboração de qualquer argumento.” (Fricker, 2023, p. 91).

Que considerações pesam a favor e contra cada posição? O reducionismo é atraente do ponto de vista tradicional. Há situações em que não dispomos da justificação necessária para saber aquilo que nos é informado por outras pessoas. Se não temos razões favoráveis à crença, é difícil para o epistemólogo tradicional entender como poderíamos ter conhecimento. E com frequência as pessoas erram ao transmitir informação, ou propositalmente dizem falsidades, o que parece justificar uma certa desconfiança com relação ao testemunho na ausência de razões positivas advindas de outras fontes que não o testemunho, principalmente quando não sabemos se aquela pessoa específica é ou não uma boa informante (Fricker, 2023, p. 94). Além disso, a confiança em outros e a dependência deles para justificar nossas crenças pode parecer comprometer a autonomia individual. Segundo Fricker, o inferencialismo é “obviamente bem projetado para acalmar as ansiedades sobre a justificação para aceitar o que os outros nos dizem, pois exige que o ouvinte adote um raciocínio que forneça justificação.” (Fricker, 2023, p. 92). Entretanto, se a natureza e valor da autonomia estiver em debate, isso não pode ser usado como argumento em favor do reducionismo, pois defender que depender de outros no âmbito epistêmico é algo ruim é exatamente o que o precisa ser feito, em vez de meramente pressuposto, se o reducionista quiser defender o ideal de autonomia completa.

Por outro lado, contra o reducionismo, exigir que o ouvinte possua razões e possa inferir a verdade do testemunho ou que o falante é confiável parece ser excessivamente trabalhoso intelectualmente, além de não refletir o que fazemos cotidianamente ao receber informações por meio do testemunho. Miranda Fricker (2023, p. 91) ressalta que o não-inferencialismo prioriza as considerações fenomenológicas sobre o testemunho, em oposição ao inferencialismo. Em outras palavras, o inferencialismo não parece explicar adequadamente as práticas comuns de testemunho. Esse modelo demanda do ouvinte a formulação de um argumento, cuja elaboração é “muito intelectualmente trabalhosa”, entretanto

isso não corresponde à nossa fenomenologia cotidiana da troca informal de testemunhos, que apresenta o aprendizado de algo sendo dito como distintamente não laborioso e espontâneo. Certamente, uma prática epistêmica tão básica para a vida humana, como ter coisas contadas por alguém que sabe algo, não pode exigir esse nível de esforço intelectual [...]. (Fricker, 2023, p. 92-93).

Outra crítica ao reducionismo é a aparente insuficiência da base indutiva que possuímos para fundamentar a confiança no testemunho em geral (cf. Coady, 1992, p. 82). Não parece que o indivíduo tenha, de fato, evidência suficiente para justificar sua confiança na veracidade do

testemunho da maioria das pessoas. Se for preciso ter evidência de que as pessoas costumam ser confiáveis para poder ter conhecimento testemunhal, então o reducionismo tem a consequência indesejada de negar que tenhamos conhecimento testemunhal devido a essa exigência também exagerada.⁵

O anti-reducionismo, por sua vez, evita a objeção de Fricker (2023) ao reducionismo e faz dela um ponto a seu favor, por melhor se adequar à fenomenologia do testemunho, isto é, à forma como costumamos aceitar a palavra de outras pessoas sem gastar tempo produzindo um argumento que justifique isso. A aceitação do testemunho em muitos contextos parece ser espontânea e o anti-reducionismo não entra em conflito com esse fato a respeito do modo como trocamos informação. Neste modelo, o ouvinte não precisa ter razões positivas a favor do testemunho, basta que ele não tenha razões contrárias. Só é preciso raciocinar ativamente e usar capacidades críticas quando razões para duvidar do testemunho aparecem (Fricker, 2023, p. 93).

Mas essa posição também é alvo de objeções. O anti-reducionismo está exposto à crítica de ser muito otimista se for sustentado com base na ideia de que o que justifica a aceitação acrítica do testemunho (na ausência de razões positivas) é uma tendência natural humana à veracidade como falantes e à credulidade como ouvintes. Não parece ser o caso que, em geral, se pode confiar que as pessoas tendem à veracidade (Fricker, 2023, p. 94). Além disso, Fricker (2023, p. 95) afirma que a concepção das faculdades críticas como estando em “modo soneca” durante a recepção do testemunho é inadequada. A criticidade do ouvinte não estaria inativa em casos típicos de testemunho, mas somente em um modo automático que não requer reflexão ativa a menos que surjam razões contrárias ao testemunho (Fricker, 2023, p. 96).

Ambas as posições apresentadas versam sobre o testemunho em geral. O reducionismo foi a posição predominante ao longo da história da epistemologia, que relegou o testemunho a uma posição de menor importância em comparação com a percepção, a memória e o raciocínio dedutivo e indutivo. O anti-reducionismo, por sua vez, rompe com essa tradição e com o individualismo tão presente nela. Ainda que seja inconclusiva, a argumentação precedente indica que o anti-reducionismo tem maior plausibilidade intuitiva, tendo em vista as práticas epistêmicas reais em casos comuns de testemunho, o que conta contra o individualismo intelectualista da tradição. Apesar de ser uma questão contenciosa, endosso a tese anti-reducionista na seção seguinte em virtude de sua consistência com a crítica de Zagzebski à concepção de autonomia epistêmica que subjaz ao individualismo e ao reducionismo. Se a argumentação de Zagzebski estiver correta, então

⁵ Rowley (2012) oferece uma resposta ao argumento da insuficiência da evidência, defendendo a tese reducionista diante desta objeção.

é preciso ou abandonar o modelo reducionista do testemunho ou dissociá-lo do individualismo epistêmico, a fim de torná-lo compatível com a tese da dependência epistêmica, se é que isto é possível.

2. Autonomia e egoísmo no âmbito epistêmico

Fricker (2006, p. 225) descreve a autonomia epistêmica como a dependência exclusiva de si mesmo, a aceitação apenas daquilo que é descoberto por conta própria, utilizando-se de suas próprias faculdades e capacidades investigativas e inferenciais. Parece incontestável que agentes epistêmicos limitados como nós não podem satisfazer esse ideal, mas, alegadamente, devemos buscar nos aproximar dele sempre que possível. Em outras palavras, esse ideal se sustentaria mesmo que não consigamos alcançá-lo, por sermos epistemicamente limitados. Confiar em outras pessoas é, portanto, visto como um “mal necessário”, por assim dizer, que um ser epistemicamente superior hipotético poderia e deveria evitar:

Um ser superior, com todos os poderes epistêmicos para descobrir tudo o que quisesse por si mesmo, poderia alcançar essa ideia de completa autonomia epistêmica sem, com isso, limitar a extensão de seu conhecimento. Dado os riscos envolvidos na dependência epistêmica de outros [...] esse ser superior está, suponho, em uma posição epistemicamente melhor do que os humanos. Ou seja, se ele soubesse em primeira mão tanto quanto eu sei em grande parte por meio da confiança no testemunho de outros, ele estaria epistemicamente mais segura, sendo, portanto, tanto praticamente mais independente quanto — em algum sentido abstrato — mais autônomo do que eu sou. Da mesma forma que eu posso lamentar não poder voar ou viver até os 300 anos, posso lamentar não ser um ser assim. (Fricker, 2006, p. 243, tradução nossa).

A suspeita de que outras pessoas podem ser pouco confiáveis explica parcialmente o apelo desse ideal, pois sugere que é preferível depender apenas de si mesmo para buscar a verdade. Mas isso basta para tomar a autonomia epistêmica como um ideal? É realmente melhor crer apenas naquilo que podemos justificar por meio do exercício de nossas próprias capacidades cognitivas? É razoável que um agente epistêmico prefira confiar mais em si mesmo do que em outros agentes semelhantes a ele? Zagzebski (2020) argumenta contra esse ideal, identificando três formas de egoísmo epistêmico e avaliando algumas razões para considerá-lo como um ideal. Após recusá-las, ela apresenta argumentos contra o egoísmo epistêmico, defendendo que, se o egoísta estiver realmente comprometido com a busca pela verdade, ele terá que abandonar o egoísmo, de forma que essa posição se revela incoerente.

2.1 Egoísmo epistêmico extremo

A forma extrema do egoísmo epistêmico sustenta que “o fato de que alguém tem uma crença nunca é uma razão para crer, nem quando associado a evidência de que a outra pessoa é confiável [*reliable*].” (Zagzebski, 2020, p. 263, tradução nossa). Se a pessoa que sustenta o egoísmo epistêmico extremo “descobre que alguém acredita em *p*, ela vai demandar prova de *p* que ela possa determinar pelo uso de suas próprias faculdades, dadas suas próprias crenças prévias, mas ela jamais acreditará em nada com base em testemunho.” (Zagzebski, 2020, p. 263, tradução nossa). Isso significa que o egoísta extremo busca evidência a favor da crença por conta própria e não aceita o testemunho ainda que a outra pessoa seja confiável e o egoísta saiba disso.⁶ De fato, temos razões para não confiar em algumas pessoas, em algumas circunstâncias, com relação a alguns tópicos. Mas porque adotar a desconfiança como política padrão ao lidar com toda e qualquer troca testemunhal?

Contra essa posição, Zagzebski (2020, p. 265) argumenta que nós também não temos evidência de que nossas próprias faculdades são mais confiáveis que as de outras pessoas. Nós precisamos confiar em nós mesmos ao exercitar essas faculdades na busca de evidência em favor da nossa confiabilidade. Sendo assim, a confiança em si mesmo é algo básico, mas que não indica que o indivíduo é mais confiável que outras pessoas. De fato, ao usar suas faculdades epistêmicas ele obtém evidência de que em alguns casos ele não é confiável, assim como obtém evidência de que em muitos casos outras pessoas são confiáveis:

Por um lado, é impossível para mim obter evidências da minha confiabilidade [*trustworthiness*] como um todo, já que preciso usar minhas faculdades e crenças anteriores para reunir e avaliar as evidências. Assim, é, em princípio, impossível para mim ter evidências de que, como um todo, sou mais confiável do que todas as outras pessoas. Ao confiar em minhas próprias capacidades, tenho evidências de que muitas outras pessoas são não confiáveis, mas por que isso deveria me levar a confiar apenas em minhas próprias capacidades? Usando essas mesmas capacidades, também tenho evidências de que às vezes não sou confiável, e tenho evidências de que, em alguns domínios, algumas outras pessoas são mais confiáveis do que eu. Pelo que posso ver, o medo da falta de confiabilidade [*untrustworthiness*] pode nos tornar epistemicamente inseguros, mas não sustenta o egoísmo epistêmico extremo. (Zagzebski, 2020, p. 265, tradução nossa).

Segundo Zagzebski (2020, p. 265), suspeitar da confiabilidade pode levar a uma insegurança epistêmica, mas não favorece o egoísmo extremo, pois o indivíduo não está em uma posição privilegiada. Outra razão contra essa forma de egoísmo é a seguinte: descontadas as limitações

⁶ Repare que essa forma extrema de egoísmo parece idêntica ao ideal de autonomia epistêmica descrito por Elizabeth Fricker (2006; cf. introdução), mas é mais forte que o reducionismo testemunhal que apresentei na seção anterior. O egoísmo epistêmico extremo parece reduzir ao mínimo, ou mesmo eliminar, o valor do testemunho enquanto fonte de conhecimento.

epistêmicas humanas, o que faria um agente idealmente autônomo ser melhor que um agente dependente de outros perfeitamente confiáveis? Por que o ideal seria a autonomia completa⁷ do indivíduo, em vez de uma comunidade de agentes perfeitamente confiáveis? O fato de agentes epistêmicos limitados não serem perfeitamente confiáveis não permite decidir entre um ou outro ideal – a evidência de que outras pessoas não são confiáveis em alguns casos subdetermina a adoção do ideal da autonomia ou do ideal da dependência epistêmica em agentes perfeitamente confiáveis (Zagzebski, 2020, p. 265).⁸ A argumentação até aqui visa apenas recusar o egoísmo epistêmico extremo enquanto ideal epistêmico, mas ainda não permite rejeitá-lo. Zagzebski vai além, contudo, defendendo que o egoísmo epistêmico é, em si mesmo, incoerente.

O argumento da incoerência consiste em mostrar que os padrões epistêmicos adotados pelo egoísta epistêmico o levam, em última análise, a abandonar qualquer forma de egoísmo epistêmico e aceitar a dependência epistêmica. Da confiança em si mesmo decorre a confiança em outras pessoas, defende Zagzebski. A primeira etapa do argumento enfraquece a posição do egoísta epistêmico, levando-o do egoísmo extremo ao egoísmo forte, que é uma posição menos radical. Zagzebski (2020, p. 267) começa pela constatação não-problemática de que por meio do uso de suas capacidades cognitivas o egoísta epistêmico obtém conhecimento empírico de que outras pessoas são confiáveis [*reliable*] e dignas de confiança [*trust*]. Não há diferença, em princípio, entre saber via percepção e indução, que a grama é verde e cresce com o tempo, e saber que algumas crenças de algumas pessoas provavelmente são verdadeiras (Zagzebski, 2020, p. 267). Com isso, a pessoa epistemicamente egoísta descobre que “é permitido confiar nas capacidades e crenças de muitas outras pessoas, e começa a aceitar algumas crenças com base no testemunho.” (Zagzebski, 2020, p. 267, tradução nossa). Ela ainda pode escolher não confiar em outras pessoas, mas a essa altura seu egoísmo epistêmico já não é mais tão extremo.

⁷ Novamente, remeto à concepção de Fricker, segundo a qual “A autonomia epistêmica completa [...], por definição, exige não depender do testemunho de ninguém para qualquer porção de seu conhecimento.” (Fricker, 2006, p. 246, tradução nossa).

⁸ Acrescento ao argumento da subdeterminação de Zagzebski a seguinte consideração sobre qual ideal epistêmico é melhor para agentes limitados, mas capazes de aprimoramento individual e coletivo. Talvez seja mais fácil, *prima facie*, aperfeiçoar um único agente epistêmico a ponto de satisfazer o ideal de autonomia epistêmica, em vez de aperfeiçoar toda uma comunidade de agentes, a ponto de torná-los todos perfeitamente confiáveis. Mas se levarmos em conta que nós, seres humanos, somos sociais por natureza, e que nossas maiores conquistas epistêmicas são colaborativas, então buscar melhorar as práticas epistêmicas, o ambiente epistêmico e o caráter epistêmico das comunidades e de seus membros parece mais interessante do que idealizar algo como um Robinson Crusoe, absolutamente autônomo e absolutamente incapaz de produzir bens epistêmicos colaborativos elevados como aqueles vinculados à filosofia, às ciências, às artes e à religião.

2.2 Egoísmo epistêmico forte

A segunda forma do ideal de autonomia epistêmica é o egoísmo epistêmico forte, que sustenta que o indivíduo não é obrigado a levar em conta as crenças de outros ao formar suas próprias, mas pode fazê-lo se souber que eles são confiáveis [*reliable*] (Zagzebski, 2020, p. 265). Essa é uma posição mais moderada que o egoísmo extremo, mas preserva a liberdade do indivíduo de ignorar as crenças de outras pessoas mesmo tendo evidência de que são confiáveis. Essa forma de egoísmo epistêmico também é criticada por Zagzebski com base em sua falta de justificação enquanto ideal e em sua incoerência.

Já que o ideal de autonomia epistêmica completa não se sustenta, o que justifica manter uma forma mitigada de egoísmo epistêmico como ideal? Uma hipótese é que o egoísta epistêmico aceita a confiança no testemunho de outrem como um mal necessário, sem abdicar de uma “dependência fundamental do indivíduo sobre si mesmo” ao fazer isso (Zagzebski, 2020, p. 266, tradução nossa). Já que para nós, seres humanos, a autonomia completa é impraticável, manter uma forma enfraquecida de egoísmo epistêmico satisfaz “o desejo de manter a autonomia tanto quanto possível, ao mesmo tempo que se possui uma quantidade saudável de conhecimento” (Zagzebski, 2020, p. 266, tradução nossa). O egoísmo epistêmico forte satisfaz o desejo de exercer tanta autonomia epistêmica quanto possível, ao mesmo tempo que amplia o escopo do conhecimento do indivíduo, em comparação com o egoísmo extremo. Mas isso não parece ser uma razão para adotar a autonomia como ideal epistêmico, afinal, o desejo de manter a autonomia parece ir de encontro à busca pela verdade, a limitando.⁹

Uma última possibilidade levantada por Zagzebski é a seguinte: “Talvez a razão seja que devo confiar em minhas próprias capacidades, mas tenho a escolha de confiar ou não nas capacidades de outras pessoas.” (Zagzebski, 2020, p. 267, tradução nossa). Contudo, a autora logo nota a implausibilidade disso:

É verdade que a confiança em minhas próprias faculdades e crenças anteriores é inevitável, enquanto a confiança nos outros pode ser evitada se eu estiver disposto a renunciar a muitas crenças. Mas isso não apoia a posição de que é melhor para mim confiar em minhas próprias capacidades em detrimento das dos outros. Se alguma forma de egoísmo epistêmico é um ideal, isso não pode ser defendido com base na ideia de que é bom para mim fazer apenas o que devo fazer de qualquer maneira. (Zagzebski, 2020, p. 267, tradução nossa).

⁹ Zagzebski não explicita esse ponto, se limitando a notar que, se o que está em jogo é o desejo de ser tão autônomo quanto possível, então “é difícil ver porque deveríamos aceitar o egoísmo epistêmico como um ideal.” (Zagzebski, 2020, p. 266, tradução nossa). O conflito entre o egoísmo epistêmico e a busca pela verdade só é explicitado na terceira etapa do argumento da incoerência, direcionado contra o egoísmo epistêmico fraco.

O mero fato de ser inescapável não torna a confiança em si mesmo algo bom e excludente da confiança em outras pessoas. Portanto, essas razões não parecem favorecer o endosso do ideal de autonomia epistêmica.

Passo à segunda etapa do argumento da incoerência. Lembre-se que a confiança em si mesmo e o uso de suas capacidades cognitivas (sobretudo, a percepção e a indução) levam o egoísta epistêmico extremo a concluir que ele pode confiar na palavra de outras pessoas e, conseqüentemente, enfraquecem sua posição (Zagzebski, 2020, p. 267). Mas confiar no outro ainda é opcional, não mandatório. Entretanto, o egoísta forte carece de uma razão para não confiar em outras pessoas, e, por isso, ele não somente pode, mas deve confiar nelas (Zagzebski, 2020, p. 268). Exceto em casos de conflito entre crenças, não há razão para não confiar naquelas pessoas que se tem evidência de serem confiáveis [*trustworthy*]. Isto é, sabendo que há pessoas confiáveis, a pessoa epistemicamente egoísta é obrigada a confiar nelas a menos que possua alguma razão para não o fazer.

[...] se ela estiver vivendo em um universo semelhante ao nosso, haverá muitos casos em que não há tal conflito. Usando suas próprias faculdades e confiando em suas crenças anteriores, ela verá que certas outras pessoas são fontes confiáveis de verdade em algumas ocasiões, e não há razão para não confiar nelas. O uso de suas próprias faculdades a leva a perceber que confiar nelas é obrigatório, não opcional. Assim, ela é obrigada, por uma confiança consistente em suas próprias faculdades, a se tornar uma egoísta epistêmica fraca. (Zagzebski, 2020, p. 267, tradução nossa).

É importante destacar dois aspectos do argumento. Primeiro, ele parece se aplicar somente às pessoas para as quais há evidência de serem confiáveis, e não para toda e qualquer pessoa. Ainda assim, Zagzebski propõe que, havendo evidência, confiar não é opcional. Em segundo lugar, a passagem da confiança em outros ser permitida pelo uso das próprias capacidades, para a confiança em outros ser exigida pelo uso das próprias capacidades não é clara. O que justifica isso? Suponho que o argumento de Zagzebski seja um entimema, cuja premissa oculta é a demanda racional de que o indivíduo deve acreditar nas conclusões a que chega por meio do uso de suas capacidades cognitivas e deve acreditar nas conseqüências lógicas de suas crenças. Deixar de fazê-lo, e.g., não confiar em S quando se tem evidência de que S é digno de confiança, ou não acreditar no relato de S que p, é, em última instância, não confiar em si mesmo e isso é inconsistente com o egoísmo epistêmico. Assim, o egoísta epistêmico consistente é racionalmente obrigado a confiar em pessoas que ele tem evidência de serem confiáveis e, portanto, é levado a uma posição ainda mais fraca.

2.3 Egoísmo epistêmico fraco

O egoísmo epistêmico fraco é a terceira e última forma de egoísmo, segundo a qual o indivíduo que reconhece a confiabilidade de outras pessoas não apenas pode, mas tem a obrigação de considerar as crenças dessas pessoas ao formar suas próprias: “quando, e somente quando, se tem evidências de que as crenças de outra pessoa servem de forma confiável ao desejo pela verdade em algum domínio, não se está apenas racionalmente permitido, mas racionalmente obrigado a levar em conta as crenças dessa pessoa na formação de suas próprias crenças.” (Zagzebski, 2020, p. 266, tradução nossa). Essa versão do ideal de autonomia epistêmica é a que mais se assemelha à posição reducionista sobre o testemunho. Havendo evidência a partir da qual o ouvinte pode inferir que o falante é confiável, as crenças deste devem ser levadas em conta. Contudo, isso ainda é uma forma de egoísmo porque a postura padrão é de desconfiança para com outras pessoas.

Mas porque é desejável preservar essa autossuficiência e manter a autonomia epistêmica como um ideal? Nesse aspecto o egoísmo forte e o egoísmo fraco se assemelham. Ambos podem ser entendidos como tentativas de ter o melhor dos dois mundos, preservando ao máximo a autonomia do indivíduo, mas lhe proporcionando uma quantidade decente de conhecimento, tarefa na qual o egoísmo extremo falha. As considerações de Zagzebski (2020, p. 266) sobre o egoísmo epistêmico forte se aplicam, *mutatis mutandis*, ao egoísmo epistêmico fraco. Terei mais a dizer a respeito disso na seção 2.4.

O argumento da incoerência culmina na crítica ao egoísmo fraco. A essa altura, o egoísta já está comprometido com confiar em outras pessoas em alguns casos. O que justifica chamá-lo de egoísta é que “Tudo o mais sendo igual, o egoísta deposita maior confiança em suas próprias faculdades do que nas faculdades dos outros.” (Zagzebski, 2020, p. 268, tradução nossa). Ao longo de sua crítica, Zagzebski já estabeleceu que o egoísta não tem boas razões para ter o egoísmo como um ideal e tampouco possui evidência favorável ao egoísmo. Pelo contrário, a pessoa egoísta tem evidência de que ela mesma não é confiável sempre, e que outras pessoas são, em muitos casos, confiáveis, até mesmo em domínios nos quais ela não é (Zagzebski, 2020, p. 268). Mais ainda, a evidência favorável à confiabilidade de suas próprias faculdades cognitivas e das de outras pessoas é posterior à confiança posta em si mesma. Toda e qualquer evidência depende do exercício das próprias capacidades, de modo que é impossível justificá-las de maneira não-circular.¹⁰ A pessoa “deve confiar em si mesma antes das evidências, pois deve confiar em si mesma para coletar e

¹⁰ Richard Foley (2001) e William Alston (1986, 2005) argumentam que a circularidade epistêmica é inescapável. Zagzebski (2012, 2020) toma isso como base para sua discussão sobre a racionalidade da confiança epistêmica em si mesmo e em outras pessoas.

avaliar as evidências” (Zagzebski, 2020, p. 268, tradução nossa). Zagzebski argumenta da seguinte maneira:

Estou interpretando a egoísta epistêmica como alguém que se importa com a verdade. Ela confia apenas em suas próprias faculdades e nas faculdades de outros cuja confiabilidade ela descobriu através do uso de suas próprias faculdades, porque acredita que essa é a melhor maneira de chegar à verdade. Como ela se importa com a verdade, compromete-se a ser uma crente conscienciosa, alguém cujo comportamento epistêmico é governado pelo cuidado com a verdade, e é racional para ela confiar em si mesma quando é conscienciosa. Ela também tem evidências de que alcança a verdade quando é conscienciosa, mas, como todos os outros, deve confiar em si mesma antes das evidências, pois deve confiar em si mesma para coletar e avaliar as evidências. Portanto, a egoísta epistêmica racional confia em si mesma quando é conscienciosa na tentativa de alcançar a verdade, e essa confiança não é baseada em evidências de sua confiabilidade. (Zagzebski, 2020, p. 268, tradução nossa).

O argumento é complexo e sua aceitação depende, em larga medida, do que Zagzebski entende por racionalidade e conscienciosidade, mas para ser breve, não vou me deter nesses tópicos.¹¹ O ponto fundamental é o seguinte: para Zagzebski, o que permite que qualquer indivíduo (não somente o egoísta epistêmico) confie em si mesmo é seu compromisso com a busca da verdade e com comportar-se de maneira conscienciosa ao buscá-la. Sendo conscienciosos na formação de crenças, fazemos bom uso de nossas capacidades e adquirimos evidência de que, ao fazê-lo, alcançamos a verdade confiavelmente [*reliably*], mas essa evidência é sempre posterior à crença de que o uso de nossas capacidades e a evidência obtidas por seu intermédio tem qualquer conexão com a verdade.¹² O problema, para o egoísta epistêmico, é que, se a confiança alocada em si mesmo é condicional às competências cognitivas que o indivíduo possui e usa de maneira conscienciosa em determinadas circunstâncias, então a pessoa egoísta epistêmica deve confiar igualmente em outras pessoas que (ela sabe que) possuem competências cognitivas similares às dela e as usam de maneira conscienciosa em circunstâncias similares àsquelas nas quais ela usa as suas.

Nas palavras de Zagzebski, “se a egoísta epistêmica é racional, ela está comprometida a confiar nos outros quando eles são conscienciosos, quando eles possuem as qualidades que ela confia em si mesma.” (Zagzebski, 2020, p. 269, tradução nossa). Se outras pessoas estão igualmente bem-posicionadas epistemicamente, então o indivíduo deve confiar nelas tanto quanto confia em si mesmo, já que “não há diferença relevante entre as bases para confiar em si mesmo e as bases para confiar neles.” (Zagzebski, 2020, p. 269, tradução nossa). Supondo que o egoísta valoriza a

¹¹ Zagzebski (2020) não explica nenhum dos dois termos, mas em outra obra a autora define crença conscienciosa como “crença que é governada por uma preocupação com a verdade.” (Zagzebski, 2009, p. 9, tradução nossa).

¹² Em *Epistemic authority*, Zagzebski (2012, capt. 2) discute a confiança epistêmica posta pelo indivíduo na confiabilidade de suas capacidades cognitivas e na relação entre a evidência e a verdade. Para a autora, acreditamos de maneira pré-reflexiva que nosso desejo pela verdade pode ser satisfeito, mas isso requer confiança em nós mesmos, já que não podemos justificar o uso de nossas capacidades cognitivas sem usá-las, e nem justificar a conexão entre evidência e verdade, ou entre razões e verdade, sem assumir que evidências e razões são condutivas à verdade (Zagzebski, 2012, p. 38-43, 45-51).

verdade, ele é obrigado a confiar em outras pessoas tanto quanto confia em si mesmo, abandonando o egoísmo epistêmico. Caso contrário, não seria a busca pela verdade o que leva o egoísta a evitar depender em outros, e sim a valorização de suas próprias faculdades meramente por serem suas; ou seja, o egoísta se revelaria como alguém que valoriza mais suas próprias faculdades epistêmicas do que a verdade (Zagzebski, 2020, p. 269).

2.4 Egoísmo epistêmico e suas implicações para agentes e práticas epistêmicas cotidianas

Quero destacar dois aspectos da crítica de Zagzebski ao ideal de autonomia epistêmica. O primeiro é um ponto que Zagzebski menciona, mas não enfatiza: o egoísmo epistêmico é danoso. O egoísmo extremo restringe o escopo do conhecimento do indivíduo, privando-o de todo e qualquer conhecimento que dependa do testemunho de outras pessoas. Mesmo Fricker (2006), que toma a autonomia epistêmica como um ideal, reconhece que, para agentes epistêmicos limitados, ela é impraticável. Na prática, o indivíduo não poderia usufruir do conhecimento científico e técnico dos quais nós dependemos no cotidiano, assim como não poderia tomar parte na produção desse conhecimento, resultado de uma atividade colaborativa.¹³

Os egoísmos forte e fraco evitam, até certo ponto, essa diminuição exagerada da quantidade de conhecimento que o indivíduo pode ter. Ambas as posições evitam que o escopo do conhecimento seja muito restrito, pois o indivíduo, apesar de precisar renunciar a muitas crenças, não toma uma posição tão radical e limitante quanto a do egoísta extremo, podendo contar com informação obtida de outras pessoas. As posições moderadas do ideal de autonomia admitem que podemos (egoísmo epistêmico forte) ou devemos (egoísmo epistêmico fraco) contar com o testemunho de outras pessoas, mas não admitem uma dependência epistêmica mais robusta (i.e., que não passe sempre pelo crivo do indivíduo), o que implicaria o abandono do egoísmo epistêmico e, entre outras coisas, o endosso do anti-reducionismo sobre o testemunho. Nesse sentido, essas posições aceitam o que Greco chama de “pseudo-dependência” epistêmica, ou seja, “uma dependência que, por sua vez, depende dos recursos próprios do indivíduo e está sujeita a eles. A “dependência real”, digamos, não depende dos recursos próprios do sujeito.” (Greco, 2021, p. 273, tradução nossa).

Contudo, outro problema é que não é apenas o indivíduo egoísta quem se priva de bens epistêmicos. Zagzebski afirma haver tipicamente uma diferença entre o comportamento do egoísta e

¹³ Vale destacar que o testemunho de especialistas e autoridades epistêmicas não é importante somente para o leigo, mas também para os próprios especialistas, que precisam confiar uns nos outros para produzirem conhecimento de forma colaborativa (cf. Hardwig, 1985; Wagenknecht, 2016, capt. 7).

do não egoísta, de forma que sua desconfiança na palavra de outras pessoas afeta negativamente o funcionamento da comunidade epistêmica também. Ter seu testemunho descreditado por alguém pode ser ofensivo para o falante, ou até mesmo enlouquecedor (Zagzebski, 2020, p. 272).¹⁴ Esse ponto parece se aplicar até mesmo ao egoísmo epistêmico fraco, de modo que é plausível sugerir que a busca da autonomia epistêmica tem consequências indesejadas para o indivíduo e para a comunidade. Portanto, mesmo se for concedido que alguma forma de egoísmo epistêmico é praticável, ainda assim não parece ser uma postura eficaz na busca por bens epistêmicos – a rejeição do egoísmo epistêmico é instrumentalmente mais valiosa que seu endosso, já que produz melhores consequências epistêmicas.

Aliás, a busca por bens epistêmicos é mesmo o que motiva o egoísta epistêmico? Esse é o segundo aspecto da crítica de Zagzebski que quero destacar. A terceira etapa do argumento da incoerência revela um problema latente ao longo de toda a crítica de Zagzebski ao egoísmo epistêmico: o conflito entre o desejo pela autonomia epistêmica e a busca pela verdade. O egoísta epistêmico é conduzido à confiança em outras pessoas e, conseqüentemente, ao abandono do egoísmo epistêmico, se de fato estiver interessado na verdade. Como a autonomia completa é impraticável e epistemicamente danosa para humanos, e uma autonomia mitigada é igualmente incoerente e limitadora do alcance do conhecimento do indivíduo, pode-se questionar se sua adoção como ideal está realmente a serviço de algum fim epistêmico ou se é motivada apenas pela valorização das capacidades cognitivas do indivíduo simplesmente porque são suas, e não de outras pessoas.

Zagzebski não oferece um diagnóstico dessa atitude de valorização de si mesmo acima da verdade, mas Greco (2021), por exemplo, sugere que ideais e ilusões de autossuficiência, bem como uma concepção de autonomia incompatível com a dependência socioepistêmica, são características do vício do orgulho intelectual.¹⁵ Essa é uma hipótese plausível e complementar à argumentação de Zagzebski, porque o orgulho intelectual vicioso está associado à superestimação de si mesmo enquanto agente epistêmico (e.g., valoriza excessivamente suas capacidades, conquistas, conhecimento e status social na comunidade epistêmica) e a subestimação de outros agentes epistêmicos (Greco, 2021, p. 272). É plausível pensar que a pessoa intelectualmente orgulhosa seja

¹⁴ O mito de Cassandra exemplifica como os prejuízos causados quando o ouvinte (ou a plateia) desacredita indevidamente e sistematicamente do relato da falante se estendem a todos os envolvidos na troca testemunhal e à comunidade (Zagzebski, 2009, p. 12).

¹⁵ Os ideais de autossuficiência dizem respeito a pretensão intelectualmente arrogante de ter conhecimento do mundo exterior, de outras mentes, do passado, de leis naturais, entre outros tipos relevantes, sem depender epistemicamente de outras pessoas. Sendo difícil, se não impossível, satisfazer tais ideais sem sucumbir ao ceticismo, o individualista epistêmico recai em ilusões de autossuficiência (Greco, 2021, p. 275).

alguém que valoriza suas qualidades epistêmicas não porque elas são qualidades, mas porque elas são suas. A aquisição de bens epistêmicos importa, para a pessoa intelectualmente orgulhosa, porque reflete em seu valor pessoal e em seu status social enquanto conhecedor. O indivíduo intelectualmente orgulhoso tem uma disposição para adotar o ideal de autonomia e autossuficiência, sendo, portanto, um egoísta epistêmico no sentido de Zagzebski (2020) e permanecendo comprometido com esse ideal mesmo que isso lhe cause prejuízos epistêmicos, porque, para ele, a verdade não importa tanto quanto ele mesmo. Ao se mover em direção ao anti-individualismo, a epistemologia contemporânea estaria abandonando esse vício epistêmico e abraçando a virtude epistêmica da humildade intelectual (Greco, 2021, p. 271).¹⁶

Considerações finais

O ideal da autonomia intelectual, se identificado com alguma versão do egoísmo epistêmico, é tanto irracional por implicar sua negação (i.e., a tese de que, por vezes, é racional e mandatório confiar em outros), quanto ineficaz na busca por bens epistêmicos. Para Zagzebski, a confiança em outros é consequência da confiança em si mesmo. Essa posição se aproxima do anti-reducionismo a respeito do testemunho e se opõe a uma noção de autonomia epistêmica que seja incompatível com confiança e a dependência epistêmica em outras pessoas. As ideias de Zagzebski são sobre as práticas epistêmicas comuns, que se revelam bastante diferentes da avaliação epistêmica geral empreendida pelo epistemólogo tradicional, caracterizada pelo individualismo, pelo ideal de autonomia epistêmica e pelo reducionismo sobre o testemunho.

Na seção 1, destaquei que o modelo reducionista do testemunho parece descritivamente inadequado. As considerações de Fricker (2023) sobre a fenomenologia da prática testemunhal apontam a implausibilidade de atribuir ao ouvinte o esforço intelectual de produzir um argumento antes de aceitar o relato do falante. Do ponto de vista de um adepto ao ideal de autonomia, isso pode ser entendido como uma razão para mudarmos nossas práticas informais de troca de testemunho, ou como algo a se lamentar a respeito delas. Mas se o endosso do reducionismo for motivado pelo ideal de autonomia, então talvez seja mais razoável concluir que ambos falham, seja a nível descritivo ou normativo. À luz das conclusões alcançadas a respeito do egoísmo epistêmico na seção 2, não parece que as práticas testemunhais precisem de ajustes, nesse aspecto. Pelo

¹⁶ Como mencionei na introdução, a autonomia epistêmica é um conceito multifacetado que tem sido discutido sob diversos ângulos, muitos dos quais se distanciam da concepção tradicional e não a vinculam ao egoísmo epistêmico. De fato, suas relações, sejam de oposição ou complementariedade, com a humildade intelectual (cf. Matheson, 2024b; Beebe, 2024) e com a interdependência epistêmica (Battaly, 2022; Levy, 2024) têm sido exploradas teoricamente.

contrário, o individualismo atrelado ao ideal de autonomia e ao reducionismo seriam manifestações do vício epistêmico do orgulho intelectual e trariam consigo danos epistêmicos, sendo obstáculos às práticas epistêmicas sociais.

Diante dessa desconfiança dirigida ao ideal de autonomia epistêmica, penso que duas consequências para a pesquisa em epistemologia são pertinentes. Em primeiro lugar, o reducionismo é colocado em uma posição dialética desfavorável. O ônus de mostrar de maneira convincente que o testemunho não pode gerar conhecimento sem que o ouvinte produza razões recai sobre o reducionista, em vez de recair sobre o anti-reducionista o ônus de defender sua posição contra o peso da tradição filosófica. Em segundo lugar, convém repensar o significado e o valor epistêmico da autonomia, de modo a desassociá-la do egoísmo epistêmico, do orgulho intelectual vicioso e do individualismo epistêmico.

Referências bibliográficas

- ALSTON, William. Epistemic circularity. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 47, p. 1-30, 1986.
- _____. **Beyond Justification**: dimensions of epistemic evaluation. New York: Cornell University Press, 2005.
- BATTALY, Heather. Intellectual Autonomy and Intellectual Interdependence. In: MATHESON, J.; LOUGHEED, K. (Eds.). **Epistemic Autonomy**. New York: Routledge, 2022, p. 154-172.
- BEEBE, James. The Pitfalls of Epistemic Autonomy without Intellectual Humility. **Social Epistemology**, v. 38, n. 3, p. 331-349, 2024.
- COADY, Cecil Anthony John. **Testimony**. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- COLBURN, Ben (Ed.). **The Routledge Handbook of Autonomy**. New York: Taylor & Francis, 2022.
- FRICKER, Miranda. **Injustiça Epistêmica**: o poder e a ética do conhecimento. Trad. Breno R. G. Santos. São Paulo: EdUSP, 2023.
- HARDWIG, John. Epistemic Dependence. **Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 335-349, 1985.
- FELDMAN, Richard. **Epistemology**. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice Hall, 2003.
- FOLEY, Richard. **Intellectual trust in oneself and others**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GRECO, John. Intellectual humility and contemporary epistemology: a critique of epistemic individualism, evidentialism and internalism. In: ALFANO, M.; LYNCH, M.; TANESINI, A. (Eds.). **The Routledge Handbook of Philosophy of Humility**. New York: Routledge, 2021, p. 271-282.

- LEVY, Neil. Against Intellectual Autonomy: Social Animals Need Social Virtues. **Social Epistemology**, v. 38, n. 3, p. 350-363, 2024.
- MATHESON, Jonathan; LOUGHEED, Kirk (Eds.). **Epistemic Autonomy**. New York: Routledge, 2022.
- MATHESON, Jonathan (Ed.). Special issue: epistemic autonomy. **Social Epistemology**, v. 38, n. 3, 2024a.
- _____. Epistemic Autonomy and Intellectual Humility: Mutually Supporting Virtues. **Social Epistemology**, v. 38, n. 3, p. 318-330, 2024b.
- ROWLEY, William. Evidence of evidence and testimonial reductionism. **Episteme**, v. 9, n. 4, p. 377-391, 2012.
- WAGENKNECHT, Susann. **A Social Epistemology of Research Groups**: collaboration in scientific practice. London: Palgrave-Macmillan, 2016.
- ZAGZEBSKI, Linda. **On Epistemology**. Wadsworth: Cengage Learning, 2009.
- _____. **Epistemic Authority**: a theory of trust, authority, and autonomy in belief. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- _____. Ethical and epistemic egoism and the ideal of Autonomy. In: ZAGZEBSKI, L. **Epistemic Values**. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 263-274.

DEVEMOS EDUCAR PARA A AUTONOMIA? A VIRTUDE DA AUTONOMIA INTELECTUAL E O PROBLEMA DA DEPENDÊNCIA EPISTÊMICA

SHOULD WE EDUCATE FOR AUTONOMY? THE VIRTUE OF INTELLECTUAL AUTONOMY AND THE PROBLEM OF EPISTEMIC DEPENDENCE

Marília Giammarco Polli¹

Resumo: O presente trabalho consiste em uma investigação sobre a autonomia intelectual do ponto de vista da epistemologia das virtudes. Tal investigação se dá a partir da problemática estabelecida no âmbito da epistemologia social: se somos epistemicamente dependentes, podemos ser epistemicamente autônomos? Abrem-se dois caminhos para responder esse problema: primeiro, revisitar o conceito de autonomia intelectual de modo a inserir, nessa virtude, elementos de dependência epistêmica; segundo, rejeitar ou diminuir o valor da autonomia intelectual. Esses caminhos são representados, respectivamente, pelas abordagens de Matheson (2022) e Battaly (2022). Após apresentarmos os argumentos e a estrutura proposta por ambos os autores, buscaremos avaliar qual opção pode ser mais viável, precisa ou útil considerando contextos educacionais. Argumentamos que o modelo Battaly é mais pertinente, pois permite análises pedagógicas mais precisas e certeiras, na medida que mantém uma percepção individualista da autonomia, mas adiciona valor a uma nova virtude, a da interdependência epistêmica.

Palavras-chave: autonomia intelectual, dependência epistêmica, epistemologia das virtudes, epistemologia social, educação

Abstract: *This work investigates intellectual autonomy from the perspective of virtue epistemology. The investigation is based on the problem established within social epistemology: if we are epistemically dependent, can we be epistemically autonomous? We have two possible answers for this problem: first, revisit the concept of intellectual autonomy to insert, into this virtue, elements of epistemic dependence; second, reject or diminish the value of intellectual autonomy. These paths are represented by the approaches of Matheson (2022) and Battaly (2022). After presenting the arguments and the structure proposed by both authors, we will seek to evaluate which option may be more viable, accurate, or useful considering educational contexts. We argue that the Battaly model is more pertinent, as it allows for more precise and accurate pedagogical analyses, as it maintains an individualistic perception of autonomy, but adds value to a new virtue, that of epistemic interdependence.*

Keywords: *intellectual autonomy, epistemic dependence, virtue epistemology, social epistemology, education*

¹ Mestranda em Filosofia na UFABC (Universidade Federal do ABC) no campo de interface entre Ensino de Filosofia e Epistemologia. Graduada em Licenciatura e Bacharelado em Filosofia pela UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: marilia.pooll@gmail.com.

1. Delimitando o problema: o dilema entre autonomia e dependência

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC), atualmente o principal documento orientador da educação básica no Brasil, declara que “é também finalidade do Ensino Médio o aprimoramento do educando como pessoa humana, considerando sua formação ética e o desenvolvimento da *autonomia intelectual* e do pensamento crítico” (Brasil, 2018, p. 464, grifo nosso).² Em diversas outras passagens do documento, destaca-se a relevância do desenvolvimento da autonomia intelectual, especialmente durante o Ensino Médio. Apesar das críticas frequentes direcionadas à BNCC,³ o documento continua exercendo grande influência em instituições públicas e privadas de ensino, tornando frequente o discurso da valorização da autonomia intelectual no contexto educacional brasileiro.

Desse modo, no Brasil, não é incomum encontrar propostas, *slogans* e discussões educacionais centradas no desenvolvimento da autonomia intelectual. Geralmente, tal como na BNCC, ela está associada ao pensamento crítico ou ainda à autonomia moral. Vale ressaltar que tais discursos não surgem no vazio – pelo contrário, são ressonâncias da produção acadêmica nos campos da pedagogia, psicologia da educação e filosofia da educação. Piaget, por exemplo, defendeu que o desenvolvimento da autonomia intelectual deve ser um dos objetivos fundamentais da educação.⁴ Na comunidade filosófica, podemos citar também o movimento do pensamento crítico [*critical thinking*] amplamente difundido nos Estados Unidos, com autores como Harvey Siegel e John Passmore, que também conferem grande importância ao desenvolvimento da autonomia intelectual do estudante.⁵

Em termos gerais, promover a autonomia⁶ implica encorajar o aluno a desenvolver o pensamento independente e a “pensar por si mesmo”. Autonomia é, nesse contexto, sinônimo de autossuficiência. A psicóloga Constance Kamii, pesquisadora de Piaget, ilustra esse conceito com o seguinte exemplo:

² Importante mencionar que tal diretriz estabelecida pela BNCC baseia-se no Artigo 35 da Lei nº 9.394 de 20 de Dezembro de 1996 (LDBE), que estabelece as finalidades do Ensino Médio no Brasil.

³ A BNCC tem sido objeto de críticas substanciais (e pertinentes), especialmente por parte da comunidade filosófica. Cf. Lindberg (2019); Soares e Brício (2022), Rodrigo (2023) e Bugs e Tomazetti (2021). Apesar das críticas, a BNCC mantém sua posição como o principal guia para a educação tanto no setor privado quanto público no Brasil. Essa é a razão pela qual optamos por iniciar este trabalho enfatizando a importância que o documento atribui à autonomia intelectual.

⁴ Cf. Piaget (1965) e Kamii e Housman (2000).

⁵ Cf. Velasco (2015) e Ortiz (2007).

⁶ De agora em diante, utilizaremos apenas a palavra “autonomia” para nos referirmos à autonomia intelectual.

Minha sobrinha, que costumava acreditar no Papai Noel, fornece um exemplo comum de autonomia intelectual. Quando ela tinha cerca de 6 anos, surpreendeu sua mãe um dia perguntando: “Por que é que o Papai Noel usa o mesmo papel de embrulho que a gente?”. A “explicação” da mãe a satisfez por alguns minutos, mas logo ela surgiu com a seguinte pergunta: “Por que é que o Papai Noel tem a mesma letra que o papai?”. Essa criança tinha sua própria forma de pensar que a levava a conclusões diferentes daquelas que lhe foram ensinadas.⁷ (Kamii, 1984, p. 413).

Conforme Kamii destaca, comumente associamos autonomia a um tipo de independência de pensamento que se contrapõe à heteronomia: pensar por si mesmo implica pensar sem o direcionamento ou a interferência de outra pessoa.⁸ No pensamento autônomo, tomamos decisões independentes e – utilizando uma linguagem epistemológica – buscamos justificação para nossas crenças de forma independente.

Porém, tal concepção de pensamento autônomo tem seu valor questionado por *insights* da epistemologia social, que tem enfatizado, de diversos modos, que a investigação e a produção de conhecimento são jornadas compartilhadas, e não individuais. Tal ênfase é fundamentada na constatação de que agentes epistêmicos são, em geral, altamente dependentes de outros para gerar e adquirir conhecimento. Dentre os diversos modos pelos quais um agente pode depender de outro está a noção de testemunho: dependemos do testemunho de outras pessoas para saber diversas coisas sobre o mundo. Por exemplo, que a Revolução Francesa aconteceu em 1789, que o núcleo atômico é constituído de prótons e nêutrons e que eu nasci no dia 1 de maio de 1995. Além do testemunho, a dependência epistêmica se manifesta de outros modos:

Epistemólogos sociais articularam uma multiplicidade de formas nas quais o ato de conhecer é uma empreitada profundamente social, desde nossa dependência no testemunho de outros, a divisão cognitiva do trabalho e as economias de credibilidade, até os aspectos mais amplos relacionados às práticas epistêmicas culturais, como o estabelecimento de padrões de evidência e pressupostos fundamentais que moldam as iniciativas de conhecimento e as expectativas impostas aos pesquisadores. (Grasswick, 2019, p. 196).

Mas de que maneira a noção de que somos intelectualmente dependentes pode afetar negativamente a autonomia intelectual de agentes epistêmicos? A resposta a essa pergunta é crucial, especialmente por ter implicações práticas: se reconhecermos que somos intelectualmente dependentes para obter conhecimento, e se essa dependência implicar na ausência de autonomia, então a autonomia poderia ser considerada como um objetivo prejudicial para a educação. O dilema está em, *ou* reconhecer a importância da autonomia, *ou* admitir que somos epistemicamente dependentes. Para discutir essa problemática, a epistemologia social se vale da noção de *assimetria*

⁷ Todas as citações neste trabalho são traduções próprias dos originais em inglês, com exceção das obras já disponíveis ou produzidas em português.

⁸ Cf. Elgin (2013) para um detalhamento interessante da distinção entre autonomia e heteronomia no campo da epistemologia.

epistêmica, que compreende casos em que alguém está melhor posicionado para conhecer algo em comparação a outra pessoa. Este é o caso da distinção entre especialistas e leigos em determinados assuntos: no geral, o leigo (ou não especialista) depende do testemunho do especialista para formar crenças verdadeiras em determinados campos do conhecimento.

No importante artigo intitulado “Epistemic Dependence” (1985), John Hardwig argumenta que, uma vez que o leigo ocupa uma posição epistemicamente inferior em relação ao especialista (em sua área de atuação) e depende das evidências fornecidas por este especialista – evidências que o leigo pode não conhecer ou não ter as ferramentas necessárias para compreender –, é racional que o leigo se abstenha de “pensar por si mesmo” e aceite passivamente a opinião do especialista (Hardwig, 1985, p. 343). Diante disso, Hardwig defende que devemos mudar nosso conceito de racionalidade: “a racionalidade às vezes consiste em recusar-se a pensar por si mesmo” (*Ibidem*, p. 336). Nesse sentido, dada a assimetria entre o leigo e o especialista, o leigo seria irracional se decidisse pensar por si mesmo naquele assunto específico, e restaria a ele “deferir à autoridade epistêmica e, conseqüentemente, em aceitar passiva e acriticamente aquilo que nos é dado a acreditar” (*Ibidem*). Assim, Hardwig conclui que o não especialista abre mão de sua autonomia ao deferir suas crenças a um especialista.

Os desafios propostos por Hardwig e sua controversa conclusão foram e são amplamente debatidas no campo da epistemologia.⁹ Uma questão que se coloca é: estará o não especialista efetivamente abstando-se de exercer o pensamento independente? Estará, de fato, renunciando a sua autonomia? No presente trabalho, oferecemos alguns desdobramentos teóricos que auxiliam na resposta a essa questão. Dentre eles, é central a discussão sobre o próprio conceito de autonomia, bem como o de dependência epistêmica.

Assim, utilizaremos o aparato conceitual da epistemologia das virtudes para investigar qual concepção de autonomia intelectual pode ser mais adequada em contextos educacionais considerando a problemática estabelecida pela epistemologia social. A escolha pela abordagem da epistemologia das virtudes se dá, principalmente, pela compreensão da autonomia como um traço de caráter, uma qualidade que buscamos cultivar no agente epistêmico e, especialmente, em alunos da educação básica.¹⁰

⁹ Uma resposta contundente encontra-se em Siegel (1988), que argumenta que a deferência do não especialista demanda, de fato, pensamento racional – antes de deferir, um agente deve, por exemplo, exercer certa autonomia e independência intelectual ao reconhecer que é epistemicamente inferior em um determinado assunto.

¹⁰ Vale ressaltar que há outros modos de tratar autonomia intelectual. Coady (2002), por exemplo, aborda a autonomia intelectual tanto como um direito quanto como uma virtude de caráter.

1.1 Por que não descartar completamente a autonomia?

Diante da problemática estabelecida, uma possível resposta é: se somos epistemicamente dependentes, então não há a possibilidade de sermos intelectualmente autônomos e, portanto, não devemos buscar educar para a autonomia intelectual. No entanto, devemos de fato descartar a autonomia? A seguir, apresentaremos brevemente algumas razões para não anular completamente o valor epistêmico da autonomia.

Em primeiro lugar, a autonomia ainda pode desempenhar um papel crucial para compreendermos e valorizarmos *ações epistêmicas individuais em contextos comunitários*. Mesmo em um mundo fortemente influenciado pela interdependência social e epistêmica, as ações individuais mantêm sua importância, especialmente em comunidades epistêmicas não-saudáveis, nas quais, por exemplo, alguns indivíduos podem desafiar o *status quo* e, assim, se tornarem agentes de mudança. Poderíamos considerar aqui o caso das mulheres na ciência ou na política que, em diversos momentos históricos, tiveram que lutar disruptivamente contra a crença da superioridade masculina.¹¹ Ademais, a autonomia pode ter um papel significativo em argumentos contra a preempção e em discussões sobre autoridade predatória, destacando a importância da reflexão individual e do julgamento crítico, mesmo quando confrontados com informações externas de especialistas aparentemente confiáveis.¹²

Segundo, para que haja um bom funcionamento do trabalho epistêmico, para além da necessidade de haver indivíduos autônomos, epistemólogos sociais têm ressaltado a importância de reconhecer a autonomia de *outros* agentes epistêmicos:

epistemólogas feministas e outras argumentaram que quando os preconceitos sociais resultam na negação a um falante da credibilidade que merece, ocorre uma injustiça epistêmica na medida em que a capacidade desse falante como conhecedor e contribuidor para a investigação é negada (Dotson 2012; M. Fricker 2007; Medina 2013). Adicionalmente, o dano epistêmico é causado na medida em que a circulação do conhecimento entre os conhecedores é prejudicada. Nesses casos, o que correu mal foi uma negação inadequada ou uma degradação da autonomia epistêmica de outra pessoa. O respeito pela autonomia dos outros é crucial para a capacidade de todos conhecerem bem num mundo social em que confiamos uns nos outros epistemicamente. (Grasswick, 2019, p. 197).

Um terceiro e último motivo para não descartarmos completamente a autonomia intelectual

¹¹ Cf. King (2020, p.81-91) para uma explanação do movimento sufragista e da Revolução Científica como exemplos paradigmáticos de autonomia intelectual.

¹² Lackey (2021) delimita o “Problema do Especialista Predatório”, apresentando casos em que especialistas utilizam sua credibilidade para criar situações de abuso. Lackey argumenta que existem grandes perigos epistêmicos e morais envolvidos em aceitar passivamente o testemunho de especialistas, e que “mesmo quando os especialistas discordam, nunca devemos deixar de ser agentes epistêmicos que consideram as provas que temos diante de nós, especialmente quando se trata de questões de alto risco, como o abuso” (p. 149).

é que, do ponto de vista da epistemologia das virtudes, um caráter intelectual saudável ou virtuoso não se limita a possuir apenas uma virtude isolada, ignorando a importância das demais. Assim, mesmo concepções extremamente individualistas da virtude da autonomia intelectual não necessariamente contrariam os *insights* da epistemologia social. É possível propor uma estrutura em que o individualismo associado à autonomia intelectual seja equilibrado por outras virtudes – por exemplo, se a autonomia é vista como a virtude de pensar por si mesmo, ela poderia ser complementada pela humildade intelectual, que inclui o reconhecimento das próprias limitações intelectuais.

A fim de resguardar o valor da autonomia intelectual face à constatação da dependência epistêmica, há pelo menos duas abordagens possíveis: (1) repensar o conceito de autonomia intelectual de modo a incluir, nele, a dependência epistêmica do agente ou (2) admitir que é racional abrir mão da autonomia intelectual para deferir a autoridades e, desse modo, diminuir o valor da autonomia, mantendo sua definição inicial. O primeiro caminho preserva o valor da autonomia, mas modifica seu significado; o segundo caminho, por sua vez, diminui o valor da autonomia preservando seu significado. No que se segue, apresentaremos representantes exemplares desses dois tipos de abordagens. Posteriormente, examinaremos alguns argumentos que favorecem a adesão a modelos do tipo (2), que relativiza a importância da autonomia intelectual, embora não a anule.

2. Duas definições de autonomia intelectual

Nesta seção, apresentaremos dois exemplos de abordagens em relação à autonomia intelectual. Nosso objetivo é reconstruir o argumento de Matheson (2022) e, posteriormente, o de Battaly (2022). A escolha por esses autores foi motivada pelo fato de ambos tratarem a autonomia como uma virtude intelectual e, adicionalmente, abordarem de maneira semelhante o que constituiria uma virtude intelectual. Dessa forma, ao considerar conceitos similares de virtude, podemos direcionar nossa análise para as diferenças específicas relacionadas à autonomia.

2.1 Os elementos de uma virtude intelectual

Com fins de explicitar a estrutura conceitual na qual as definições apresentadas a seguir se basearão, apresentaremos brevemente o conceito de virtude intelectual utilizado por elas. Como foi

dito, embora tenham algumas nuances que as diferenciam, as concepções de virtude intelectual de Battaly e Matheson são bem similares, em especial, porque ambos se inserem na tradição *responsabilista* da epistemologia das virtudes, isto é, entendem virtudes intelectuais como “traços de caráter cognitivo adquiridos que são acompanhados por motivações particulares” (Matheson, 2022, p. 174). Nessa concepção, para possuir uma virtude intelectual, um agente epistêmico precisará ter boas motivações para os bens epistêmicos e, impulsionado por tais motivações, praticar ações características de cada virtude.

Tanto Battaly quanto Matheson descrevem virtudes intelectuais como o *meio termo* entre dois outros traços extremos (que podem ou não ser vícios) e apontam para a virtude do bom julgamento como o elemento de equilíbrio entre extremos. O bom julgamento, assim, é importante para que o agente saiba como e quando exercer cada virtude intelectual em diferentes contextos:

Nem sempre será fácil reconhecer contextos em que um valor epistêmico concorrente supere o valor da verdade. Pode ser difícil determinar se alguém está num contexto em que é apropriado pensar por si mesmo. Felizmente, a virtude do bom julgamento foi concebida para resolver este problema. Indiscutivelmente, é função do bom julgamento saber quais ações são apropriadas num determinado contexto. (Battaly, 2022, p. 165).¹³

Matheson adiciona que o valor das virtudes é, pelo menos em parte, intrínseco: elas adicionam *valor pessoal* aos agentes epistêmicos que as possuem (Baehr, 2011) e, ao mesmo tempo, trazem outros elementos de valor ao agente, como conhecimento, entendimento, etc. Esse aspecto das virtudes intelectuais é relevante neste trabalho porque, dependendo de como o dilema apresentado anteriormente é encarado, pode ocorrer que a autonomia intelectual não acrescente elementos de valor epistêmico ou que não tenha valor intrínseco. Isto é, quando estabelecemos o dilema entre autonomia e dependência epistêmica, é o próprio valor da autonomia intelectual que está em jogo. Estabelecidos os elementos de virtude intelectual que são comuns a Matheson e Battaly, passaremos a seguir a apresentar suas concepções distintas de autonomia.

2.2 Modelo Matheson

O modelo de autonomia intelectual proposto por Jonathan Matheson (2022) considera que

¹³A virtude do bom julgamento é uma versão da *phronesis* aristotélica. Em outras referências, ela é traduzida como “sabedoria prática”. Para muitos epistemólogos, a sabedoria está envolvida em todas as virtudes, como um julgamento sem o qual nenhuma virtude poderia ser instanciada (Roberts e Wood, 2007, p. 305). Há uma preocupação, no entanto, que a virtude do bom julgamento seja apenas uma resposta vaga para resolver problemas constituintes da epistemologia das virtudes, conforme a própria Battaly expressa em nota (2022, p. 171). Esse problema, contudo, está além do escopo deste trabalho.

essa virtude deve *incluir* elementos de dependência, de modo a preservar o valor da autonomia diante da constatação de que somos epistemicamente dependentes. Ao estabelecer alguns *desiderata* para essa virtude, o próprio Matheson já deixa claro suas intenções conciliadoras, sendo o primeiro deles: "D1. A explicação [da autonomia] incorpora a interdependência intelectual e é compatível com uma epistemologia social" (Matheson, 2022, p. 182). D1 visa, assim, assegurar que o conceito de autonomia intelectual seja compatível com as considerações sobre epistemologia social já apresentadas na seção 1 deste trabalho. Desse modo, deverá ser garantido que um indivíduo virtuosamente autônomo possa pensar por si mesmo, mas sem deixar de, quando for necessário, confiar e deferir às crenças de especialistas, bem como outros agentes epistêmicos melhor posicionados que ele.

Há em Matheson uma crítica à visão comum que associa diretamente a autonomia à independência epistêmica – ou seja, a visões exacerbadamente individualistas da autonomia. Em sua proposta, a autonomia é o “caminho do meio” entre a *codependência* total e a *independência* total (Figura 1). O indivíduo que é totalmente independente (conforme Matheson, o *Maverick*) representa o tipo de pensador que se recusa a confiar em recursos epistêmicos de outras pessoas, insistindo em provar tudo por si mesmo. O *Maverick* não confia em testemunho algum e não defere a nenhuma autoridade epistêmica. Por conta de sua independência exacerbada, o *Maverick* tem pouquíssimo conhecimento e acredita em várias crenças falsas – algo que seria facilmente ajustado se ele aceitasse ideias e críticas de outros.

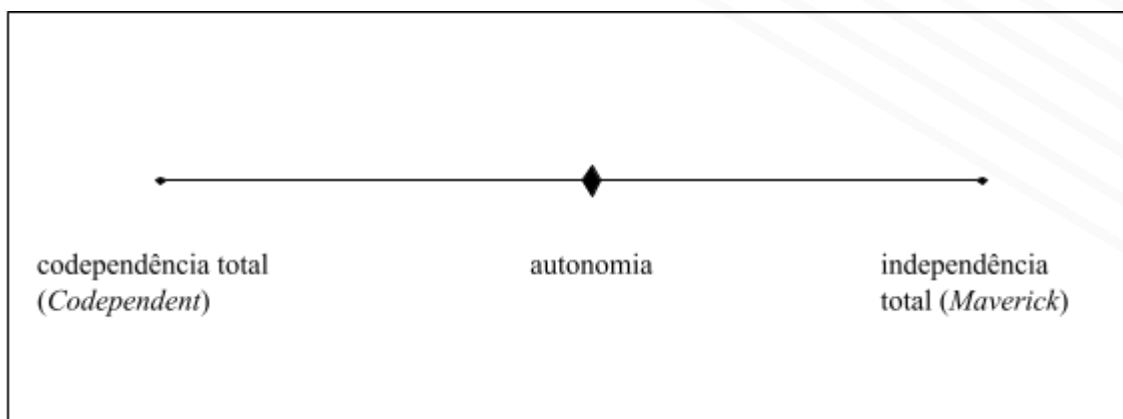


Figura 1: Modelo Matheson de autonomia intelectual.

Do outro lado do extremo encontra-se o inquiridor que é totalmente dependente de outros (conforme Matheson, o *Codependent*). Ele possui e demonstra uma confiança não-saudável e exacerbada em outros, “terceirizando” todo o processo de investigação ou todas as suas empreitadas

intelectuais. O *Codependent* quase sempre defere suas crenças a alguém – esteja este alguém em um posicionamento epistêmico melhor ou pior. Mesmo em cenários nos quais poderia pensar por si mesmo – e mesmo tendo essa habilidade – o *Codependent* não costuma fazê-lo. Assim como o *Maverick*, o *Codependent* possui muitas crenças falsas, pois comumente confia em falsos especialistas e defere apressadamente. Entre essas duas figuras, encontra-se a pessoa com autonomia intelectual, que:

Administra bem sua vida intelectual. Ela conta com outros, quando apropriado, mas também busca compreender as coisas por conta própria e não foge de realizar o trabalho intelectual por si mesma. Alguém que administra bem sua vida intelectual dessa maneira possui a virtude da autonomia epistêmica – é uma boa gestora epistêmica que demonstra uma interdependência intelectual saudável. (Matheson, 2022, p. 173).

A fim de garantir D1, a autonomia intelectual contará com a disposição cognitiva de “fazer bons julgamentos sobre como e quando confiar em seu próprio pensamento, além de como e quando confiar no pensamento de outros” (Matheson, 2022, p. 183).¹⁴ Ou seja, o modelo Matheson propõe uma disposição cognitiva dupla para fazer julgamentos de como e quando (1) confiar em seus próprios pensamentos e (2) confiar no pensamento de outros. A ausência ou o excesso de uma dessas disposições caracteriza, no modelo, falha na autonomia intelectual: o *Maverick* é aquele que falha em (2) e confia demais em seus próprios pensamentos, ao passo que o *Codependent* falha em (1) e confia demais no pensamento de outros. Note que, para cada extremo, são necessárias duas ações cognitivas relacionadas a confiar em si mesmo e a confiar em outros.

Embora a inserção da interdependência como componente da autonomia intelectual possa parecer contraintuitiva, esse tipo de abordagem é proposto por outros autores do campo da epistemologia social e da epistemologia das virtudes. No livro *The Excellent Mind*, por exemplo, Nathan King, seguindo uma estrutura similar à proposta por Matheson, defende que a autonomia intelectual requer “pensar por nós mesmos e ao mesmo tempo confiar nos outros de maneira adequada – nem demais, nem de menos” (King, 2020, p. 95). Essas soluções conservam o *valor* epistêmico da autonomia intelectual, ajustando ou alterando sua *definição*.¹⁵ Contudo, elas não são as únicas abordagens possíveis para resolver o dilema em questão. Uma alternativa viável consiste em relativizar o valor da autonomia intelectual e manter sua definição convencional. A seguir,

¹⁴ Uma potencial preocupação com o Modelo Matheson reside na possível identificação da autonomia intelectual e outras virtudes, como a humildade intelectual e a mentalidade aberta, as quais também envolvem atitudes cognitivas de confiar nas crenças de terceiros. Todavia, essa questão não será abordada de maneira direta neste trabalho, que assumirá plausibilidade teórica neste modelo.

¹⁵ Outras abordagens que também inserem componentes de interdependência na autonomia intelectual são Roberts e Wood (2007), Coady (2002) e Grasswick (2019).

examinaremos um exemplo dessa abordagem proposto por Heather Battaly, a fim de compará-lo com a de Matheson.

2.3 Modelo Battaly

Diferente de Matheson, Heather Battaly (2022) apresenta a autonomia como um traço de caráter¹⁶ que não inclui elementos de dependência epistêmica. Pessoas com autonomia intelectual “tendem a tomar suas próprias decisões e confiar em suas próprias faculdades cognitivas e raciocínio. Elas querem ver as coisas por si mesmas e tendem a reunir suas próprias evidências e avaliá-las por si próprias” (Battaly, 2022, p. 154). No entanto, para que sejam intelectualmente saudáveis, não basta que agentes desenvolvam sua autonomia intelectual – precisam também desenvolver a virtude da *interdependência intelectual*.

A estrutura da interdependência segue o modelo da autonomia: pessoas intelectualmente interdependentes “tendem a consultar e colaborar com outras pessoas e/ou fontes digitais. Elas tendem a confiar nas faculdades cognitivas e no raciocínio de outras fontes, e a deferir suas ideias e avaliações dessas fontes. Elas têm o traço da interdependência intelectual” (*Ibidem*). Desse modo, o elemento distintivo do modelo Battaly é a análise da autonomia e da interdependência como traços distintos e que, portanto, não se confundem. A seguir, apresentaremos brevemente uma reconstrução da argumentação de Battaly.

Battaly argumenta que tanto interdependência quanto autonomia são “caminhos do meio” entre dois extremos (Figura 2). Considerando que o extremo esquerdo representa uma ausência do traço e o extremo direito um excesso do traço, o leitor atento já terá encontrado um problema no modelo Battaly: a ausência do traço de interdependência não corresponderia ao excesso do traço da autonomia? Ou ainda, a ausência de autonomia não corresponderia ao excesso de interdependência? Se esse for o caso, então interdependência e autonomia coincidiriam em um traço só, e retornaríamos ao modelo Matheson. Assim, parte do problema que Battaly precisa lidar diz respeito a: (1) diferenciação entre ausência de autonomia e excesso de interdependência e (2) diferenciação entre ausência de interdependência e excesso de autonomia. Vamos lidar com esses problemas primeiro, para depois explicitar as vantagens de separar esses dois traços.

¹⁶ Battaly inicialmente apresenta a autonomia intelectual como um traço de caráter, para posteriormente destacar quais seriam os requisitos para que um traço seja considerado uma virtude.

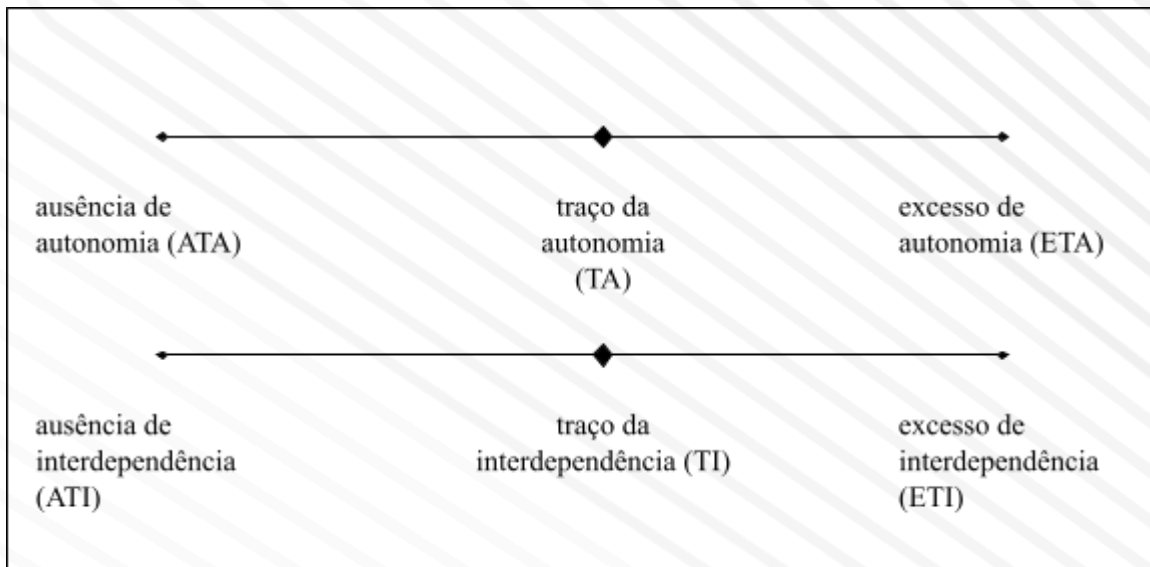


Figura 2: Modelo Battaly de autonomia e interdependência.

O traço da autonomia intelectual (TA) baseia-se em uma disposição motivacional-cognitiva. A disposição cognitiva é a disposição de pensar de modo independente – ou ainda, “por si mesmo” – e confiar em suas próprias faculdades cognitivas. A dimensão motivacional, por sua vez, é simplesmente a disposição de querer se comportar desse modo. Assim, um agente que possua TA deve ter a disposição e a motivação para pensar por si mesmo e confiar em suas próprias faculdades cognitivas e fazê-lo de modo consistente – ou seja, uma pessoa que pensou por si mesma apenas uma vez na vida dificilmente teria TA.¹⁷

O traço da interdependência (TI) segue uma estrutura similar, contando com uma disposição cognitiva para pensar com outros agentes e confiar nas faculdades cognitivas de outros agentes, e uma disposição motivacional de querer se comportar de tal modo. Assim, TI consiste numa disposição comportamental-motivacional combinada que agentes podem manifestar em investigações na medida em que confiam em outros agentes e pensam com eles consistentemente.

2.3.1 Excesso de autonomia (ETA) e ausência de interdependência (ATI)

Como traços de caráter, tanto TA quanto TI podem ser possuídos em excesso ou deficiência. Um agente que possui excesso de autonomia (ETA) constantemente pensará por si mesmo quando é inapropriado fazê-lo, de modo inapropriado e a respeito dos objetos errados

¹⁷ Battaly não explora o quão *consistente* essa disposição deve ser, afirmando ser uma questão em aberto: “Ainda assim, está claro que os agentes que pensam de forma independente apenas ocasionalmente não serão consistentes o suficiente para atingir o limite básico e não contarão como tendo a característica” (Battaly, 2022, p. 155).

(Battaly, 2022, p. 156). Em outras palavras, tal agente terá a disposição para pensar de maneira independente em momentos inapropriados (p.e. quando precisa compreender um conteúdo ou uma afirmação feita por outra pessoa), poderá fazê-lo utilizando ferramentas inadequadas (p.e. seu próprio raciocínio ou métodos equivocados) ou ainda sobre objetos para os quais não está adequadamente capacitado para fazê-lo (p.e. assuntos sobre os quais nunca teve contato antes).

Por sua vez, agentes com ausência de interdependência (ATI) constantemente deixarão de pensar com outros quando é apropriado fazê-lo (p.e. quando precisam realizar tarefas em grupo), pensarão com outros de modo inapropriado (p.e. dando credibilidade a falsos especialistas)¹⁸ e a respeito dos objetos errados (p.e. assuntos que não compreendem).

Para que o modelo de Battaly se sustente, é importante que não haja uma identificação necessária entre ETA e ATI. De fato, pode haver situações em que o excesso de autonomia ocorra devido à ausência de interdependência. Mas esse não é o caso *necessariamente*. A identificação de ETA e ATI só ocorre quando as únicas opções possíveis são pensar por si mesmo ou pensar com os outros. Nesses casos, quando um agente deixa de pensar com os outros (ATI), necessariamente pensará por si mesmo (ETA). Contudo, uma análise mais aprofundada do processo de investigação revela que essas não são as únicas possibilidades disponíveis. A própria Battaly nos provê um bom exemplo:

Considere um agente que, sempre que precisa pensar com os outros, não pensa com os outros nem por si mesmo, ele simplesmente desiste. Este agente falha em pensar de forma interdependente nos momentos certos, mas também não pensa de forma independente nos momentos errados. Ele deixa de pensar adequadamente com os outros, mas sem pensar inadequadamente por si mesmo (nesses casos ou, podemos estipular, em quaisquer outros casos). Embora tais agentes sejam deficientes no que diz respeito à interdependência intelectual, estas deficiências não serão correlacionadas com excessos de autonomia intelectual. (Battaly, 2022, p. 153).

No exemplo apresentado por Battaly, o agente pode deixar de pensar com outros por ATI, mas isso não implica que ele possui ETA pois, na ocasião, ele não deixou de pensar com os outros para pensar por si mesmo, ele apenas desistiu da investigação. O exemplo nos mostra então que ATI não implica necessariamente em ETA.

¹⁸ Note que, neste modelo, a ausência de um traço corresponde também ao mau uso da atitude cognitiva referente a este traço. Ou seja, uma pessoa com ausência de interdependência pode tanto não ter a propensão a deferir, quanto ter a propensão a deferir de maneira inadequada. Esta pode ser uma imprecisão no modelo Battaly, na medida em que a atitude de deferir em momentos inapropriados também caracteriza o *excesso* de interdependência. Isso, no entanto, não prejudica o argumento de modo geral, dado que a principal preocupação aqui é diferenciar ATI de ETA.

2.3.2 Ausência de autonomia (ATA) e excesso de interdependência (ETI)

Agentes que possuem ausência de autonomia (ATA), ou o possuem em deficiência, constantemente deixarão de pensar por si mesmos quando seria apropriado fazê-lo:

eles falharão em pensar por si próprios em (alguns dos) momentos certos (por exemplo, quando são confiáveis), ou de (algumas das) formas corretas (por exemplo, usando métodos confiáveis), ou com relação a (alguns dos) objetos certos (por exemplo, perguntas respondíveis e projetos bem formulados). (Battaly, 2022, p. 159).

Assim, por exemplo, um especialista que constantemente questiona seus conhecimentos diante de novatos, não reconhecendo sua própria *expertise*, pode ser um bom exemplo de ATA. Nesse caso, o conhecimento prévio do especialista seria uma fonte confiável, mas ele a descarta em favor de fontes externas que podem não ser confiáveis. Esse agente consistentemente falhará em pensar por si mesmo nos momentos apropriados, como quando sua própria *expertise* é confiável e a de outros não é. Battaly acrescenta ainda que, em vez de simplesmente recusar-se a pensar por si mesmo, ele pode falhar em fazê-lo da maneira correta, por exemplo, não utilizando suas faculdades confiáveis e conhecimentos prévios.¹⁹

De modo análogo, agentes com excesso de TI (ETI) constantemente pensarão com outros quando não for apropriado, o farão de maneira inadequada ou sobre objetos inadequados. Assim como no caso da subseção anterior, ATA e ETI não necessariamente coincidem. Como exemplo, temos o caso do agente que desiste do processo investigativo quando precisa pensar por si mesmo. No caso, o indivíduo possui ATA, mas não possui um ETI, afinal, quando ele deixou de pensar por si mesmo, nem por isso decidiu pensar com outros.

Para além desse exemplo, podemos considerar também casos que envolvam campos do conhecimento nos quais ninguém é confiável. Considere um agente que mantém sua interdependência quando entra em campos do conhecimento com essa característica. Ele defere as suas crenças sobre o fenômeno X a uma série de falsos especialistas. Ao adquirir tais crenças, este indivíduo demonstraria ETI sem, no entanto, demonstrar ATA, pois também não seria adequado que ele formasse crenças sobre X pensando por si próprio. Assim, “tais agentes são inapropriadamente interdependentes de outros, mesmo quando também seria inapropriado para eles pensarem por si

¹⁹ Battaly (2022, p. 159) destaca ainda que o que define a inadequação ou a adequação de pensar por si mesmo não é necessariamente a confiabilidade. Pode ser apropriado para agentes novatos e não confiáveis pensarem por si mesmos, com o fim de desenvolverem seu pensamento crítico ou outras virtudes intelectuais, mesmo que isso não os leve, inicialmente, a terem crenças verdadeiras, como pode ser o caso de um estudante pensando por si mesmo e investigando como realizar uma conta matemática, por exemplo.

próprios. Consequentemente, os excessos de interdependência intelectual nem sempre estarão correlacionados com deficiências de autonomia intelectual” (Battaly, 2022, p. 162).²⁰

Se excesso de autonomia não coincide necessariamente com ausência de interdependência, e se ausência de autonomia não coincide necessariamente com excesso de interdependência, torna-se possível adotar uma abordagem que considere autonomia e interdependência como traços de caráter distintos. Assim, o modelo Battaly abre a possibilidade para que um agente epistêmico possua ambos os traços, apenas um, ou nenhum. Como vimos, um indivíduo pode possuir autonomia intelectual e interdependência intelectual ao mesmo tempo ou pode possuir um em detrimento de outro. Resta-nos, agora, avaliar tal modelo com relação ao modelo Matheson.

3. Como definir a autonomia intelectual?

Ao apresentarmos os modelos Matheson e Battaly como abordagens diferentes para a questão da autonomia intelectual, vimos que Matheson preserva o valor da autonomia intelectual ao inserir, nessa virtude, duas atividades cognitivas características: a de pensar por si mesmo e a de pensar com outros. Nesse caso, a autonomia consiste em ter a disposição para pensar por si mesmo quando apropriado e pensar com outros quando apropriado. Já o modelo Battaly atribui duas virtudes diferentes a cada uma dessas atividades, sendo a autonomia a disposição de pensar por si mesmo quando for adequado, e a dependência, pensar com outros quando for adequado. Buscamos ressaltar que ambos os modelos tem plausibilidade teórica. Na presente seção, avaliaremos a aplicabilidade de ambos, destacando especificamente contextos educacionais, mas não deixando de considerar outros contextos.

Iniciaremos com o seguinte caso: João é um estudante de Ensino Médio que busca aprender mais sobre biologia marinha. Apesar de conhecer um pouco sobre o assunto, ele precisará de algumas fontes secundárias, como livros didáticos, palestras ou aulas para poder sanar suas curiosidades. Certamente, ele precisará confiar em especialistas, pois não terá aparatos técnicos, habilidades cognitivas e repertório teórico para comprovar ou “descobrir”, em primeira mão, os conhecimentos que deseja adquirir. Seguindo a estrutura de Matheson, João seria virtuosamente autônomo ao confiar em especialistas e buscar fontes seguras de conhecimento sobre biologia marinha. No entanto, se ele assim fizesse, poderia demonstrar apenas sua habilidade de *pensar com*

²⁰ Para que este exemplo funcione, é importante que seja considerada a autonomia ou a interdependência do indivíduo ao formar crenças sobre o fenômeno X.

outros apropriadamente, e não necessariamente a habilidade de *pensar por si mesmo*. Nesse caso, se seguíssemos o modelo Matheson, poderíamos ter um diagnóstico impreciso, considerando como autônomo alguém que pode não sê-lo. O modelo Battaly, por outro lado, nos parece mais preciso, pois evidencia que o aluno seria virtuosamente interdependente ao confiar em fontes secundárias.

Esse cenário ilustra como o modelo Matheson, ao incorporar duas atividades cognitivas distintas em uma só virtude (pensar por si mesmo e pensar com outros), pode conduzir educadores e estudantes a uma confusão conceitual. Isso é especialmente relevante no caso da educação para virtudes intelectuais, abordagem na qual tanto estudantes quanto educadores são incentivados a identificar forças e fraquezas em seu caráter intelectual para, assim, buscar intencionalmente desenvolver as virtudes intelectuais necessárias para a investigação de modo geral. Aqui, fazemos uma pequena digressão a respeito da educação para virtudes intelectuais que é relevante para o argumento como um todo: nesta abordagem educacional, a construção do caráter é facilitada na medida que os estudantes compreendem, de maneira apropriada a sua faixa etária, o aparato conceitual das virtudes intelectuais e passam a utilizá-lo para refletir sobre a “maneira como pensam sobre, entendem e vivenciam a si mesmos. Idealmente, os alunos passariam a enxergar seu caráter intelectual como algo que parcialmente define quem eles são – como parte de sua própria *identidade*” (Baehr, 2015, p. 336). A ideia é que, ao reconhecermos nossas próprias excelências e limitações intelectuais, podemos direcionar nossos esforços de forma mais eficaz, buscando aprimorar áreas específicas e gerenciando as oportunidades e desafios que surgem em nosso caminho.²¹ Isso envolve ter um conhecimento mínimo de quais virtudes intelectuais são importantes e aplicar esse conhecimento em uma autoavaliação constante. Nesse sentido, o modelo Battaly nos ajuda de modo prático: mantendo uma definição intuitiva de autonomia intelectual, pode evitar confusões conceituais, especialmente ao adentrar contextos nos quais não há possibilidade de grandes aprofundamentos a respeito da definição de cada virtude.

Outra vantagem do modelo Battaly é que ele abre a possibilidade do agente possuir uma dessas virtudes – a interdependência ou a autonomia – sem possuir outra (Battaly, 2022, p. 154). Mesmo que elas sejam comumente associadas, esse não precisa ser o caso, conforme foi evidenciado nas seções 2.3.1 e 2.3.2, em que apresentamos exemplos no qual o agente epistêmico, ao se deparar com a necessidade de pensar com os outros ou de pensar por si mesmo, simplesmente

²¹ Cf. Baehr, 2021, Capítulo 6, para uma explicação detalhada e orientada a respeito do papel da autoavaliação na educação para o caráter intelectual.

desiste. Embora esses exemplos possam soar como elucubração filosófica, casos assim não são tão incomuns, especialmente em contextos educacionais.

Na educação básica, é comum nos depararmos com alunos que exibem a virtude da interdependência e não a da autonomia – ou vice-versa. Os alunos com ausência de interdependência tendem a evitar atividades em grupo e, quando inevitáveis, têm a propensão de assumir todas as responsabilidades ou se isolar do restante do grupo. Tais alunos, no entanto, não estão necessariamente demonstrando um excesso de autonomia, como poderia parecer no modelo Matheson, mas sim uma ausência de interdependência. De modo semelhante, um aluno excessivamente interdependente desistirá de realizar tarefas ou trabalhos individuais. Segundo o modelo Battaly, ele precisa desenvolver sua autonomia intelectual. Casos assim seriam apenas explicados pelo modelo Matheson de forma imprecisa, sem capturar as nuances da diferença entre pensar por si mesmo, pensar com outros e simplesmente não pensar ou desistir.²²

Por fim, podemos considerar o próprio exemplo de Battaly, que lembra dos contextos nos quais simplesmente parece não haver ou de fato não há agentes confiáveis. Um exemplo pode ser encontrado em tentativas de previsão do futuro ou consultas a cartomantes charlatões. Em tais situações, é inadequado confiar tanto em seu próprio pensamento quanto no pensamento de outros (sendo “outros”, por exemplo, os cartomantes charlatões). Assim, o agente deve fazer um bom julgamento de se abster de confiança inadequada, o que seria alcançado por meio da virtude da interdependência. Este agente deixaria de depender inapropriadamente dos outros. Mas isso não implica que tal agente passou a pensar por si mesmo a respeito do assunto – como seria o caso se ele tivesse tentado prever o próprio futuro. Ou seja, ele deixou de confiar inapropriadamente em outros, mas nem por isso pensou por si mesmo a respeito do tópico em questão.

A partir dos exemplos, ilustramos como o modelo Battaly, assim como outras explicações que trabalham definições mais intuitivas de autonomia intelectual, oferecem uma interpretação mais coerente em situações educacionais. Abordagens similares ao modelo Matheson, por sua vez, que modificam consideravelmente a concepção mais individual da autonomia intelectual, podem trazer imprecisões no âmbito prático de formação de caráter intelectual. A flexibilidade do modelo Battaly em permitir a posse de uma virtude sem a outra é uma vantagem, pois permite explicar fazer

²² Não que a única causa possível de um estudante evitar fazer trabalhos em grupo seja a ausência da virtude da interdependência intelectual: há, evidentemente, diversos fatores que podem estar envolvidos, como dificuldades em socialização, questões relacionais/afetivas etc. No entanto, uma abordagem educacional para virtudes intelectuais deve nos forçar a avaliar esses casos de maneira multidimensional: ou seja, levando em consideração dimensões afetivas, mas também *epistêmicas*, compreendendo a relação entre ambas.

distinções mais precisas a respeito do caráter intelectual, dando ferramentas para que educadores compreendam as atitudes e motivações de seus alunos de forma mais acurada. Assim, este modelo oferece uma estrutura mais aplicável para entender e promover a formação de agentes epistêmicos virtuosos.

4. Considerações finais

Ressaltamos, no início deste trabalho, a forte presença da autonomia intelectual como um ideal presente nos discursos educacionais no Brasil. Também ressaltamos que, intuitivamente, mas também a partir de contribuições acadêmicas, esses discursos relacionam a autonomia a um tipo de pensamento independente e individual. No entanto, tal ideal é questionado perante a constatação, em especial advinda da epistemologia social, de que somos epistemicamente dependentes de outros para adquirir conhecimento sobre o mundo.

Na proposta de Hardwig, abrimos mão de nossa autonomia quando confiamos em especialistas e, nesse sentido, dado que isso nos leva a ter crenças verdadeiras, é racional fazê-lo. Diante disso, colocamos as perguntas: estará o não especialista efetivamente abstando-se de exercer o pensamento independente? Estará, de fato, renunciando à sua autonomia? A partir da análise feita do modelo Battaly, podemos concluir que sim, é possível que ele esteja abrindo mão de sua autonomia. No entanto, é imprescindível destacar que, do ponto de vista da epistemologia das virtudes, isso não seria um problema, pois ele estaria exercendo uma virtude outra: a interdependência. Além disso, essa situação pontual não impedia que o agente exercesse, em outros momentos, sua autonomia.²³

Tal resposta já havia sido, inclusive, sinalizada por Harvey Siegel que, em resposta ao artigo supramencionado de Hardwig, aponta que “Nossos esforços para aprimorar a racionalidade dos estudantes devem ser de duas frentes: em situações de independência epistêmica, incentivá-los a utilizar seu julgamento independente; em situações de dependência epistêmica, incentivá-los a não fazê-lo” (Siegel, 1988, p. 5). Embora o modelo Battaly não seja análogo ao de Siegel, ambos

²³ Nesse sentido especificamente, concordamos com o ponto de vista do McKenna (2023), que argumenta que não devemos sempre tentar ser autônomos, e que a autonomia pode ser, em diversos casos, prejudicial (p. 88). No entanto, a visão do McKenna sobre a autonomia parece ser mais pessimista quando comparada às propostas de Battaly e à nossa. Uma análise mais detalhada da proposta de McKenna foge ao escopo deste trabalho.

argumentam que um objetivo epistêmico importante da educação é dar instrumentos (ou ainda, promover situações) para que haja tanto interdependência quanto autonomia.²⁴

Concluimos que educar para a autonomia intelectual se torna um objetivo educacional danoso apenas quando é adotado de forma exclusiva ou exacerbada. Ao não proporcionarmos uma formação mais abrangente do caráter intelectual, corremos o risco de educar indivíduos tendenciosos ao individualismo, propensos a teorias conspiratórias, ou com outros comportamentos relacionados ao excesso de autonomia. O modelo Battaly destaca a necessidade desse equilíbrio. Por outro lado, embora o modelo de Matheson também busque o equilíbrio, ele não permite uma orientação efetiva sobre quais práticas educacionais contribuiriam para o desenvolvimento da autonomia ou da interdependência, uma vez que ambas são consideradas facetas de uma mesma virtude. Assim, a estrutura proposta por Battaly demonstra ser mais apropriada no contexto da epistemologia social, ao preservar o valor da autonomia como virtude e, ao mesmo tempo, reconhecer a importância da interdependência intelectual. Essa abordagem implica que os *insights* da epistemologia social não comprometem a virtude da autonomia, mas sim agregam valor à virtude da interdependência intelectual.

Referências bibliográficas

- BAEHR, Jason. **The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues & Virtue Epistemology**. Nova York: Oxford University Press, 2011.
- BATTALY, Heather. Intellectual Autonomy and Intellectual Interdependence. In.: MATHESON, J.; LOUGHEED, K. (Eds.). **Epistemic autonomy**. Nova York, Londres: Routledge, Taylor & Francis Group, 2022, p. 153-172.
- BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.
- BUGS, Jonathan Dalla Vechia; TOMAZETTI, Elisete Medianeira. Da obliteração aos vestígios de vida: uma análise das possibilidades para o ensino de filosofia nas áreas das ciências humanas e sociais aplicadas da BNCC/EM (2018). **Kalagatos - Revista de Filosofia**, v. 18, n. 2, p. 173-202, 2021.
- COADY, Cecil Anthony John. Testimony and intellectual autonomy. **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 33, n.2, p. 355-372, 2002.

²⁴ Siegel (1988) aponta que “o próprio reconhecimento por parte de um estudante de que ele está numa situação de dependência epistêmica e, portanto, deveria renunciar racionalmente à sua autonomia intelectual e julgamento independente, exige que ele se conceba como estando em uma situação de independência epistêmica e, assim, utilize sua autonomia e julgamento independente” (p. 5). De modo que, poderíamos argumentar que, para Siegel, a autonomia intelectual desempenha um papel semelhante ao da virtude do bom julgamento. No entanto, essa conclusão exigiria uma análise mais detalhada da complexa relação entre o pensamento crítico e a estrutura do caráter intelectual.

- ELGIN, Catherine. Epistemic agency. **Theory and Research in Education**, v. 22, n. 2, p. 135-152, 2013.
- GRASSWICK, Heidi. Epistemic autonomy in a social world of knowing. In: BATTALY, H. (Ed.), **The Routledge Handbook of Virtue Epistemology**. Nova York: Routledge, 2019, p. 330-339.
- HARDWIG, John. Epistemic dependence. **The Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 335-349, jul. 1985.
- KAMII, Constance. Autonomy: The Aim of Education Envisioned by Piaget. **The Phi Delta Kappan**, v. 65, n. 6, p. 410-415, 1984.
- KAMII, Constance; HOUSMAN, Leslie. **Young Children Reinvent Arithmetic: Implications of Piaget's Theory**. Nova York. NY: Teachers College Press, 2000.
- KING, Nathan L. **The Excellent Mind: intellectual virtues for everyday life**. Nova York: Oxford University Press, 2021.
- LACKEY, Jennifer. Preemption and the Problem of the Predatory Expert. **Philosophical Topics**, v. 49, n. 2, p. 133-150, outono 2021.
- LINDBERG, Christian. O ensino de Filosofia e a reforma educacional: o que fazer? **Coluna ANPOF**, 05 abr. 2019. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/o-ensino-de-filosofia-e-a-reforma-educacional-o-que-fazer>. Acesso em: 04 set. 2023.
- MATHESON, Jonathan. The virtue of Epistemic Autonomy. In: MATHESON, J.; LOUGHEED, K. (Eds.). **Epistemic Autonomy**. Nova York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2022, p. 173-194.
- MCKENNA, Robin. **Non-Ideal Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- ORTIZ, Claudia María Álvarez. **Does Philosophy Improve Critical Thinking Skills?** University of Melbourne, Department of Philosophy: Melbourne, 2007.
- PIAGET, Jean. **The Moral Judgment of the Child**. Nova York: The Free Press, [1932] 1965.
- ROBERTS, Robert Campbell; WOOD, W. Jay. **Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology**. Nova York: Oxford University Press Inc., 2007.
- SIEGEL, Harvey. Rationality and epistemic dependence. **Educational Philosophy and Theory**, v. 20, n. 1, p. 1-6, 1988.
- SOARES, Helton Lima; BRÍCIO, Vilma Nonato de. O ensino de filosofia sob o controle da concepção de competências na BNCC. **REFilo**, v. 8, p. 1-19, 2022.
- VELASCO, Patrícia Del Nero. Argumentação, Pensamento Crítico e Ensino de Filosofia: (im)precisões conceituais. In: CARVALHO, M.; ALMEIDA JR., B.; GONTIJO, P. **Filosofia e Ensinar Filosofia**. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, 2015, p. 227-239.

NATUREZA DA ESPECIALIZAÇÃO E DEPENDÊNCIA EPISTÊMICA NO ENSINO DE HISTÓRIA: UM CASO DE EPISTEMOLOGIA SOCIAL APLICADA¹

NATURE OF EXPERTISE AND EPISTEMIC DEPENDENCE IN HISTORY TEACHING: A CASE OF APPLIED SOCIAL EPISTEMOLOGY

Muriel Custodio dos Passos²

Resumo: Em um diálogo entre teoria da história, ensino de história, história pública e epistemologia da especialização (expertise), este trabalho pretende definir a natureza da especialização e enfrentar o problema da dependência epistêmica no caso do ensino de história. Tomando o ensino de história na educação básica como um lugar estratégico para a experiência da história pública no Brasil, reflete-se sobre a relação que o historiador estabelece com o público em seus aspectos éticos e políticos. Destaca-se a necessidade de um conjunto de três saberes: os saberes a ensinar (conteúdos históricos), os saberes para ensinar (habilidades didáticas) e os saberes do aprender, sendo este último relativo ao próprio público. Entende-se, então, a natureza dessa especialização em termos relacionais e disposicionais. Quanto à questão da dependência epistêmica, defende-se que especialistas no ensino de história sejam capazes de ajudar discentes a ampliarem sua autonomia intelectual e epistêmica, o que inclui o reconhecimento de suas próprias limitações e o valor das diversas especialidades historiográficas. Trata-se, portanto, de um trabalho de epistemologia social aplicada ao ensino de história.

Palavras-chave: natureza da especialização, dependência epistêmica, ensino de história, conhecimento histórico, epistemologia social aplicada

Abstract: *In dialogue with theory of history, history teaching, public history and epistemology of expertise, this work aims to define the nature of expertise and address the problem of epistemic dependence in the case of history teaching. Taking history teaching in basic education as a strategic site for the experience of public history in Brazil, it reflects on the relationship that historians establish with the public in its ethical and political aspects. It emphasizes the need for a set of three types of knowledge: the knowledge to be taught (historical content), the knowledge for teaching (teaching skills), and the knowledge of learning, the latter being relative to the public itself. The paper defines the nature of this expertise in relational and dispositional terms. Regarding the question of epistemic dependence, it argues that experts in history teaching should be able to help students in expanding their intellectual and epistemic autonomy, which includes recognizing their*

¹ Este artigo é resultado da disciplina de Teoria do Conhecimento IV, ministrada no segundo semestre de 2023 pelos Profs. Drs. Felipe de Matos Müller e José Leonardo Annunziato Ruivo no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL-UFSC).

² Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGH-UDESC). Bolsista CAPES. Professor de História na Rede Municipal de Educação de Florianópolis. E-mail: muriel.tempodeagora@gmail.com.

own limitations and the value of the various historiographical expertises. Therefore, this is a work of applied social epistemology to history teaching.

Keywords: *nature of expertise, epistemic dependence, history teaching, historical knowledge, applied social epistemology*

Introdução

Este trabalho objetiva definir a natureza da especialização (expertise) e enfrentar o problema da dependência epistêmica no caso do ensino de história. Para tal, recorre-se a um diálogo entre teoria da história, ensino de história, história pública e epistemologia da especialização. Definir a natureza da especialização no ensino de história como campo de pesquisa acadêmica (com o qual se dialoga) não é parte dos objetivos deste trabalho.

Inicialmente, é fundamental reconhecer o desafio epistemológico enfrentado: a definição de especialidade baseia-se em concepções de verdade, evidência e justificação advindas da filosofia analítica, que podem divergir das perspectivas historicistas e relativistas predominantes na teoria e no ensino de história. Enquanto a filosofia analítica formula proposições de forma lógica e formalizada, as abordagens historicistas enfatizam a historicidade e a relatividade do conhecimento. Este artigo integra essas diferentes concepções epistemológicas, propondo uma possível definição de especialização em ensino de história.

Num primeiro momento, aborda-se a relação entre ética e política na relação de profissionais da história com o público na cena contemporânea, com destaque para o ensino de história. Em seguida, apresenta-se uma visão panorâmica de possíveis definições da natureza da especialização e da questão da dependência epistêmica.³ Ao final, busca-se articular as reflexões desenvolvidas ao longo do texto em busca de definir a natureza da especialização no ensino de história e de colocar o problema da dependência epistêmica nesse contexto. Trata-se, portanto, de um caso de epistemologia social aplicada (Goldman; O'Connor, 2021, seq. 3.6, §1) ao ensino de história.

A história e seu ensino: historiadores e sua relação com o público

Embora muitos historiadores limitem sua abordagem a eventos (ou acontecimentos), conjunturas, estruturas e processos sociais passados em si, a História é uma disciplina (acadêmica e escolar) cuja preocupação de fundo é a questão da temporalidade: a forma como as pessoas se relacionam com a dimensão temporal da experiência, articulando passado, presente e futuro.⁴ Dessa forma, o saber histórico precisa ser entendido nas formas expressivas que assume para cumprir sua

³ Trata-se de dois dos três principais problemas da epistemologia da expertise, sendo o outro a identificação de especialistas.

⁴ Evidentemente, há trabalhos que, para além de aplicar na pesquisa categorias de análise formuladas por teóricos, utilizam a investigação empírica como base para a elaboração teórica sobre a temporalidade. Dois exemplos são os trabalhos de Dipesh Chakrabarty (2000) sobre os passados subalternos e de Berber Bevernage (2011) sobre o passado irrevogável.

função de orientação temporal e constituição narrativa de sentido na vida prática dos sujeitos (Rüsen, 2007). No contexto escolar, essa disciplina é fundamental no processo de formação das novas gerações e de sua inserção no mundo público (Caimi, 2015, p. 105; Penna; Silva, 2016, p. 196, 199-200, 202, 205).

Nas reflexões de Rüsen (2007, p. 106), o aprendizado histórico é entendido como um processo relacional entre um sujeito e um dado objetivo da mudança temporal em que se observa um movimento duplo. De um lado, o sujeito se apropria de um conteúdo da experiência temporal, integrando-o à sua subjetividade. De outro, há um confronto do próprio sujeito com essa experiência que se objetiva nele mesmo (Rüsen, 2007, p. 106). Nesse processo, a consciência histórica amplia a experiência do sujeito em relação ao passado humano, aumenta sua competência para interpretá-la historicamente e reforça sua capacidade de mobilizar essas interpretações na sua vida prática (Rüsen, 2007, p. 110).

Em suas atividades, a consciência histórica produz representações temporais que encadeiam conteúdos factuais do passado e experiências de ação humana acumuladas historicamente com intenções e projeções de futuros utópicos. Essa experiência temporal, distinta da cronologia, pode ser entendida como um *kairós*: um tempo oportuno, repleto de possibilidades para agir e satisfazer esperanças que foram elaboradas no passado (Rüsen, 2007, p. 136-137, 139, 141, 148-149).⁵ Sendo assim, a discussão sobre os processos políticos, econômicos, sociais e culturais vividos no tempo presente é parte integrante e imprescindível do ofício docente e historiador (Penna; Silva, 2016, p. 204-205).

Considera-se ainda que a atuação dos professores na educação básica, principalmente nas escolas públicas, tem uma inserção profunda no mundo público na medida em que alcança uma grande parcela da população, preocupando-se com a mobilização do saber histórico para interpretar e transformar a realidade. A escola pública, sendo esse espaço de formação da maior parte da população, é portanto um lugar social estratégico para o debate histórico, público e cidadão (Penna; Silva, 2016, p. 199, 205). Nesse sentido, a relação entre profissionais da história e seus públicos (leigos) é perpassada por uma dimensão ética que vai além da matriz epistemológica da produção historiográfica disciplinada, assumindo um caráter político (Nicolazzi, 2018, p. 28). A ética profissional é entendida aqui de forma processual, como um exercício constante de construção da própria subjetividade por historiadores e docentes de história (Nicolazzi, 2018, p. 20).

⁵ Ramalho (2021a; 2021b; 2022) apontou a contiguidade entre o gênero textual *manifesto*, o conceito de *crise* e a historicidade kairológica. Essa experiência temporal (*kairós*) teria como singularidade a exigência de disposições afetivas para lidar com um senso de urgência, emergência, iminência da mudança, descontinuidade, incerteza quanto ao futuro e convocação à decisão.

Historicamente, observa-se uma mudança significativa na realidade universitária brasileira a partir de uma série de medidas que buscaram democratizar o acesso a esse espaço social. Além disso, o ensino de história na contemporaneidade “interpela as instituições de formação docente” (Caimi, 2015, p. 111).⁶ Isso colocou outras demandas e expectativas sobre a história e seus profissionais, integrando a reflexão sobre a relação com o público à ética do fazer historiográfico de forma a valorizar o dissenso como procedimento constituinte do debate público (Nicolazzi, 2018, p. 20). Seria impossível, então, descrever a complexidade da realidade histórica em um único processo, narrativa ou movimento. Ao abrir mão da linearidade de uma história única, a abordagem de temas e problemas traria a potencialidade de reformulação entre os tempos passados, presentes e futuros. Nesse sentido, o estudo de unidades temáticas poderia ser feito com recurso a diversos recortes espaço-temporais e perspectivas de interpretação. A democracia figuraria, assim, como regime político e social de reconhecimento de direitos cidadãos e de resolução pacífica de conflitos, em que diversos sujeitos históricos teriam voz. Isso desafiaria modelos ideológicos de homogeneização e exclusão social (Fonseca, 2008, p. 95).

Nesse cenário, o ensino de história contribuiria para o desenvolvimento cognitivo por meio do estudo disciplinado, com a introdução dos estudantes às competências específicas do campo profissional da história. Também possibilitaria enriquecer outras disciplinas curriculares, dotando-as de um sentido histórico (Caimi, 2015, p. 109). Entretanto, sua principal potencialidade seria o preparo para a vida adulta com o desenvolvimento da capacidade de interpretar os problemas sociais contemporâneos a partir de métodos da disciplina histórica, especialmente a crítica documental às fontes de informação. Essas operações tornariam o presente inteligível, propiciando o senso de alteridade e a construção de uma consciência cidadã (Caimi, 2015, p. 107-108, 121). A função atual da história ajudaria, assim, a legitimar seu ensino, já que a instituição das disciplinas escolares possui um caráter histórico, articulando-se aos contextos políticos, sociais e culturais de uma dada época (Caimi, 2015, p. 121; Penna; Silva, 2016, p. 197).

De grande contribuição para esse debate, Caimi (2015) busca responder, a partir de um estudo bibliográfico que dialoga com a história, o ensino de história e a educação, à pergunta que intitula seu artigo: “O que precisa saber um professor de História?”. Dessa forma, ela sintetiza o questionamento sobre “quais conhecimentos e capacidades um professor de história precisa manejar para dar conta das exigências que emergem dos atuais contextos social e escolar” (Caimi, 2015, p.

⁶ Um exemplo disso é a Lei nº 11.645, de 10 março de 2008, que exigiu o ensino de história e cultura indígena e afro-brasileira no Ensino Fundamental e Médio. Ela foi antecedida pela Lei nº 10.369 de 9 de janeiro de 2003, a qual estabeleceu a obrigatoriedade da inclusão da história e cultura Afro-Brasileira no currículo do ensino nacional. Como consequência, houve a criação de disciplinas obrigatórias de história indígena e história da África nos currículos de diversas licenciaturas em história no país.

105). Seu objetivo mais amplo, com essa indagação, é problematizar parte das principais demandas que se colocam diante do professor de história na cena escolar contemporânea, marcada por práticas sociais e culturais diversas, plurais e complexas (Caimi, 2015, p. 105-106).

A resposta à pergunta-título do artigo depende de muitas variáveis, como as demandas sociais que incidem sobre a história, as políticas educacionais, o contexto escolar específico, as singularidades cognitivas e culturais discentes (Caimi, 2015, p. 106). Desse modo, fica evidente a complexa rede de interveniências e a diversidade de atores sociais envolvidos nos processos de seleção do que deve ser ensinado: gestores educacionais, o mercado editorial, professores, familiares, os próprios estudantes, entre outros (Caimi, 2015, p. 116, 121). A complexidade desses processos coloca diversos desafios aos sujeitos neles envolvidos, como a distância entre culturas juvenis e culturas escolares, bem como a consequente carência de sentido e a aparente obsolescência dos conteúdos e atividades prescritos pelo currículo formal. Além das crescentes exigências em relação aos professores (Caimi, 2015, p. 106, 109), o cenário atual é marcado por uma perseguição a professores que se distanciam do conteúdo prescrito para abordar os problemas sociais contemporâneos. Os profissionais que realizam essa prática passam, então, a serem considerados doutrinadores (Penna; Silva, 2016, p. 195).

Problematizando esse impasse, Penna e Silva (2016) buscam defender a atuação de historiadores em diversos lugares sociais desde que haja adequação da linguagem à situação. Para Nicolazzi (2018, p. 21), as discussões historiográficas devem se atentar à audiência, especialmente nesse cenário em que algumas narrativas disputam de forma nitidamente desonesta um lugar no jogo de enunciação sobre a relação entre passado e presente. Caimi (2015, p. 105) formula o seguinte: “Para ensinar História a João é preciso entender de ensinar, de História e de João”. Elaborada como resposta sintética para a pergunta-título do artigo, essa sentença condensa os “três principais conjuntos de saberes a serem mobilizados” no ensino de história (Caimi, 2015, p. 111).

Primeiramente, haveria os saberes a ensinar, aqueles relacionados à própria história, à historiografia e à epistemologia da história (Caimi, 2015, p. 105). “O conhecimento histórico é o insumo que possibilita ao professor selecionar conceitos e informação histórica com critérios cientificamente fundamentados” (Caimi, 2015, p. 114). É importante, no entanto, atentar-se à historicidade dos saberes a ensinar, ou seja, “reconhecer que a História conhecimento é um discurso sobre o passado e, como tal, contém questões e representações do contexto em que esse discurso foi formulado” (Caimi, 2015, p. 114). As questões, aqui, referem-se aos problemas de pesquisa que historiadoras e historiadores estabelecem em seus projetos, os quais estão muitas vezes relacionados a demandas sociais do tempo presente e alheios aos períodos estudados. Articuladas a essas

questões, estão as representações do passado que circulam na cultura histórica do tempo presente. Nesse sentido, cabe lembrar a distinção de Koselleck (2006, p. 305-306) entre conceitos e categorias: enquanto os primeiros constituem a linguagem presentes nas fontes analisadas, as últimas são termos elaborados posteriormente por historiadores como instrumentos analíticos para o trabalho com as fontes.

Em segundo lugar, há os saberes para ensinar, os quais se referem à docência, ao currículo, à didática e à cultura escolar (Caimi, 2015, p. 105). Nesse contexto, Caimi (2015, p. 115) define o ensino

[...] como a apropriação, pelo professor, de conhecimentos pedagógicos que lhe permita mobilizar estratégias e recursos que transformem os conhecimentos científicos em “saberes escolares ensináveis”, em conhecimentos válidos socialmente, pertinentes às características e finalidades da escola nas sociedades contemporâneas e que produzam sentido àqueles/naqueles que são os aprendentes.

Com isso, ela aponta a centralidade do papel docente na mediação entre saberes científicos e saberes cotidianos de forma a oportunizar aprendizagens significativas a partir da produção, em diálogo com estudantes, de saberes escolares. Desse ponto de vista, a didática da história seria um espaço para sintetizar e integrar a formação disciplinar historiográfica e a formação pedagógica (Caimi, 2015, p. 116).

Por fim, há os saberes do aprender, aqueles relativos aos estudantes, seus mecanismos cognitivos e a formação do pensamento histórico (Caimi, 2015, p. 105, 112). Para estimular intelectualmente os estudantes seria necessário “problematizar em que consiste a tarefa de aprender, do ponto de vista do aluno, compreendendo a estrutura da cognição e os recursos cognitivos mobilizados nas diversas situações de aprendizagem” (Caimi, 2015, p. 118).

Haveria, contudo, um obstáculo epistemológico a essa postura que articula três conjuntos de saberes. Trata-se da oposição entre conteúdo (nesse caso, histórico) e forma expressiva ou didática (Caimi, 2015, p. 121). Caberia, então, defender o lugar central que o professor ocupa e seu papel decisivo como agente na mediação entre saberes científicos (de especialistas em história) e saberes cotidianos (dos leigos), auxiliando na construção de saberes escolares em uma atividade criativa que se desenvolve em diálogo com a pesquisa histórica (Caimi, 2015, p. 105, 111). Nesse sentido, o ensino de história seria a especialidade necessária para realizar essa mediação entre sujeitos e saberes. Para uma compreensão mais profunda do que constitui essa especialização, examina-se algumas possíveis definições de sua natureza e do problema da dependência epistêmica como colocados pela epistemologia da expertise.

Possíveis definições da natureza da especialização e o problema da dependência epistêmica

É possível definir a especialização de diversas maneiras, das mais amplas às mais restritas. Em uma definição comparativa ou relativa (não-absoluta),⁷ especialista seria “alguém que, em um domínio específico, possui uma quantidade maior de informação (acurada) do que a maioria das outras pessoas. Um leigo, por contraste, é alguém que tem muito pouca informação no domínio específico, e que não considera ter essa informação”⁸ (Goldman; O’Connor, 2021, seq. 3.6, §2, tradução nossa). Essa definição ampla se encontra em um artigo de apresentação geral da epistemologia social, campo em que se insere a epistemologia do testemunho e, mais especificamente, a epistemologia da expertise (especialização).

Em sua busca por definir a transgressão epistêmica (*epistemic trespassing*), Ballantyne (2019) definiu a especialização de forma articulada a um campo (*field*).⁹ Os campos poderiam “ser fixados por um conjunto extremamente estreito de questões”¹⁰ (Ballantyne, 2019, p. 371, tradução nossa), embora isso não signifique que haja sempre limites precisos entre eles, nem que sejam coextensivos (*coextensive*) aos limites (*boundaries*) comuns das disciplinas científicas ou acadêmicas (Ballantyne, 2019, p. 370-371). Nesse sentido, Rocha e Müller (2017, p. 87) destacaram que “especialização é algo relativo a um domínio específico. Não há um ‘especialista’ em sentido global ou abrangente, mas em um domínio D específico [...]. Especialistas em determinados domínios encontram-se na condição de leigos em muitas outras áreas do saber”.

“Há, evidentemente, graus tanto de expertise e inexperiência. Alguns leigos podem não ser muito menos informados do que alguns experts”¹¹ reconheceu Goldman (2001, p. 89, tradução nossa) ao refletir sobre o problema do novato diante de dois especialistas. Delimitar “margens precisas ou limites absolutos [,,] para alguém se qualificar (categoricamente) como um(a) expert”¹² seria inadequado na medida em que o próprio termo seria vago (*vague*) e fluido (*fluid*) (Goldman, 2001, p. 92, tradução nossa). Rocha e Müller (2017, p. 81), por exemplo, com base em outros autores, apresentam uma variedade de distinções. Haveria então:

⁷ Nesse caso, não são pré-estabelecidos critérios (absolutos) para definir a especialidade. A natureza da especialidade é definida, então, com base na comparação entre o nível de conhecimento dos sujeitos.

⁸ No original: “[...] someone who in a specified domain possesses a greater quantity of (accurate) information than most other people do. A layperson, by contrast, is someone who has very little information in the specified domain, and who doesn't take him/herself to have such information”.

⁹ Apesar de Goldman, O’Connor e Ballantyne não apresentarem definições precisas desses termos, eles são utilizados de forma semelhante ao longo de cada um dos referidos textos, apresentando significados próximos, se não o mesmo.

¹⁰ No original: “[...] can be fixed by an extremely narrow set of questions”.

¹¹ No original: “There are, of course, degrees of both expertise and novicehood. Some novices might not be so much less knowledgeable than some experts”.

¹² No original: “[...] precise margins or absolute thresholds [...] for someone to qualify (categorically) as an expert”.

(1) o ingênuo (*naive*), que é totalmente ignorante em relação ao domínio; (2) o novato (*novice*), que teve uma exposição mínima ao domínio; (3) o iniciado (*initiate*), que passou pela cerimônia de iniciação e já começou a instrução introdutória; (4) o aprendiz (*apprentice*), que está vivendo imerso no domínio e ajudando alguém em um nível mais elevado; (5) o trabalhador (*journeyman*), que é experiente e confiável, e pode realizar uma jornada de trabalho sem supervisão; (6) o especialista (*expert*), que tem competências e conhecimentos especiais, cujos juízos são extraordinariamente acurados e confiáveis; e (7) o professor (*master*), que é um especialista qualificado para ensinar os que estão em um nível inferior.

Embora Goldman (2001, p. 92) tivesse reconhecido a adequação de manter certa imprecisão na definição de especialista, mais recentemente ele optou por uma distinção categórica entre expert e não-expert por conveniência (Goldman, 2016, p. 6).

“Pelo menos dois tipos de condições poderiam ser centrais para a expertise. Um tipo de condição diz respeito ao conhecimento ou informação da pessoa, e o outro à sua habilidade ou performance”,¹³ segundo Goldman (2016, p. 3, tradução nossa). Haveria “elementos de habilidade ou competência em assuntos intelectuais também, então o limite entre especialização performativa e especialização cognitiva não é exato”¹⁴ (Goldman, 2001, p. 91, tradução nossa).

Apesar disso, ele utilizou essa diferenciação, argumentando que a primeira seria o tipo de preocupação mais própria da epistemologia (Goldman, 2001, p. 91). Enquanto a primeira estaria ligada a um conhecimento factual ou proposicional (*knowing-that*), a segunda estaria vinculada a um saber competencial (*knowing-how*) (Rocha; Müller, 2017, p. 86). De forma semelhante, a preocupação de Ballantyne (2019, p. 371, tradução nossa) se limitou à especialização cognitiva (*epistemic or intellectual expertise*), a qual estaria associada à “habilidade de adquirir crenças racionais, crenças verdadeiras ou conhecimento”.¹⁵ É notável que, apesar de Goldman (2001) ser uma das referências utilizadas por Ballantyne (2019) na formulação dessa definição, sua postura não é estritamente veritista como a do primeiro.

Dando sequência ao argumento, Goldman (2001, p. 91) se contrapõe à perspectiva segundo a qual a especialização seria um fenômeno estritamente reputacional. Isso significa que, em sua concepção, um especialista (*expert*) não seria simplesmente “alguém amplamente reconhecido como um expert (no sentido objetivo), seja ele um ou não”¹⁶ (Goldman, 2001, p. 91, tradução nossa). No sentido objetivo, ele definiu a natureza da especialização cognitiva ou intelectual em termos veritísticos (*veritistic, truth-linked*). Nessa definição, “especialistas em um dado domínio (E-domain) têm mais crenças (ou altos graus de crença) em proposições verdadeiras e/ou menos

¹³ No original: “At least two types of conditions might be central to expertise. One type of condition would pertain to the person’s knowledge or information, and the other to his/her skill or performance ability”.

¹⁴ No original: “[...] elements of skill or know-how in intellectual matters too, so the boundary between skill expertise and cognitive expertise is not a sharp one”. Utiliza-se aqui a tradução feita por Rocha e Müller (2017, p. 86).

¹⁵ No original: “tied to the ability to acquire rational beliefs, true beliefs, or knowledge” (Ballantyne, 2019, p. 371).

¹⁶ No original: “[...] someone widely believed to be an expert (in the objective sense), whether or not he really is one”.

crenças em proposições falsas naquele domínio do que a maioria das pessoas (ou melhor: do que a vasta maioria das pessoas)”¹⁷ (Goldman, 2001, p. 91, tradução nossa). De forma semelhante, Goldman (2016, p. 4, tradução nossa) apresentou uma definição veritista [TL1] com as seguintes palavras: “S é um(a) especialista sobre o domínio D se e somente se S tem mais crenças verdadeiras e menos crenças falsas em proposições pertencentes a D do que a maioria das pessoas”.¹⁸ Nesses termos, trata-se de uma definição comparativa entre a quantidade ou grau de crenças verdadeiras e falsas, bem como entre especialistas e um grupo social em geral.

Seu argumento, contudo, não para por aí. Goldman (2001, p. 91; 2016, p. 5) defende, em seguida, que seria necessário alcançar um limite (*threshold*) não-comparativo, embora vago, de realização (*attainment*) veritista. Ou seja, seria preciso combinar padrões comparativos e absolutos (Goldman, 2016, p. 6). Isso seria necessário, pois não se poderia considerar especialista alguém que se excetua por não compartilhar das falsas crenças amplamente aceitas em um dado grupo social (Goldman, 2001, p. 91). Nesse sentido, Goldman (2016, p. 4) dá como exemplo alguém especialista em astronomia que recém descobriu um planeta que ninguém mais conhece, tendo ainda poucas informações sobre ele, embora todas verdadeiras. “Para qualificar-se como um expert cognitivo, uma pessoa deve possuir um corpo substancial de verdades no domínio alvo”,¹⁹ defende então Goldman (2001, p. 91, tradução nossa). De forma semelhante, ele apresenta uma segunda definição veritista da especialidade [TL2]:

S é um(a) expert sobre o domínio D se e somente se (A) S tem mais crenças verdadeiras (ou altas credenciais) em proposições concernentes a D do que a maioria das pessoas, e menos crenças falsas; e (B) o número absoluto de crenças verdadeiras que S tem sobre proposições em D é muito substancial.²⁰ (Goldman, 2016, p. 5, tradução nossa).

Embora termine por assumir uma posição veritista, Goldman (2016, p. 5-6) também apresenta definições evidenciais (*evidential*) da natureza da especialidade, as quais se dariam em termos de evidência (*evidence*) ou justificação (*justification*). A primeira [E1] é colocada nos seguintes termos: “S é um(a) expert com respeito ao domínio D se e somente se S possui substancialmente mais evidência, e/ou melhor, relativa a proposições em D do que a maioria das

¹⁷ No original: “[...] experts in a given domain (the E-domain) have more beliefs (or high degrees of belief) in true propositions and/or fewer beliefs in false propositions within that domain than most people do (or better: than the vast majority of people do)”.

¹⁸ No original: “S is an expert about domain D if and only if S has more true beliefs and fewer false beliefs in propositions pertaining to D than do most people”.

¹⁹ No original: “To qualify as a cognitive expert, a person must possess a substantial body of truths in the target domain”.

²⁰ No original: “S is an expert about domain D if and only if (A) S has more true beliefs (or high credences) in propositions concerning D than most people do, and fewer false beliefs; and (B) the absolute number of true beliefs S has about propositions in D is very substantial”.

pessoas na classe relevante de comparação”²¹ (Goldman, 2016, p. 5, tradução nossa). A segunda [E2], por sua vez, é mais extensa e estrita:

S é um(a) expert a respeito do domínio D se e somente se

(A) S possui mais e/ou melhor evidência

(B) S alinha regularmente seus graus de crença sobre essas proposições de acordo com sua evidência total.²² (Goldman, 2016, p. 5, tradução nossa).

Apesar da aparente vantagem de não fazer referência a termos como verdade ou falsidade, o recurso à evidência ou justificção na definição de especialização poderia dificultar a objetividade ao dar abertura para posturas epistemológicas relativistas (Goldman, 2016, P. 5-6; Rocha; Müller, 2017, p. 88). Nesse sentido, Goldman (2016, p. 8) menciona o questionamento da neutralidade política do saber empreendido por Michel Foucault, Jürgen Habermas e outros pensadores, o que ocasionaria o descrédito da especialização.

Além da posse de informações acuradas, a especialidade envolveria uma capacidade de produzir novos conhecimentos de forma a fazer o domínio avançar. Para Goldman (2001, p. 91, tradução nossa), a especialidade “inclui uma capacidade ou disposição para empregar ou explorar esse fundo de informações para formar crenças em respostas verdadeiras para novas questões que possam ser colocadas no domínio”.²³ Nesse caso, especialistas seriam “pessoas que têm (ou afirmam ter) uma quantidade ou nível superior de conhecimento em algum domínio e uma habilidade de gerar conhecimento novo em resposta a questões nesse domínio”²⁴ (Goldman, 2001, p. 91, tradução nossa).

Por conseguinte, a especialidade também seria constituída por um conjunto de habilidades (*skills*), técnicas (*techniques*) ou competências (*know-how*) cognitivas que possibilitariam a emergência desses novos conhecimentos. Assim, especialistas seriam capazes de “ir ao setor correto do banco de informações e executar as operações apropriadas sobre essa informação; ou empregar algum aparato ou banco de dados externo para descobrir material relevante”²⁵ (Goldman, 2001, p.

²¹ No original: “S is an expert with respect to domain D if and only if S possesses substantially more and/or better evidence concerning propositions in D than most people in the relevant comparison class”.

²² No original: “[E2] S is an expert with respect to domain D if and only if
(A) S possesses more and/or better evidence pertaining to propositions in D than most people in the relevant comparison class; and
(B) S regularly aligns her degrees of belief in such propositions in accord with her total evidence”.

²³ No original: “[...] includes a capacity or disposition to deploy or exploit this fund of information to form beliefs in true answers to new questions that may be posed in the domain”.

²⁴ No original: “[...] people who have (or claim to have) a superior quantity or level of knowledge in some domain and an ability to generate new knowledge in answer to questions within the domain”.

²⁵ No original: “[...] to go to the right sectors of his information-bank and perform appropriate operations on this information; or to deploy some external apparatus or data-banks to disclose relevant material”.

91-92, tradução nossa). Segundo Goldman (2001, p. 92), a natureza da especialização envolveria portanto um elemento de propensão. Isso significa introduzir termos diacrônicos nessa definição.

Articulando, por sua vez, diversos aspectos abordados até aqui em sua definição de especialização, Ballantyne (2019, p. 371, tradução nossa) considera que uma pessoa só poderia ser considerada especialista “se possuíse [...] evidência relevante e suficiente para responder confiável ou responsabilmente às questões de seu campo; e [...] habilidades relevantes e suficientes para avaliar e interpretar bem a evidência do campo”.²⁶ Ao contrário de leigos, que poderiam confiar no testemunho de especialistas, estes só poderiam responder às questões de seu campo confiável e responsabilmente com base em sua evidência e suas habilidades. Dessa forma, especialistas ocupariam um lugar privilegiado na investigação de questões pertinentes a seus campos, sendo capazes de reconhecer o que é conhecido ou não (Ballantyne, 2019, p. 371).

Isso não significa que não haja diferenças entre especialistas. Enquanto alguns podem compreender a evidência de forma mais profunda, outros podem ter habilidades mais adequadas para avaliá-la. Assim, desde que algum limite seja respeitado no que se refere à evidência e às habilidades, é possível que especialistas tenham divergências quanto às suas conclusões. Nesse sentido, a especialização seria uma competência intelectual falível (*consistent with fallibility*), de modo que podem existir especialistas sobre campos “em que a evidência relevante é incompleta ou enganosa, ou em que as ferramentas para avaliá-la não são confiáveis”²⁷ (Ballantyne, 2019, p. 371, tradução nossa). Nesse cenário, encontrar respostas verdadeiras seria um desafio até para especialistas impecáveis (*flawless*) (Ballantyne, 2019, p. 371).

Por fim, a natureza da especialização poderia ser definida de forma disposicional (*dispositional*) e relacional (*relational*), em termos de função (*function*) e capacidade (*capacity*) [CAP] (Goldman, 2016, p. 3). Assim,

S é um(a) especialista no domínio D se e somente se S tem a capacidade de ajudar outros (especialmente leigos) a resolver uma variedade de problemas em D ou executar um conjunto de tarefas em D que o último não seria capaz de resolver ou executar por conta própria. S pode prover essa ajuda ao leigo (ou outro cliente) ao compartilhar seu distinto conhecimento ou habilidade.²⁸ (Goldman, 2001, p. 3, tradução nossa).

²⁶ No original: “[...] if they possess [...] enough relevant evidence to answer reliably or responsibly their field’s questions; and [...] enough relevant skills to evaluate or interpret the field’s evidence well”.

²⁷ No original: “[...] where the relevant evidence is incomplete or misleading, or where the tools for evaluating the evidence are unreliable [...]”.

²⁸ No original: “S is an expert in domain D if and only if S has the capacity to help others (especially laypersons) solve a variety of problems in D or execute an assortment of tasks in D which the latter would not be able to solve or execute on their own. S can provide such help by imparting to the layperson (or other client) his/her distinctive knowledge or skills”.

Ainda seria possível diferenciar questões primárias e secundárias do domínio para definir a natureza da especialização. As primeiras são as principais questões estudadas pelos pesquisadores de um domínio, enquanto as últimas são aquelas referentes à evidência existente ou aos argumentos usados para sustentar as questões primárias e a avaliação da evidência produzida pelos pesquisadores que se destacam no campo (Goldman, 2001, p. 92).

De forma geral, especialistas têm um conhecimento extensivo da evidência existente e dos pontos de vista adotados pelos pesquisadores de destaque do campo. Conhecimento, em seu sentido fraco aqui, pode ser entendido como crença verdadeira. Adotando um sentido fraco para especialista, inclui-se quem possui apenas um conhecimento extensivo das questões secundárias de um domínio e dos pontos de vista existentes sobre a evidência. Assim, em um caso de forte discordância sobre as questões de um domínio, ambos os envolvidos poderiam ser considerados especialistas, mesmo que um esteja largamente correto e outro largamente errado (Goldman, 2001, p. 92).

Em um sentido forte, diversamente, somente quem está correto seria considerado especialista, enquanto quem está errado, não. Nesse sentido, é necessário “um corpo extensivo e incomum sobre ambas as questões primárias e secundárias no domínio”²⁹ para ser considerado especialista. Conseqüentemente, especialistas possuiriam “um fundo extensivo de conhecimento (crença verdadeira) e um conjunto de habilidades ou método para emprego apto e bem-sucedido desse conhecimento para novas questões no domínio”³⁰ (Goldman, 2001, p. 92, tradução nossa).

Ele ressalta, por fim, que a especialidade não é uma condição suficiente para que haja a habilidade (*ability*) para ensinar outros, sendo esta uma habilidade distinta (*separate skill*). Ainda assim, seria a dificuldade de executar a tarefa (*task*) em si que comumente (*standardly*) valeria (*to earn*) o rótulo (*label*) de especialista. Cabe notar que Goldman (2016, p. 3) fala de dois tipos distintos de habilidade, os quais podem ser associados aos saberes a ensinar (conteúdo do domínio) e aos saberes para ensinar (didática), ignorando ou subsumindo, contudo, os saberes do aprender (referentes ao próprio público).

O problema da dependência epistêmica, por sua vez, foi colocado originalmente por Hardwig (1985) há cerca de quatro décadas, buscando reformular a ideia de racionalidade para além da concepção tradicional individualista. Esse fenômeno pode ser definido sumariamente como a relação estabelecida entre dois sujeitos epistêmicos quando um é um especialista em um domínio ou

²⁹ No original: “[...] an unusually extensive body of knowledge on both primary and secondary questions in the domain”.

³⁰ No original: “[...] an extensive fund of knowledge (true belief) and a set of skills or methods for apt and successful deployment of this knowledge to new questions in the domain”.

campo, ou seja, possui autoridade intelectual sobre ele, e o outro é leigo, não possuindo a evidência necessária para formar, por conta própria, crenças verdadeiras e justificadas (ou conhecimento) sobre uma proposição nesse domínio. Hardwig (1985, p. 336, tradução nossa) iniciou seu argumento, defendendo que

alguém pode ter boas razões para crer numa proposição se esse alguém tiver boas razões para crer que outros tem boas razões para crer nessa proposição e que, conseqüentemente, há um tipo de boa razão para crer que não constitui evidência para a verdade da proposição.³¹

Em seguida, argumentou que a “racionalidade às vezes consiste em se recusar a pensar por conta própria”³² na medida em que pessoas leigas são inferiores, em termos epistêmicos, a especialistas (Hardwig, 1985, p. 336, tradução nossa). Em termos mais radicais, Hardwig (1985, p. 343, tradução nossa) defendeu que “às vezes é irracional pensar por conta própria – que racionalidade às vezes consiste em deferir à autoridade epistêmica e, conseqüentemente, em aceitar passiva e acriticamente o que nos é dado a crer”.³³

Três anos depois, Siegel (1988, p. 2) considerou problemáticas as conclusões de Hardwig (1985) sobre a racionalidade e o individualismo epistêmico, apesar de concordar com sua conclusão sobre a dependência epistêmica. Ele contra-argumentou que a “dependência epistêmica [...] é compatível com a visão de racionalidade mais padrão que adota o individualismo epistêmico e a autonomia intelectual”³⁴ (Siegel, 1988, p. 1, tradução nossa). Nesse ponto de vista, leva-se em consideração o raciocínio necessário para decidir sobre a própria capacidade (ou não) de encontrar evidências para uma crença; a existência de uma especialidade que dê respostas à questão; a necessidade de encontrar um ou uma especialista; as formas de encontrá-lo ou encontrá-la; a existência ou não de boas razões para confiar nele ou nela; entre outras dimensões do fenômeno. Na visão de Siegel (1988, p. 3), por conseguinte, racionalidade não exige abstenção passiva ou acrítica do próprio juízo ou responsabilidade cognitiva, mas o reconhecimento de suas limitações e o reconhecimento de que a opinião de especialistas às vezes é mais valiosa em termos epistêmicos.

Por fim, partindo do pressuposto de que as atividades pedagógicas têm como objetivo principal o reforço da racionalidade de discentes, Siegel (1988, p. 4-6) problematizou o paradoxo conseqüente da concepção de Hardwig (1985) para a educação. Em suas palavras,

³¹ No original: “one can have good reasons for believing a proposition if one has good reasons to believe that others have good reasons to believe it and that, consequently, there is a kind of good reason for believing which does not constitute evidence for the truth of the proposition”.

³² No original: “rationality sometimes consists in refusing to think for oneself”.

³³ No original: “it is sometimes irrational to think for oneself — that rationality sometimes consists in deferring to epistemic authority and, consequently, in passively and uncritically accepting what we are given to believe”.

³⁴ No original: “epistemic dependence is [...] compatible with the more standard view of rationality which embraces epistemic individualism and intellectual autonomy”.

[...] o próprio reconhecimento por uma estudante que ela está numa situação de dependência epistêmica, e então deveria abandonar racionalmente sua autonomia intelectual e julgamento independente, requer que ela conceba a si mesma numa situação de independência epistêmica, e use então sua autonomia e julgamento independente.³⁵ (Siegel, 1988, p. 5, tradução nossa).

O conceito de dependência epistêmica, conforme explorado por Hardwig (1985) e Siegel (1988), destaca a importância da confiança na expertise dos historiadores. No entanto, Siegel (1988) critica a visão excessivamente passiva de Hardwig, sugerindo que a autonomia intelectual dos alunos deve ser preservada mesmo diante da autoridade dos especialistas. Isso levanta questões importantes sobre como equilibrar a dependência epistêmica com a promoção do pensamento crítico no ensino de história.

A compreensão da dependência epistêmica nos leva a refletir sobre a natureza da especialização no ensino de história. Se, por um lado, a dependência epistêmica sugere que o papel do especialista é crucial para fornecer conhecimento e resolver problemas que o leigo não consegue enfrentar sozinho, por outro lado, essa especialização deve ser analisada em termos de sua aplicabilidade prática e suas implicações pedagógicas

Conhecendo as implicações da dependência epistêmica e as diversas possibilidades de definição da natureza da especialização, podemos agora refletir sobre como essas questões se aplicam especificamente no ensino de história. Essa atividade não é apenas uma prática de transposição didática do conhecimento acadêmico, mas um processo dinâmico e social que requer a integração de saberes especializados com habilidades pedagógicas e uma abordagem crítica e democrática. A natureza híbrida da especialização no ensino de história exige que consideremos não apenas a expertise docente, mas também a função social e relacional dessa especialização. Essa perspectiva nos permite entender como o ensino de história pode contribuir para uma educação mais inclusiva e reflexiva, que valoriza a diversidade de interpretações e a discussão crítica. Se, por um lado, a dependência epistêmica sugere que o papel do especialista é crucial para fornecer conhecimento e resolver problemas que o leigo não consegue enfrentar sozinho, por outro lado, essa especialização deve ser analisada em termos de sua aplicabilidade prática e suas implicações pedagógicas.

³⁵ No original: “the very recognition by a student that she is in a situation of epistemic dependence, and so rationally should relinquish her intellectual autonomy and independent judgment, requires her to conceive of herself as being in a situation of epistemic independence, and so to utilize her autonomy and independent judgment”.

A natureza da especialização e a dependência epistêmica no ensino de história: à guisa de conclusão

Como visto anteriormente, o ensino de história envolve a indissociabilidade da forma expressiva ou didática e do conteúdo histórico, exigindo a mobilização de três conjuntos de saberes. São eles os saberes a ensinar, os saberes para ensinar e os saberes do aprender. O primeiro é o domínio especializado da história e da historiografia, referindo-se a conceitos, informações históricas, métodos de pesquisa e crítica documental, por exemplo. Cabe lembrar que esses saberes possuem sua própria historicidade, a qual deve ser considerada. O segundo envolve os domínios especializados da didática da história, da didática (em geral) e da educação. Trata-se de um conjunto de saberes que possibilita a mediação do saber histórico acadêmico ou especializado para um público leigo. Por fim, há os saberes do aprender, os quais remetem ao próprio público e suas especificidades.

Dessa forma, a natureza da especialização no ensino de história deve ser compreendida em seu hibridismo, na medida em que articula aspectos intelectuais, cognitivos ou epistêmicos a habilidades performativas. Além disso, sua natureza é social, relacional e disposicional, sendo definida em termos de função e capacidade. Modificando a proposição [CAP] de Goldman (2001, p. 3), tem-se que *S é especialista no ensino de história se e somente se S tem a capacidade de ajudar outros (especialmente leigos) a resolver uma variedade de problemas que envolvem o saber histórico ou a executar tarefas pertinentes a esse campo que o último não seria capaz de resolver ou executar por conta própria; S pode prover essa ajuda ao leigo (ou outro cliente) ao compartilhar seu distinto conhecimento ou habilidade.*

Entre esses problemas e tarefas, destaca-se a pesquisa histórica; a historiografia e diversas outras formas de apresentação ou formatação estética do saber histórico; e, principalmente, a constituição narrativa de sentido para orientação temporal da vida prática. Ao abordar questões pertinentes do mundo público no tempo presente, lida-se com demandas sociais e processos inacabados cujas testemunhas ainda estão vivas, o que envolve questões controversas dos domínios da ética e da política. Pensar o presente requer refletir sobre a presença do passado na memória social e a projeção de expectativas no futuro. Um ensino de história democrático precisa valorizar o dissenso, apontando para uma diversidade de interpretações possíveis e de relações entre os tempos (passado-presente-futuro), sem abrir mão das evidências documentais existentes.

Além de definir a especialização no ensino de história, é crucial entender como essa especialização pode amenizar a dependência epistêmica de leigos para com historiadores. A

especialização deve ser vista, portanto, como uma prática dinâmica que envolve não apenas a transposição didática, mas também a facilitação do desenvolvimento crítico de discentes. Isso inclui capacitar os alunos a questionar e avaliar a historicidade das fontes, bem como continuidades e rupturas na história da historiografia, promovendo uma atitude crítica e reflexiva que os ajude a desenvolver autonomia intelectual.

Considerando a tensão entre abordagens analíticas e historicistas, a definição evidencial da especialização no ensino de história pode oferecer um caminho intermediário, evitando posturas radicalmente veritistas ou relativistas, o que seria inadequado. Ao integrar a concepção de evidência didática com o reconhecimento da historicidade do conhecimento, essa abordagem não apenas respeita a pluralidade de interpretações, mas também permite uma avaliação mais profunda da competência docente. Para avançar, é essencial investigar como as concepções de evidência e justificação podem ser reconciliadas com a historicidade e relatividade preconizados pela teoria da história. Essa investigação pode revelar novas formas de entender e praticar a especialização em ensino de história, ampliando a autonomia intelectual de discentes e fortalecendo o diálogo entre historiadores e leigos.

Diante disso, a proposição [E2] presente em Goldman (2001, p. 5) poderia ser reformulada da seguinte forma: *S é um especialista no ensino de história se e somente se (A) S possui mais ou melhor evidência didática da história; (B) S alinha regularmente seus graus de crença sobre essas proposições de acordo com sua evidência total.*

A evidência didática da história seria encontrada com o uso de instrumentos de avaliação do processo pedagógico, os quais possibilitam aos docentes verificar quanto e como os discentes se apropriaram do conteúdo ensinado, além da percepção discente sobre a postura docente e o processo de ensino-aprendizagem. Essa definição evidencial da natureza da especialização no ensino de história não significa um relativismo absoluto.³⁶ A especialização em história, com a qual o ensino dialoga, exige o encontro de evidências documentais a partir da pesquisa das fontes em arquivos (o que inclui a provocação de arquivos ou fontes orais por meio de entrevistas), bem como as habilidades teórico-metodológicas para realizar a crítica documental e também a revisão do debate historiográfico, sendo este caracterizado pelos diversos pontos de vista existentes entre especialistas do campo, em sua historicidade. Enquanto uma atividade criativa, a especialização no ensino de história envolve também a capacidade ou disposição de empregar os conhecimentos e

³⁶ Nesse sentido, cabe lembrar da existência entre os próprios historiadores do debate sobre o negacionismo. Cf. Rollemberg e Cordeiro (2021), Rodrigues *et al.* (2023), Joffily e Ramalho (2024) e Sena Júnior, Perez e Geminiano (2024), entre outros. Entendo que concepções veritistas e evidenciais advindas da filosofia analítica poderiam contribuir para esse debate, embora muito provavelmente precisem ser matizadas.

habilidades que se tem para encontrar novas respostas que emergem no campo, estimulando, inclusive, novas reflexões entre historiadores acadêmicos e, conseqüentemente, na produção historiográfica.

Trata-se, enfim, de uma competência intelectual falível, nos termos de Ballantyne (2019, p. 371). Essa especialização implica, portanto, um constante exercício de construção da identidade profissional, docente e historiadora, que se caracteriza pela autorreflexão, ou seja, pela constante avaliação de sua própria prática, de modo a identificar erros e planejar novas ações para corrigi-los.

Nesse sentido, o ensino de história possibilita algumas reflexões que podem contribuir – em conjunto com outras disciplinas, é claro – a um melhor posicionamento do problema da dependência epistêmica.

Em primeiro lugar, é preciso considerar que o currículo brasileiro exige que os docentes de história abordem uma grande diversidade de períodos, temas e fontes históricos. Dessa forma, não é possível que esses docentes tenham a mesma autoridade intelectual em cada domínio historiográfico específico que os especialistas dos respectivos campos. Isso aponta para a necessidade de reconhecer os graus entre especialidade e inexperiência.

No que se refere aos leigos e às leigas, especialistas no ensino de história precisam auxiliar no desenvolvimento de sua criticidade em relação à historicidade das fontes históricas sobre dado período e do debate historiográfico existente, o que inclui as posições tomadas por eles e elas mesmos em sala de aula e no tempo presente.³⁷ Isso significa que docentes devem reforçar a racionalidade – entendida aqui em sua diversidade – de discentes, de forma que eles e elas sejam capazes de avaliar seu próprio lugar diante da historicidade e situacionalidade das questões enfrentadas na vida prática e das evidências encontradas; diante da existência ou não de uma especialidade historiográfica que responda à questão colocada; da necessidade ou não de encontrar um historiador ou uma historiadora especialista no assunto; das formas de encontrá-lo ou encontrá-la; da existência de boas razões ou não para confiar nele ou nela. Assim, a especialidade no ensino de história requer do ou da docente que atue de forma a ampliar a autonomia intelectual e epistêmica discente, o que envolve o reconhecimento das próprias limitações e do valor das diversas especialidades historiográficas.

Uma análise mais detalhada das concepções de conhecimento revela que, enquanto a epistemologia analítica pode enfatizar a importância da evidência e da justificação para a especialização, as perspectivas historicistas oferecem uma visão mais flexível e contextualizada do

³⁷ Cabe lembrar que, desde o giro linguístico, mesmo os historiadores e as historiadoras profissionais e acadêmicos têm sido interpelados a assumirem sua posição em termos ético-políticos (Araujo; Rangel, 2015, p. 328, 330).

conhecimento. Uma abordagem integrativa poderia buscar maneiras de incorporar a historicidade e a contextualização ao mesmo tempo em que mantém critérios de evidência e justificação. Por exemplo, ao avaliar a competência docente, pode-se considerar como o conhecimento histórico é integrado e adaptado às necessidades e contextos específicos dos discentes, além de avaliar a capacidade do docente de articular e justificar suas práticas pedagógicas de forma transparente.

Para avançar na compreensão da especialidade e da dependência epistêmica no ensino de história, ainda é necessário retroceder e refletir mais detalhadamente sobre as interações epistemológicas entre a filosofia analítica e as perspectivas historicistas. Examinar a compatibilidade (ou não) entre essas abordagens pode elucidar como a especialização no ensino de história pode ser conceituada e praticada. Ainda que incompatibilidades sejam identificadas, essa reflexão pode revelar oportunidades para um diálogo mais profícuo entre a epistemologia da expertise e as teorias da história e da educação, com o potencial de enriquecer essas áreas de forma recíproca.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, V. L.; RANGEL, M. de M. Apresentação - Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. **História da Historiografia**: International Journal of Theory and History of Historiography, v. 8, n. 17, p. 318-332, 29 abr. 2015. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/917>. Acesso em: 5 fev. 2024.
- BALLANTYNE, N. Epistemic Trespassing. **Mind**, v. 128, n. 510, p. 367-395, 2019.
- BEVERNAGE, B. **History, memory, and state-sponsored violence**: time and justice. New York, London: Routledge, 2011. 250p.
- CAIMI, F. E. O que precisa saber um professor de história? **História e Ensino**, Londrina, v. 21, n. 2, pp. 105-124, 2015.
- CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton studies in culture / power / history. Princeton: Princeton University Press, 2007. 301p.
- FONSECA, S. G. O ensino de história e a construção da cidadania. In: FONSECA, S. G. **Didática e prática de ensino de história**: experiências, reflexões e aprendizados. Campinas, Papirus: 2008.
- GOLDMAN, A. Expertise. **Topoi**, v. 37, p. 3-10, 2016. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11245-016-9410-3>
- GOLDMAN, A. Experts: Which Ones Should You Trust? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 63, p. 85-110, 2001.

- GOLDMAN, A.; O'CONNOR, C. Social Epistemology. *In*: ZALTA, E. N. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2021. Disponível em:
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-social/>
- HARDWIG, J. Epistemic dependence. **The Journal of philosophy**, v. 82, n. 7, pp. 335-349, 1985.
- JOFFILY, M.; RAMALHO, W. Distorcionismo: uma nova categoria de análise para o campo de batalha da história no século XXI. **Tempo**, v. 30, n. 1, 2024, p. e300108. Disponível em:
<https://doi.org/10.1590/TEM-1980-542X2024v300108>
- KOSELLECK, R. "Espaço de experiência" e "horizonte de expectativa": duas categorias históricas. *In*: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução por César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006
- NICOLAZZI, F. Muito além das virtudes epistêmicas. O historiador público em um mundo não-linear. **Maracanan**, Rio de Janeiro, n. 18, pp. 18-34, 2018. Disponível em:
<https://www.e-publicacoes.uerj.br/maracanan/article/view/31121>.
- PENNA; F. de A.; SILVA, R. da C. A. da. As operações que tornam a história pública: a responsabilidade pelo mundo e o ensino de história. *In*: MAUAD, A. M.; ALMEIDA, J. R.; SANTHIAGO, R. (Orgs.). **História Pública no Brasil**: sentidos e itinerários. São Paulo, Letra e Voz: 2016. pp. 195-205.
- RAMALHO, W. **A Experiência do Momento Histórico**: tempo-kairós, escrita de manifestos e estado de crise. Vitória: Milfontes, 2022. 211p.
- RAMALHO, W. Reinterpreting the “times of crisis” based on the asymmetry between chronos and kairos. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 14, n. 35, p. 115-144, 2021a. Disponível em:
<https://historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1733>
- RAMALHO, W. **Outros tempos, outras histórias**: kairós, manifesto, crise. 2021. 178p. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021b. Disponível em:
<http://www.repositorio.ufop.br/jspui/handle/123456789/13364>
- ROCHA, L.; MÜLLER, F. M. Testemunho e expertise. *In*: MÜLLER, F. M.; ETCHEVERRY, K. M. (orgs.). **Ensaio sobre epistemologia do testemunho**. Porto Alegre, Editora Fi: 2017. Disponível em: <https://www.editorafi.org/202felipemuller>
- RODRIGUES, R. R. *et al.* **História**: usos do passado, ética e negacionismo. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. Disponível em:
https://www.pimentacultural.com/wp-content/uploads/2024/04/eBook_historia-usos.pdf
- ROLLEMBERG, D.; CORDEIRO, J. M. Revisionismo e negacionismo: controvérsias. **História, histórias**, v. 9, n. 17, pp. 58-98, 2021.
- RÜSEN, J. **História Viva**: teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico. Brasília, UnB: 2007. 159p.
- SENA JÚNIOR, C. Z.; PEREZ, R.; GEMINIANO, W (orgs.). **Entre revisionistas e negacionistas**: usos e abusos políticos do passado. Rio de Janeiro: Autografia, 2024. 354p.

SIEGEL, H. Rationality and epistemic dependence. **Educational Philosophy and Theory**, v. 20, n. 1, p. 1-6, 1988.

EXPERTISE FILOSÓFICA COMO EXPERTISE EM INTUIR¹

PHILOSOPHICAL EXPERTISE AS EXPERT INTUITION

Wilson Vinícius dos Santos Rodrigues²

Resumo: Intuições são impressões, pareceres ou experiências intelectuais que surgem para nós quando consideramos algo e esse algo parece verdadeiro ou falso. Proposições como $2 + 2 = 4$; se um objeto é azul, então ele é colorido; torturar pessoas por diversão é moralmente errado; um sujeito não pode obter conhecimento por pura sorte, etc., são proposições que podem ser justificadas via intuições. Algumas dessas proposições são da alçada da filosofia, a saber, a proposição moral e a proposição sobre conhecimento. Os filósofos são experts no que fazem, mas o que é isso que eles fazem? É reconhecido na literatura que os filósofos tradicionalmente utilizam intuições como evidência para corroborar ou refutar uma tese. Com base na literatura da psicologia sobre expertise em intuir coletada por Elijah Chudnoff (2021), defendo que um tipo de expertise filosófica é a expertise em intuir. Pode-se objetar que essa maneira tradicional de fazer filosofia não gera progresso e isso pode ser visto no desacordo profundo que está presente na literatura filosófica. Contra essa objeção, respondo que pode haver progresso filosófico apesar do desacordo. Para tal, baseio-me em uma teoria do progresso que se conecta com a noção de entendimento desenvolvida por Finnur Dellsén (2021, 2022, 2023).

Palavras-Chave: epistemologia, expertise filosófica, intuição, progresso filosófico, entendimento

Abstract: *Intuitions are intellectual impressions, seemings, or experiences that happen to us when we consider something and this seems true or false to us. Propositions like $2 + 2 = 4$; if an object is blue, then it is colored; torturing people just for fun is morally wrong; a subject can not have knowledge by luck, etc., are propositions that can be justified by intuitions. Some of these propositions fall within the purview of philosophy, to viz, the moral proposition and the proposition about knowledge. Philosophers are experts in what they do, but what is it that they do? It's known in the literature that philosophers traditionally use intuitions as evidence to corroborate or refute a thesis. Based on the psychological literature about expert intuition collected by Elijah Chudnoff (2021), I claim that a type of philosophical expertise is expert intuition. One can object that this traditional way of doing philosophy doesn't provide progress and that can be seen in the profound disagreement that is present in the philosophical literature. Against this objection, I reply that philosophical progress can occur in spite of disagreement. For this, I use a theory of progress that is linked with the notion of understanding developed by Finnur Dellsén (2021, 2022 and 2023).*

Keywords: epistemology, philosophical expertise, intuition, philosophical progress, understanding

¹ Agradeço imensamente aos revisores anônimos pelas sugestões que sem sombra de dúvidas melhoraram este artigo.

² Doutorando pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e bolsista CAPES. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3791-0182>. E-mail: v_rodrigues22@hotmail.com.

1. Introdução

Sabemos um bocado de coisas sobre o mundo ao nosso redor e sobre nós mesmos. Sei (1) que minha pele é escura; (2) que meu computador está em minha frente; (3) que $2 + 2 = 4$; (4) que se $\neg p$, então p ; (5) que fumar causa câncer de pulmão; (6) que o aquecimento global está ocorrendo; (7) que as plantas fazem fotossíntese, etc. De (1) a (4) são proposições que posso conhecer por mim mesmo: ou através da percepção, ou através de intuição (ou insight racional). Porém, as proposições de (5) a (7) dificilmente eu conseguiria saber por mim mesmo: não é o tipo de coisa que comumente³ se sabe apenas olhando ou tendo alguma intuição. Essas proposições são complexas para obtermos conhecimento, exigem metodologia rigorosa e cooperação não só de um ou dois indivíduos, mas de diversos indivíduos. Precisamos de outras pessoas confiáveis para nos *transmitir* conhecimento que jamais conseguiríamos sozinhos. *Dependemos epistemicamente* de outras pessoas. A contribuição perspicaz de John Hardwig em 1985 no artigo *Epistemic Dependence* foi justamente esta: mostrar para nós como dependemos dos outros para obtermos conhecimento. Pessoas com expertise em medicina, biologia, fisiologia, climatologia, física, geologia e muitas outras áreas nos testemunham informações importantes sobre o mundo como as proposições (5) a (7). Experts em filosofia também nos testemunham informações sobre nós mesmos e o mundo, mas o meu tema neste artigo não será o do testemunho filosófico⁴ e sim o da *expertise filosófica*. Antes de dar um exemplo de expertise filosófica, comecemos com um exemplo do esporte.

Um leigo e um treinador de MMA (*Mixed Martial Arts*⁵) estão assistindo a uma luta de MMA. Os lutadores são Alex Pereira e Sean Strickland. O leigo enxerga vários socos sendo executados até que o *knockout* de Pereira contra Strickland acontece. O treinador de MMA – o expert – enxerga Alex Pereira dando socos com a mão esquerda no peito do Sean Strickland para que o Sean Strickland abaixe a guarda e, assim, o Alex Pereira dê um *knockout* com um cruzado de esquerda. O expert sabe o que olhar e quando olhar para retirar alguma informação relevante; o leigo, não. Isso é um caso claro da distância epistêmica que um leigo e um expert têm ao examinar algum evento do domínio do expert. O expert pode mesmo guiar o leigo a enxergar o que ele enxerga a partir do seu conhecimento de fundo. O expert pode dizer: “O principal golpe do Alex

³ Agradeço ao revisor anônimo por ressaltar que Ole Koksvik (2020, p. 51) acredita que, em princípio, tudo o que pode ser crido, pode ser intuído. Eu não nego essa tese, apenas ressalto que o modo como comumente conhecemos tais proposições não é via intuições.

⁴ Tem surgido uma discussão interessante sobre se testemunho filosófico é possível (ver mais em Ranalli (2020) e García (2024)).

⁵ Ou também conhecido como vale-tudo.

Pereira é o cruzado de esquerda (ele já deu *knockout* em muitos lutadores assim), então as armadilhas normalmente são para dar esse golpe; veja como Alex Pereira dispara alguns golpes de mão esquerda no peito de Sean Strickland; veja como Strickland abaixa a mão direita para se defender; veja como Alex Pereira começa a fingir alguns golpes de mão esquerda no peito e Strickland reage a esses golpes falsos, etc.” A partir daí, o leigo consegue enxergar a estratégia de Alex Pereira.

Como o mesmo pode ocorrer na filosofia? O que é isso que o filósofo tem que o leigo não tem? Como o filósofo pode desenvolver essa expertise para que ele saiba o que olhar e quando olhar assim como um treinador de MMA ao ver uma luta?

Um caso filosófico similar ao do MMA acima exposto pode ser o seguinte. Um leigo e um epistemólogo estão lendo o caso das moedas de Smith (daqui em diante apenas “caso Smith”) do artigo original de Edmund Gettier. O leigo lê apenas que conhecimento é comumente tido como crença verdadeira e justificada (CVJ); que Smith e Jones têm 10 moedas no bolso; que Smith não tem conhecimento de que quem ganhará a vaga de emprego tem dez moedas no bolso, apesar de ter crença verdadeira e justificada. Digamos que, para esse leigo, ele consegue perceber que conhecimento parece ser crença verdadeira e justificada, mas não consegue perceber como o caso Smith é um exemplo contra essa teoria. Ele não tem a intuição que Gettier tentou incitar em seus leitores⁶. O epistemólogo – o expert – lê esse caso e consegue ter a intuição de que Smith não tem conhecimento de que quem vai ganhar a vaga de emprego tem dez moedas no bolso, apesar de ter crença verdadeira e justificada. O epistemólogo, sendo o expert que é, consegue guiar as intuições do nosso leigo em epistemologia para fazê-lo enxergar como o caso Smith mostra que a teoria CVJ sobre o conhecimento é falsa: “veja, é somente por *sorte* que o Smith obteve essa crença, verdadeira e justificada, e nós queremos obter conhecimento pelo mérito das nossas habilidades cognitivas; há também um princípio que se chama *condição de segurança* que diz que se alguém sabe algo, essa pessoa muito facilmente não teria a crença errada – mas Smith muito facilmente teria a crença errada”⁷. A partir daí, o leigo consegue enxergar que Smith não tem conhecimento apesar de ter

⁶ Como apontou um revisor anônimo, dizer que Gettier tentou incitar intuições ou mesmo que a metodologia filosófica envolve intuições não é um ponto pacífico na literatura. Herman Cappelen (2012) e Max Deutsch (2015) são dois dos principais expoentes da visão de que os filósofos não usam intuições como evidência na filosofia e sim argumentos. Não tenho espaço para elaborar uma resposta aqui, mas o leitor pode encontrar respostas contundentes em Bengson (2014), Chudnoff (2016) e Climenhaga (2017). Essas respostas variam de encontrar filósofos que admitem utilizar intuições como evidência até inferência para melhor explicação da atitude dos filósofos.

⁷ Esse modo de guiar o leigo sobre o caso Gettier não está longe de controvérsia. Alguns filósofos negam o princípio de segurança como necessário para alguém obter conhecimento sem negar que conhecimento não pode ser obtido por sorte (ver Bogardus e Perrin, 2022). No entanto, a história aqui criada serve meramente para ilustrar como um expert pode guiar um leigo a ter intuições.

crença verdadeira e justificada. Defendo que o leigo, depois do expert guiá-lo, teve uma *intuição*⁸. Ele teve a intuição de que Smith *realmente* não parece ter conhecimento apesar de ter crença verdadeira justificada da proposição alvo.

A metodologia filosófica parece se mover por meio de intuições, como alguns filósofos reconhecem: “(...) confiança nas intuições é tomada como sendo característica, ou pelo menos distintiva, do que é algumas vezes chamado de filosofia analítica tradicional ocidental”⁹ (Jenkins, 2014, p. 95); “uma coisa que distingue a metodologia filosófica da metodologia das ciências é a sua extensa e declarada confiança em intuições” (Goldman, 2007, p. 1); “(...) a prática de apelar para juízos intuitivos sobre casos esotéricos [é um] padrão de longa data na filosofia analítica” (Weinberg et al., 2012, p. 257).

Queremos responder diversas questões. O que é conhecimento? A justificação epistêmica é interna ou externa? O testemunho é uma fonte básica ou ela é redutível a outras fontes epistêmicas? A recepção do testemunho especializado por parte do leigo deve ser pesada com as suas razões ou deve ser substituída pelas do experts? E diversas outras questões que parecem fazer parte do rol de questões filosóficas. Usualmente visamos responder essas questões levantando cenários hipotéticos (ou mesmo reais) como os casos Gettier para mostrar que conhecimento não é crença verdadeira e justificada, o novo problema do demônio maligno contra a tese de que a justificação é externa, casos de credulidade irracional contra a tese não reducionista sobre testemunho, caso das autoridades predatórias contra a visão preemptiva da recepção do testemunho especializado por parte do leigo. Mas não só de casos hipotéticos (ou reais) vive a filosofia. Os filósofos articulam princípios, como o princípio da segurança, para impedir que a sorte entre nas teorias da natureza do conhecimento, fazem distinções relevantes como a distinção entre sorte que elimina conhecimento e sorte que não elimina conhecimento, etc. Utilizando cenários hipotéticos e outras ferramentas, o que os filósofos levantam aqui são intuições sobre o que parece ser o caso e eles parecem ser bons nisso.

Defendo aqui a tese de que *um tipo de expertise filosófica* é a expertise em intuir. Chudnoff (2021, p. 84-85) desenvolve a noção de expertise em intuir como “a capacidade de formar impressões, que se manifesta em intuições com conteúdo específico à expertise, é compatível com a alegação de que intuição expert é a capacidade de resolver problemas ao representar e buscar

⁸ Um dos revisores questionou como podemos saber que não há outra fonte epistêmica interferindo nesse processo do expert guiando o leigo. Não seria o raciocínio em vez da intuição que está guiando o leigo já que há todo um processo explicativo sendo dado a ele? Meu intuito não é negar que há algum tipo de raciocínio envolvido, mas de que a intuição tem um fator importante ao fazer o leigo *enxergar por ele mesmo* que Smith não tem conhecimento da proposição alvo. O leigo enxergar por ele mesmo e não através de uma inferência é o que chamo de ter uma intuição aqui. Mais detalhes serão dados adiante sobre o que é ter uma intuição.

⁹ Todas as traduções foram feitas por mim.

espaços de problemas”. O termo impressões é uma generalização para experiências sensoriais e experiências intelectuais (isto é, intuições) (Chudnoff, p. ix). Então, intuições, impressões intelectuais, experiências intelectuais são as mesmas coisas. O sujeito expert em intuir (I) forma impressões intelectuais (ii) que são compatíveis com a resolução de problemas (iii) ao representar e buscar espaços de problemas. Essa é uma maneira geral de entender a expertise em intuir que pode ocorrer na filosofia, no xadrez ou na física. Chudnoff não desenvolve como a sua teoria da expertise em intuir pode ser aplicada à filosofia, por isso, assumo esse papel neste artigo.

É importante frisar que diferentes filósofos podem ter diferentes tipos de expertise. Um historiador da filosofia pode ter algo como uma expertise interpretativa que outros filósofos com preocupações mais temáticas não têm. Todavia, dado que o uso de intuições parece ser a metodologia principal da filosofia, é importante investigar que tipo de expertise é essa que o filósofo tem mesmo que possam ocorrer outras expertises em consonância com a expertise em intuir.

Na segunda seção, eu explico de maneira geral o que são intuições. Na terceira seção, mostro a teoria da expertise em intuir de Chudnoff e faço sugestões de como ela pode funcionar para filosofia. Na terceira e última seção, abordo uma possível objeção à tese da expertise filosófica como expertise em intuir: o desacordo e aparente falta de progresso na filosofia.

2. Intuições

É moralmente errado torturar pessoas por diversão, $2 + 2 = 4$, nenhum objeto é todo vermelho e todo verde. Quando consideramos essas proposições, elas nos parecem de certa maneira. Por “de certa maneira” quero dizer que elas podem nos parecer verdadeiras ou falsas. Em relação às proposições acima, todas me parecem verdadeiras. Suponho que pareçam assim também para você, leitor. Esse ‘parecer’ é seguidamente descrito na literatura filosófica recente como uma intuição. Essas intuições ocorrem em diversas áreas da filosofia: ética (como no caso Trolley de Philippa Foot), epistemologia (como no caso Smith de Gettier), filosofia da linguagem (como caso Gödel de Saul Kripke), filosofia da mente (como no Quarto de Mary de Frank Jackson). Embora tenha dado apenas exemplos de intuições envolvendo experimentos de pensamento, essa não é a única forma de incitar intuições. Na seção seguinte, forneço exemplos de intuições que não são incitadas através de experimentos de pensamento, mas ao considerar distinções e princípios. Na matemática também

podemos ter intuições como em proposições do tipo $2 + 2 = 4$.¹⁰ Como esse parecer não decorre do que experimentamos sensorialmente, podemos dizer que se trata de um parecer intelectual. Neste artigo, ter uma intuição é usado desta maneira, isto é, para designar um parecer intelectual, algo que nos parece de certa maneira.

Ainda assim, existem diferentes posições sobre o que é ter uma intuição. Se elas são crenças, disposição para crer ou uma atitude proposicional própria não redutível à outra atitude (isto é, são um estado *sui generis*). David Lewis (1983, p. x) é um dos filósofos que entendem as intuições como sendo meras crenças. Ernest Sosa (1998, 2006, 2007), Joshua Earlenbaugh e Bernard Molyneux (2009) são os principais defensores da posição de que as intuições são disposições para crer. A posição *sui generis* está em maior número: George Bealer (1992, 1998), Michael Huemer (2001, 2005), Elijah Chudnoff (2011, 2013), Carrie Jenkins (2014), John Bengson (2015), Ole Koksvik (2020).

Acredito que as posições de que intuições são crenças ou disposições para crer estão equivocadas, em especial pelas considerações sobre como reagimos a paradoxos: embora cada premissa do paradoxo nos pareça *intuitivamente* verdadeira, não *cremos* nem temos uma *disposição para crer* nas premissas. Dado que nos casos de paradoxos temos intuições sem crenças ou disposições para crer, as intuições não podem ser redutíveis a esses dois estados mentais. Elas são, portanto, estados mentais *sui generis*¹¹. Foco, então, nos filósofos que acreditam que as intuições são estados mentais *sui generis* para explicar melhor o que elas são.

Bealer (1992, 1998) e Huemer (2001, 2005) descrevem as intuições como pareceres intelectuais ou aparências intelectuais; Chudnoff (2013) como percepções intelectuais e Bengson (2015) como apresentações intelectuais. Chudnoff e Bengson possuem uma maneira mais rica de descrever as intuições, então foco neles para tal. Há uma fenomenologia específica às intuições que as caracterizam como *sui generis*. Por fenomenologia, entendo aqui como a experiência de sentir algo. Há uma fenomenologia de como é sentir o sabor de uma caipirinha, de ver algo vermelho, de ouvir as primeiras notas da Quinta Sinfonia de Beethoven. Ou seja, essas experiências possuem um caráter fenomenal. Ao provarmos uma caipirinha (a original: feita com cachaça, limão macerado, açúcar e gelo), ela tem o caráter fenomenal de ser cítrica, adocicada, gelida e ardente. Isso pode ser

¹⁰ É comum associar intuições como sendo não reflexivas, rápidas e sem esforço (como faz Kahnemann 2003, 2009), porém acredito ser uma concepção equivocada. Intuições *também* podem ser obtidas por esforço (Bengson, 2015; Chudnoff, 2013, 2021; Koksvik, 2013). Para haver uma intuição, basta que o indivíduo considere intelectualmente algo (uma proposição, um cenário, uma tese) e tenha um parecer ou experiência intelectual em que esse algo lhe pareça verdadeiro ou falso. Isso pode ocorrer com ou sem esforço.

¹¹ Não tenho espaço para expor esse argumento aqui, mas o seu desenvolvimento pode ser visto em Bealer (1992, 1998), Chudnoff (2013) e Marc Moffett (2023). John Bengson (2015) desenvolve diferentes experimentos de pensamento em que pode haver um sujeito com crenças ou disposições para crer sem intuições.

uma descrição parcial do que é sentir o sabor da caipirinha, mas ainda assim é uma descrição detalhada da fenomenologia própria do sentir o sabor da caipirinha. Há também uma fenomenologia própria de ter uma intuição, dizem Chudnoff e Bengson. As intuições possuem uma fenomenologia *apresentacional*, isto é, ao sujeito ter uma intuição, ele não está só representando algo, isso também está sendo *apresentado* a ele. A apresentacionalidade é a experiência de algo se apresentar a você como sendo dessa forma. Ao ver uma maçã vermelha, o mundo se *apresenta sensorialmente* a você como sendo dessa forma. Ao considerar a proposição é moralmente errado torturar pessoas por diversão, ela se *apresenta intelectualmente* a você como sendo dessa forma. Ao considerar a proposição $2 + 2 = 4$, ela se *apresenta intelectualmente* a você como sendo dessa forma. Ao considerar o caso Smith de Gettier, a proposição de que Smith não sabe que a pessoa a ser contratada tem dez moedas no bolso, apesar de ter uma crença verdadeira justificada se *apresenta intelectualmente* a você como sendo dessa forma. Quando refletimos sobre se Smith do caso Gettier tem conhecimento da proposição alvo, parece-nos que Smith não o tem. *Ocorre* a nós (diz Bengson, 2015) como se Smith não tivesse conhecimento. Não é um mero palpite ou pressentimento, ou hipótese que temos, mas sim uma intuição¹². Isso é *apresentado* para nós como uma experiência intelectual.

Em suma, ter uma intuição é estar em um estado mental em que algo se *apresenta* intelectualmente como verdadeiro ou falso. Se você tem uma experiência ou um parecer intelectual de que algo te parece verdadeiro ou falso, então você está tendo uma intuição e esse estado mental é não sensório.

3. Expertise em Intuir

Chudnoff (2021, p. 15-43) tem um sistema de classificação próprio dos tipos de expertise que existem¹³. Essa classificação tem dois grandes tipos de expertise, a saber, formar impressões e executar ações. Que, por sua vez, se dividem em mais quatro formas de expertise: formar impressões sensoriais, formar impressões intelectuais¹⁴, executar ações mentais e executar ações corporais. Abaixo uma imagem (2021, p. 37) para facilitar a compreensão de como esses tipos de expertises se dividem.

¹² Para maiores detalhes sobre o que intuições não são ver Bealer (1998) e Bengson (2015).

¹³ Essa classificação não é exaustiva, como ele mesmo reconhece.

¹⁴ Interpreto Chudnoff como tomando experiência intelectual, perceptual intelectual, impressão intelectual e intuição como sendo o mesmo fenômeno. No livro *Intuition* (2013), ele fala em experiência intelectual ou percepção intelectual e, no livro *Forming Impressions: Expertise in Perception and Intuition* (2021), ele fala em impressão intelectual. Ele não fornece razões de por que trocou de experiência intelectual/percepção intelectual para impressão intelectual.

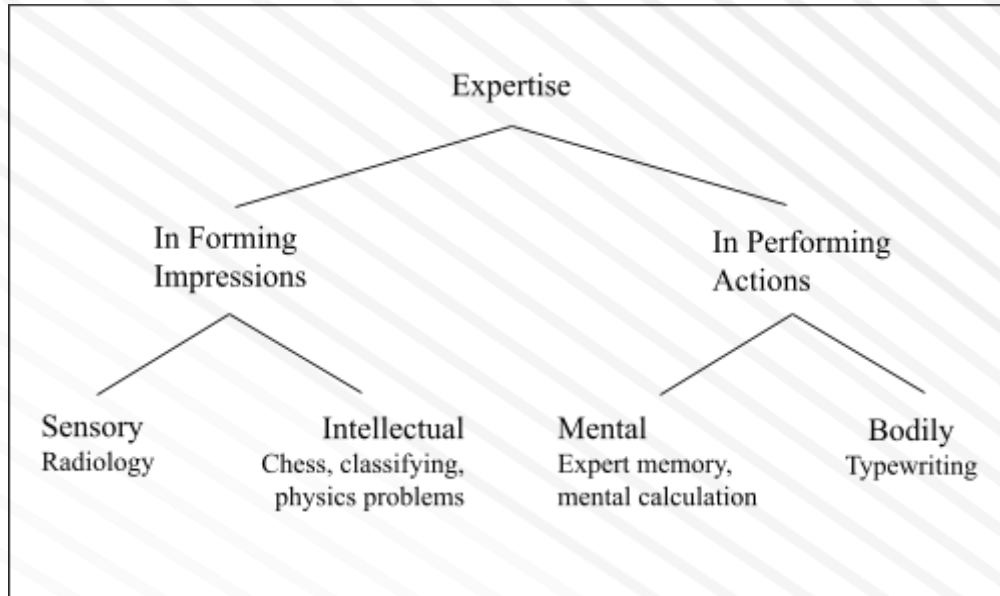


Imagem 1: Classificação dos tipos de expertise. Fonte: Chudnoff, 2021.

Para Chudnoff, expertise em geral é uma capacidade para atuar de maneira apropriadamente superior em um dado domínio (p. 29). O que conta como atuar de maneira apropriadamente superior dependerá de domínio para domínio. Expertise em formar impressões é a capacidade para formar impressões superiores sobre um domínio fundado em estratégias de busca relacionadas ao domínio; enquanto expertise em executar ações é a capacidade para executar ações superiores em um domínio fundado em estratégias de planejamento relacionadas ao domínio. Por questões de espaço, escrevo muito brevemente sobre um exemplo de expertise em formar impressões sensoriais. Explico com mais detalhes o que é expertise em formar impressões intelectuais (isto é, expertise em formar intuições).

Um exemplo de expertise em formar impressões sensórias é a identificação de uma espécie de pássaro apenas olhando para ele como um ornitólogo pode fazer. O ornitólogo, após certo tempo para adquirir a expertise, forma uma impressão sensória (a partir de sua percepção visual) de que um dado pássaro pertence a uma determinada espécie.

Agora sobre expertise em intuir. Chudnoff dá um exemplo da física que ilustra o que seria a expertise em intuir.

Suponha que são apresentados a um novato e a um expert dois problemas de física de plano inclinado. Ao novato, eles parecem similares, porque ambos envolvem planos inclinados. Ao expert, eles parecem diferentes, porque um deve ser resolvido usando as leis de Newton e outro deve ser resolvido usando a conservação de energia. O novato tem uma intuição de novato. O expert tem uma intuição de expert. (Chudnoff, 2021, p. 72).

O expert desenvolve as suas impressões intelectuais a ponto de enxergar os dois problemas como requerendo soluções diferentes, enquanto o leigo não tem as suas impressões intelectuais desenvolvidas a esse ponto e enxerga os problemas como sendo solucionados da mesma forma.

Como essa diferença entre leigo e expert funciona em maiores detalhes? Chudnoff (2021, p. 72-95) ao fazer um apanhado da literatura relevante da psicologia da expertise (Davidson et al., 2003; Kahneman e Klein, 2009; Gobet e Chassy, 2009; Newell e Simon, 1972; Robertson, 2016) concebe a expertise em intuir como a capacidade de (i) formar impressões intelectuais, compatível com (ii) resolver problemas por meio de (iii) representar e buscar os espaços de problemas. Resolver problemas é a capacidade de ir de A para B. A formação de impressões intelectuais ocorre tanto nos detalhes quanto no resultado desse caminho. A é o *estado inicial*; B é o *estado alvo*; XYZ são os *operadores* (que são as condições ou restrições) para ir de A para B. O estado inicial e os operadores geram um *espaço de problemas*. Tomemos o enxadrista como exemplo. Ele tem como *estado inicial* as peças e tem o seu *estado alvo* o xeque-mate. No entanto, existem regras (isto é, *operadores*) para sair desse estado inicial e chegar ao estado alvo. Com isso temos os espaços de problemas (isto é, temos diferentes maneiras de fazer o xeque-mate). Ao resolver diversos problemas no xadrez, impressões intelectuais se manifestam: qual é a melhor jogada, como sair de uma emboscada, qual peça sacrificar, etc. Mas como um expert põe em prática essa capacidade de resolver problemas por representar e buscar os espaços de problemas? Melhor dizendo, quais são as atitudes do expert nesses casos?

Existem três atitudes dos experts que Chudnoff (2021, p. 87-89) aponta ao olhar para a literatura (em especial para o trabalho de Michelene Chi (2011)) sobre expertise em intuir.

A primeira atitude do expert é de melhorar as estratégias de busca de maneira *estreita*. Isto é, os experts trabalham melhor com os operadores (com as condições, restrições). Estratégia de busca *estreita* quer dizer que isso não inclui a representação do próprio espaço de problema (essa distinção ficará mais clara na terceira atitude).

A segunda atitude do expert é de melhorar a capacidade de resolver problemas ao armazenar uma vasta quantidade de conhecimento bem-ordenado sobre o domínio em questão (ibid.). Os experts melhoram a capacidade de resolver problemas por meio de situações já conhecidas (ibid.; cf. Klein, 2017).

A terceira atitude do expert é de melhorar a própria *representação* dos espaços de problemas. Ou seja, o expert reestrutura os espaços de problema. Quando ocorre essa reestruturação (e, conseqüentemente, a solução do problema) ocorre o que é chamado de *insight*. Qual seria um exemplo de reestruturação da representação dos espaços de problema? Vejamos esse exemplo dos

Problemas dos Palitos de Fósforo tirado de Knoblich et al. (1999) (a apresentação é de Chudnoff, 2021, p. 89).

Problemas dos Palitos de Fósforo: “I = II + II” e “XI = III + III” são declarações aritméticas falsas usando numerais romanos. Mude-os para declarações aritméticas verdadeiras apenas movendo um “palito de fósforo” em cada um dos problemas.

Esse problema é difícil de resolver ao ter em mente os operadores que uma pessoa normalmente toma como disponíveis. Em geral, uma pessoa tenta resolver esse problema tendo em mente que “as operações aritméticas são fixas [e] os numerais são unidades que não podem ser decompostas em partes manipuláveis” (Chudnoff, 2021, p. 88). É preciso mudar a *representação* dos espaços de problemas. Nesse caso, é preciso reestruturar o modo como se representa os operadores. A partir dessa reestruturação, a solução aparece. As soluções são essas: “I = III – II” e “VI = III + III”. A solução do primeiro problema é mover o palito de fósforo do sinal de mais (ou seja, não tomar a operação matemática de somar como fixa) e a solução do segundo problema é mover o palito de fósforo do X para que ele se torne V (ou seja, não tomar os numerais como unidades que não podem ser decompostas em partes manipuláveis).

Como isso se aplica na filosofia? Chudnoff não aplica o que ele obteve da literatura sobre expertise em intuir à filosofia. Viso, então, fazer essa expansão do apanhado de Chudnoff. Contudo, a minha aplicação à filosofia é em um sentido *geral* e não *específico*. Diferentes filósofos vêm defendendo diversas teses sobre o que é a expertise filosófica em sentido específico: desde domínio com esquemas conceituais até melhor compreensão ou discernimento de experimentos de pensamento (Ludwig, 2007; Weinberg et al., 2010; Schindler e Saint-Germier, 2023). Por expertise filosófica em um sentido *geral*, quero dizer que as intuições que os filósofos desenvolvem e incitam podem ser tanto geradas a partir de domínios esquemas conceituais ou discernimento de experimentos de pensamento (ou mesmo alguma outra especificação). A minha questão é identificar o que subjaz a qualquer uma dessas possibilidades. Ou seja, investigo o que ocorre com o filósofo enquanto expert em intuir¹⁵ independentemente dos detalhes mais minuciosos das diversas maneiras

¹⁵ Como um revisor alertou, os filósofos experimentais têm feito estudos sobre as intuições dos filósofos com os próprios filósofos como participantes (Schwitzgebel & Cushman, 2012; Tobia et al., 2013; Horvath & Wiegmann, 2016). A conclusão deles tem sido de que as intuições dos filósofos não são melhores que as dos leigos. Diversas críticas são levantadas contra esses estudos: desde problemas com validade ecológica até mesmo se os vieses que eles apontam realmente são problemáticos para minar expertise (vieses também aparecem nos cientistas e nem por isso a sua expertise é minada) (Rini, 2015; Kauppinen, 2018; Chudnoff, 2021; Bach, 2023). Outro ponto importante salientar é que muitos desses estudos dos filósofos experimentais são testes de respostas rápidas a partir de experimentos de pensamento. Intuições não são incitadas apenas rapidamente e via experimentos de pensamento. Elas muitas vezes

que isso possa ocorrer. Assim como, por exemplo, alguém pode investigar o enxadrista enquanto expert em intuir independentemente dos detalhes das diversas maneiras em que o enxadrista pode jogar.

Há uma questão (Deus existe? O que é conhecimento? A justificação é interna ou externa?) que seria o estado inicial e o estado final é responder a essa questão – ou melhor, entender como responder essa questão. Os operadores são regras, ferramentas, condições, dados para respondermos a essas questões. Por exemplo, para responder à questão “Deus existe?” (ou qualquer outra questão) não faz parte da regra procurar a resposta que faz o investigador mais feliz, mas sim aquela que é verdadeira. Há também diferentes ferramentas que os filósofos consideram ao tentar responder questões como delinear distinções (mal gratuito difere de mal necessário), clarear os significados dos termos (o que é Deus? O que significa onipotência? O que significa onisciência?), avaliar analogias (amor de Deus é análogo ao amor de uma mãe?), ressaltar a forma lógica (argumento lógico do mal é distinto do argumento evidencial do mal), engajar-se em dialética (discutir com os pares), articular princípios (princípio da razão suficiente), explorar modelos (argumentos bayesianos a favor e contra a existência de Deus), considerar casos extremos (poderia Deus mandar uma atrocidade?). Dados também são relevantes para responder questões filosóficas. Para respondermos à questão “o que é conhecimento?” precisamos considerar que formamos crenças a partir de diversas fontes de conhecimento (percepção, memória, testemunho, intuição, introspecção), responder a diversos experimentos de pensamento como os casos Gettier, responder ao cético, responder que tipo de valor tem o conhecimento (intrínseco, final, ou algum outro tipo de valor). Isso tudo são operadores que restringem o modo como respondemos uma questão filosófica. Agora pensando naquelas três atitudes do expert em intuir, como aplicar essas atitudes aos filósofos?

Como o filósofo enquanto expert em intuir melhora as estratégias de busca de maneira estreita? Ao responder à questão o que é o conhecimento, o epistemólogo é melhor que o leigo em lidar com os operadores em voga sobre essa questão. Por exemplo, um operador é não permitir que o tipo relevante de sorte entre na sua teoria do conhecimento. Por tipo relevante de sorte, refiro-me àqueles tipos de sorte que eliminam conhecimento e não aqueles tipos de sorte que não eliminam conhecimento. Uma maneira de fazer isso pode ser através da noção de virtude (como epistemólogos das virtudes o fazem). A crença verdadeira precisa ser uma manifestação da virtude do agente epistêmico, isto é, ela precisa ocorrer *em virtude* das habilidades do conhecedor. Se a crença verdadeira ocorre *em virtude* de sorte, então ela não é um caso de conhecimento. O

levam tempo para serem desenvolvidas e são também ocasionadas por raciocínios cuidadosos e pormenorizados. Usando as palavras de Bengson (2020), é um mito que intuições são apenas rápidas e fáceis como muitas vezes parece pressuposto nos trabalhos dos filósofos experimentais.

epistemólogo da virtude (isto é, o expert), portanto, é melhor nessa estratégia de busca em como eliminar o tipo de sorte relevante da teoria do conhecimento. Claro, isso é só um exemplo de como a expertise ocorre. Diferentes epistemólogos podem dar diferentes soluções para isso.

Como o filósofo enquanto expert em intuir melhora a capacidade de resolver problemas ao armazenar uma vasta quantidade de conhecimento bem-ordenado sobre o domínio em questão? Em responder à questão o que é conhecimento, o epistemólogo tem horas a fio em lidar com os problemas concernentes em buscar uma resposta. O epistemólogo já acompanhou e acompanha a literatura relevante sobre essa questão e tem em mente princípios (condição de segurança, sensibilidade), distinções (justificação doxástica vs. justificação proposicional), diferentes casos e experimentos de pensamento (casos Gettier, falsos celeiros, Truetemp, caso da Clarividência), ele se engaja dialeticamente com os seus pares desde encontros particulares a eventos nacionais e internacionais. Em suma, ele está bem munido de um vasto conhecimento bem-ordenado para resolver problemas da sua área.

Como o filósofo enquanto expert em intuir melhora a própria *representação* dos espaços de problemas? Em responder à questão o que é conhecimento, o epistemólogo pode ter diferentes insights. Em vez de focar na crença como muitos epistemólogos fizeram, pode-se ter um insight de focar no agente e suas virtudes (como na epistemologia das virtudes). Talvez até ter uma mudança de questão. Em vez de o epistemólogo focar na questão “o que é conhecimento?”, talvez uma melhor questão seja “o que é entendimento?”, talvez uma melhor questão seja “o que é sabedoria?”.

Em suma, o filósofo é um expert em intuir por formar diversas impressões intelectuais compatíveis com resolver problemas melhorando as suas estratégias de busca entendido de maneira estreita, por possuir um vasto registro de conhecimento bem organizado sobre o seu domínio e por melhorar a construção dos espaços de problemas.

4. Desacordo e Progresso

Alguém pode dizer: “Mas olhe o tanto de desacordo que há na filosofia. Isso sugere que esse modo de filosofar não parece ter sido bem-sucedido. Não devíamos ver mais acordo entre os filósofos para dizermos haver algum tipo de progresso nesse modo de filosofar? Se não há progresso, então parece que esse tipo de expertise não produz nada ou quase nada de relevante”. É no mínimo suspeita uma comunidade que proclama haver experts, mas não possui nenhum tipo de consenso para gerar progresso. Isso parece um programa degenerativo – para usar as palavras de Imre Lakatos.

Desacordo entre os filósofos parece ser um fato estabelecido segundo os dados coletados por Bourget e Chalmers (2014, 2023)¹⁶. Dado esse desacordo (a falta de respostas às questões tradicionais da filosofia e a falta de convergência coletiva), os filósofos parecem não fazer progresso. E, com isso, expertise em intuir não parece ser um empreendimento bem-sucedido.

Um primeiro ponto é o seguinte. Alguém pode alegar que dado o imenso desacordo gerado a partir desse modo tradicional de fazer filosofia, nós devemos abandoná-lo e seguirmos um projeto naturalista. Um projeto cujo (principal ou se não o único) meio de investigação é o método científico. Essa proposta não é nova e ela já vem sendo aplicada na filosofia desde Quine nos anos 1950. Diversos filósofos o tomam como inspiração para seguir um projeto naturalista. Contudo, setenta anos se passaram e ainda assim não temos um maior acordo sobre as questões centrais da filosofia. O desacordo amplo entre experts ainda segue a todo vapor.

Um segundo, e meu ponto central, é o de se perguntar se mesmo apesar do desacordo há espaço para progresso. Acredito que sim e me inspiro em Finnur Dellsén (2021, 2022, 2023) para defender essa proposta.¹⁷ No entanto, forneço um esboço de como pode ocorrer esse progresso perante o desacordo profundo. Portanto, a intenção não é de fornecer uma teoria completa do progresso filosófico, mas de fornecer uma saída, uma luz no fim do túnel, para uma posição otimista com relação ao progresso na filosofia – consequentemente, uma posição otimista sobre expertise em intuir como uma expertise filosófica. Esboço aqui apenas a sua parte construtiva e não destrutiva. Ou seja, apenas demonstrarei como ela é possível e, por limitações de espaço, não contra-argumento contra aqueles que defendem que o desacordo é um problema seríssimo para o progresso¹⁸.

Dellsén (2021, 2022, 2023) defende o que ele chama de abordagem noética do progresso científico e filosófico. Para haver progresso científico ou filosófico em uma dada questão, é preciso haver uma mudança devido às pesquisas científicas e filosóficas na informação publicamente disponível que permite aos membros relevantes da sociedade aumentar o seu entendimento dessa questão (Dellsén 2021, p. 11258; Dellsén et al. 2023, p. 155). Entretanto, o que significa entender?

¹⁶ Embora com algumas vozes dissidentes como Frances (2017) que alega que o acordo entre os filósofos será mais ou menos forte dependendo das perguntas que forem feitas.

¹⁷ Segundo Dellsén et al. (2023), outras abordagens sobre progresso na filosofia também podem mostrar que o progresso é possível mesmo apesar do desacordo. Escolhi expor a teoria de Dellsén, pois ela parece ser a mais promissora não só como uma teoria do progresso que compatibiliza o progresso com o desacordo, mas também como uma teoria geral do progresso tanto em filosofia quanto em ciência.

¹⁸ Dellsén et al. (2023, p. 144-153) identificam dois tipos de argumentos contra o progresso apesar do desacordo: argumento da evidência de segunda ordem e argumento da não convergência. Embora não concorde com alguns pontos apresentados por eles, o leitor pode *progredir* em melhor entender como esses argumentos falham e, consequentemente, como o progresso apesar do desacordo é possível.

Uma maneira comum de compreender o entendimento é de que entender um fenômeno, objeto ou tema é apreender como as coisas se encaixam. Isto é, enxergar como as relações de dependência ocorrem. Entendo que a casa pegou fogo quando conecto com a informação de que ela pegou fogo *porque* houve um curto-circuito. Entendo que o café virou quando conecto com a informação de que o café virou *porque* a coxa bateu na mesa.

Uma teoria científica ou filosófica progride à medida que ela fornece maneiras de enxergarmos essas relações de dependência (isto é, à medida que ela fornece entendimento). Ciência e filosofia fazem isso por meio de explicação e predição de fenômenos (Dellsén, 2022, p. 821–826). Por exemplo, a ciência faz progresso sobre COVID-19 quando ela fornece explicações e predições de como esse vírus age e como combatê-lo (ibid). Pedacos de informações isoladas sobre um dado fenômeno, por mais que sejam verdadeiros, não fornecem progresso (embora forneçam conhecimento). Somente dizer que COVID-19 mata, não fornece nenhum entendimento do funcionamento desse vírus. O entendimento (e, conseqüentemente, o progresso) sobre COVID-19 surge quando houver uma explicação de por que ele mata e como predizer isso. Também, para haver progresso, não é suficiente que apenas uma pessoa faça essas conexões. É preciso que seja publicamente disponível para os membros relevantes. Isso tem importância para medirmos o progresso sobre alguma questão. Dellsén et al. (2023, p. 157) diz que “(...) nós devemos medir o progresso em termos de quão bem o estado das informações publicamente disponíveis permite que os membros relevantes da sociedade aumentem o seu entendimento”.

Com essa teoria noética em mãos, como a filosofia tem progredido mesmo apesar do desacordo? Gostaria de fazer um estudo de caso. Primeiro, é preciso ter em mente qual é a questão a ser avaliada. A minha questão é “progredimos em entender como a sorte afeta os nossos estados epistêmicos?”. Ou seja, nós conseguimos fornecer explicações desse fenômeno e essas explicações estão publicamente disponíveis para os membros relevantes da sociedade para que eles aumentem o seu entendimento? Acredito que sim. Veja bem, minha intenção com isso não é dizer que há *uma* teoria do conhecimento verdadeira ou que há *uma* teoria verdadeira do que é sorte. O que seria muito doutrinador. E, sim, expor que entendemos melhor esse fenômeno ao longo das décadas da epistemologia analítica contemporânea. Também a intenção não é que seja uma história exaustiva, certamente algumas figuras importantes ficarão de fora.

Vamos começar com o artigo de Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, de 1963. Lá há uma exposição de qual é a teoria aceita do conhecimento (a saber, a teoria CVJ) e uma refutação por meio de dois experimentos de pensamento. Ele nos apresenta uma intuição fortíssima por meio desses dois experimentos de pensamento de que crença verdadeira justificada não é suficiente para

conhecimento. No entanto, ele para por aí. Não explica o que há por trás dessa intuição. Alguns artigos nos anos 1960 surgiram respondendo o que faltava para a teoria CVJ. Michael Clark, em 1963, em *Knowledge and Grounds: A Comment on Mr. Gettier's Paper*, responde a Gettier com a teoria de que é preciso que S creia que p com base em fundamentos totalmente verdadeiros. O que é um problema, pois implica em que nunca devemos ter nenhuma crença falsa para ter conhecimento, gerando um ceticismo sobre a nossa capacidade de conhecer. Pode haver algumas crenças falsas no meio da nossa longa cadeia de raciocínio, mas ainda assim podemos ter conhecimento de uma proposição ou outra.

No entanto, o meu ponto aqui não é o de avaliar se a teoria é verdadeira ou não, mas sim que ela não fornece uma explicação do que há de errado com a teoria CVJ da maneira como os epistemólogos entendem comumente o problema hoje em dia. Isso é um primeiro passo para reconhecer um avanço nessa literatura, a saber, a rejeição de uma forma de entender o modo como a sorte afeta os nossos estados epistêmicos (em especial, o conhecimento nesse caso).

Peter Unger, em 1968, em *Analysis of Factual Knowledge*, parece ser o primeiro a colocar o problema de Gettier como um problema envolvendo *acidentalidade*. Ele coloca isso no modo como os epistemólogos hoje em dia entendem a questão. Segundo Unger, o que Gettier identificou (mas não verbalizou) é de que crença verdadeira justificada não elimina acidentalidade — o que é algo importante para se eliminar numa teoria do conhecimento. Mais do que isso, Unger também nos explicou que algumas formas de conhecimento são compatíveis com acidentalidade. Por exemplo, foi um mero acidente de que alguém testemunhou o momento exato de uma colisão entre dois carros. Foi um mero acidente que essa pessoa estava lá, mas isso não é incompatível com ela saber que houve uma colisão entre dois carros.

Mylan Engel Jr., em 1992, em *Is Epistemic Luck Compatible With Knowledge?*, coloca o problema de Gettier *exatamente* na maneira como os epistemólogos o entendem. Ele não usa mais o termo *acidente* como Unger usava, mas, sim, o termo *sorte*. O problema nos casos Gettier são problemas de sorte *verídica*. Ele concorda com Unger de que há alguns casos de sorte compatíveis com conhecimento. A explicação, no entanto, do que ocorre nos casos Gettier é de que há neles um problema de sorte verídica, isto é, o sujeito obtém a *verdade* da crença por sorte. Esse é o problema relevante nos casos Gettier. No caso da colisão dos carros posto acima, não é um problema em que o sujeito obtém a verdade por sorte, mas sim a evidência é obtida por sorte (ele muito facilmente poderia não estar lá).

Duncan Pritchard, em 2010, em *The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations*, não só aceita essa explicação de que o problema nos casos Gettier é um problema de sorte verídica,

ele distingue mais duas formas de sorte verídica: a sorte interveniente e a sorte ambiental. A sorte interveniente é aquela em que interfere entre um fato e uma crença (típicas dos casos Gettier de 1963) e a sorte ambiental é aquela em que o ambiente é desfavorável para a formação de conhecimento (típico dos casos dos Falsos Celeiros). A distinção não é inútil. Para ele, a epistemologia das virtudes não consegue lidar com os casos de sorte ambiental, apesar de conseguir lidar com os casos de sorte interveniente. Segundo Pritchard, é necessária uma condição de segurança para haver uma teoria do conhecimento completa (além da epistemologia das virtudes). Não só a distinção é relevante para Pritchard para compreendermos melhor como a sorte afeta o conhecimento, mas também é relevante para compreendermos melhor como a sorte afeta o entendimento.

Até então falei apenas do desenvolvimento ocorrido da relação entre sorte e conhecimento. Desenvolvimento feito através de delineamento de distinções úteis para a compreensão desse fenômeno. Porém, no final dos anos 1990 em diante, houve uma preocupação dos epistemólogos em entender o que é o entendimento (Elgin, 1996; Grimm, 2006; Kvanvig, 2003; Zagzebski, 1996, 2001). Assim, expandindo os horizontes dos estados epistêmicos que os epistemólogos estudam, tornando a investigação sobre sorte e estado epistêmico mais frutífera. Há um debate sobre se entendimento é redutível ao conhecimento. Uma maneira de estruturar esse debate é ter em mente quais são as propriedades do conhecimento e verificar se elas são as mesmas propriedades do entendimento. Um modo comum de enxergar o conhecimento é um estado epistêmico que tem as propriedades da crença, verdade, justificação e não acidentalidade. A partir disso, os epistemólogos investigam se o entendimento possui cada uma dessas propriedades. Deixando de lado as três primeiras propriedades, há um grande debate sobre se entendimento é compatível com o mesmo tipo de sorte que elimina conhecimento. Alguns argumentam que sim (Hills, 2016; Kvanvig, 2003; Pritchard, 2009, 2010; Zagzebski, 2001) e outros argumentam que não (Boyd, 2020; Greco, 2014; Grimm, 2006, 2010; Kelp, 2017). Apesar da discordância, há um quadro fixo que essa literatura segue que é a distinção entre sorte interveniente e sorte ambiental. Pritchard defende que entendimento é compatível com sorte ambiental, mas não interveniente. Enquanto outros como Alison Hills e Jonathan Kvanvig defendem que entendimento é compatível com ambos.

Com relação à questão de “Progredimos em entender como a sorte afeta os nossos estados epistêmicos?”, acredito que, com o quadro da teoria noética de Dellsén, respondo afirmativamente que progredimos em entender melhor como a sorte afeta os nossos estados epistêmicos. Começando com Gettier que, em 1963, identifica que ainda há um problema com a teoria CVJ – apesar dele não explicar qual é exatamente o problema. Unger, em 1968, sinaliza para um problema de

acidentalidade nos casos desenvolvidos por Gettier. Mais do que isso, ele mostra haver casos de accidentalidade compatíveis com conhecimento e outros casos que não são (a saber, os casos Gettier). Engel, em 1992, pontua que os casos Gettier são exemplos em que a verdade da crença é obtida por sorte, nomeando assim de sorte verídica. Pritchard, em 2010, identifica que há dois tipos de sorte verídica: a sorte interferente e a sorte ambiental. Uma distinção com utilidade não só para o conhecimento, mas também para o entendimento. Ademais, diferentes filósofos trabalharam para expandir a discussão da sorte para outro estado epistêmico, a saber, o entendimento¹⁹.

Para concluir, gostaria de fazer a conexão dessa história de progresso na epistemologia com a expertise em intuir. Como aquelas três atitudes dos experts em intuir podem aparecer aqui? Como eu disse acima, o filósofo é um expert em intuir por formar diversas impressões intelectuais compatíveis com a capacidade de (i) resolver problemas melhorando as suas estratégias de busca, (ii) possuir um vasto registro de conhecimento bem organizado sobre o seu domínio e (iii) melhorar a construção dos espaços de problemas. Na epistemologia, (i) há uma resolução do problema melhorando a estratégia de busca ao identificar qual é a intuição por trás dos casos Gettier e as suas nuances, (ii) os epistemólogos possuem esse acúmulo de conhecimento bem organizado sobre a relação da sorte com os nossos estados epistêmicos e (iii) melhoraram a construção dos espaços de problemas ao enxergar distinções profundas desse fenômeno.

Não há acordo sobre qual teoria do conhecimento resolve o problema de Gettier. Não há acordo sobre qual condição (Segurança? Sensibilidade? Explicação?) deve ser adicionada para eliminar o problema que Gettier trouxe. Esse desacordo, no entanto, não é suficiente para eliminar progresso na filosofia. E, portanto, também não é suficiente para minar a expertise em intuir na filosofia.

Há ainda duas preocupações na minha argumentação apontadas pelos revisores e espero dissolvê-las razoavelmente. Apenas forneci um caso de progresso para melhor entendermos uma questão. Como disse, a intenção é fazer um estudo de caso. O intuito é utilizar como inspiração em como podemos enxergar outras questões na filosofia: apesar do desacordo, conseguimos enxergar progresso nos detalhes das discussões. Como? Duas maneiras que fiz isso foi ressaltando (i) as distinções delineadas por epistemólogos e (ii) a expansão da questão para a noção de entendimento²⁰ – o que indica que o programa foi frutífero. Isso pode ser tido como uma maneira de apenas dar voltas na questão sem resolvê-las e que, portanto, não seria um progresso considerável.

¹⁹ Há também a discussão sobre se conhecimento prático é compatível com sorte ou não (Cath, 2011, 2015; Poston, 2009; Stanley e Williamson, 2001).

²⁰ Outros exemplos de progresso na filosofia nesses e em outros sentidos podem ser vistos em John Bengson, Terence Cuneo e Russ Shafer-Landau (2022, p. 156-161).

Acredito que o progresso foi considerável, pois entendemos muito melhor agora como a sorte afeta nossos estados epistêmicos do que nos anos 1960. Mas estamos resolvendo uma questão? É um problema que surge em especial para os filósofos dado o desacordo amplo. Parte do que disse sobre expertise em intuir é que envolve a capacidade de resolver problemas, no entanto, o problema de Gettier continua aí. Não foi resolvido. Essa é a segunda preocupação. É importante ressaltar que precisei a questão que eu estou interessado em discutir. A questão não era “resolvemos o problema de Gettier?”, mas sim “progredimos em entender como a sorte afeta os nossos estados epistêmicos?”. Se a minha exposição está correta, então esse problema está *continuamente* sendo resolvido. Nós, de fato, estamos progredindo cada vez mais em entender como as peças desse problema se encaixam através de delineamento de distinções e expansão da questão.

5. Conclusão

Os filósofos se baseiam fortemente em intuições para responder questões filosóficas. Os filósofos também são competentes naquilo que fazem. Nada mais natural que pensar que eles são experts em intuir. Visei mostrar como essa expertise em intuir funciona a partir do apanhado feito por Chudnoff da literatura relevante. Apliquei à filosofia e mostrei como a conexão entre expertise em intuir e expertise filosófica acontece em um sentido *geral*. Alguém poderia duvidar dessa expertise filosófica devido ao desacordo generalizado que há entre os filósofos e, por isso, a aparente falta de progresso na filosofia. Inspirado na teoria noética do progresso de Dellsén, mostrei que o desacordo generalizado não é motivo para pensar que não há progresso e, portanto, que o ceticismo com relação à expertise filosófica como expertise em intuir não se mantém. Além de utilizar a teoria de Dellsén, também fiz um estudo de caso em como os epistemólogos progrediram na questão sobre a relação entre sorte e nossos estados epistêmicos.

Referências bibliográficas

BACH, Theodore. On the Limitations and Criticism of Experimental Philosophy. In.: BAUER, A. M.; KORNMESSER, S. (Eds.) **The Compact Compendium of Experimental Philosophy**. Boston: De Gruyter, 2023, p. 101-129.

BEALER, George. The Incoherence of Empiricism. **Aristotelian Society Supplementary Volume**, v. 66, n. 1, p. 99-144, 1992.

- _____. Intuition and the Autonomy of Philosophy. In.: DEPAUL, M.; RAMSEY, W. (Eds.). **Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry**. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 1998, p. 201-240.
- BENGSON, John. How Philosophers Use Intuition and ‘Intuition’. **Philosophical Studies**, 171(3), p. 555-576, 2014.
- _____. The Intellectual Given. **Mind**, v. 124, n. 495, p. 707-760, 2015.
- _____. The Myth of Quick and Easy Intuitions. In.: BIGGS, S.; GIERSSON, H. (eds.), **The Routledge Handbook of Linguistic Reference**. New York: Routledge, 2020, p. 560-577.
- BENGSON, John; CUNEO, Terence; SHAFER-LANDAU, Russ. **Philosophical Methodology: From Data to Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- BOOTH, Anthony Robert; ROWBOTTOM, Darrell Patrick. **Intuitions**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BOURGET, David; CHALMERS, David. What do philosophers believe? **Philosophical Studies**, 170, p. 465-500, 2014.
- _____. Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey. **Philosophers’ Imprint**, v. 23, n. 11, p. 1-53, 2023.
- BOGARDUS, Tomas; PERRIN, Will. Knowledge is Believing Something Because It’s True. **Episteme**, v. 19, n. 2, p. 178-196, June 2022.
- BOYD, Kenneth. Environmental Luck and The Structure of Understanding. **Episteme**, v. 17, n. 1, p. 73-87, 2020.
- CAPPELEN, Herman. **Philosophy Without Intuitions**. New York: Oxford University Press, 2012.
- CATH, Yuri. Knowing How without Knowing That. In: BENGSON, J.; MOFFETT, M. **Knowing How: Essays on Knowledge, Mind, and Action**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 113-135.
- _____. Revisionary intellectualism and Gettier. **Philosophical Studies**, v. 172, n. 1, p. 7-27, 2015.
- CHI, Michelene. Theoretical Perspectives, Methodological Approaches, and Trends in the Study of Expertise. In: LI, Y.; KAISER, G. (Eds.) **Expertise in Mathematics Instruction**. New York: Springer, 2011, p. 17-39.
- CHUDNOFF, Elijah. What Intuitions Are Like. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 82, n. 3, p. 625-654, 2011.
- _____. **Intuition**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. The Reality of the Intuitive. **Inquiry**, v. 60, no. 4, p. 371-385, 2017.
- _____. **Forming Impressions: Expertise in Perception and Intuition**. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- CLARK, Michael. Knowledge and grounds: A comment on Mr. Gettier’s paper. **Analysis**, v. 24, n. 2, p. 46-48, 1963.

- CLIMENHAGA, Nevin. Intuitions are Used as Evidence in Philosophy. **Mind**, v. 127, n. 505, p. 69-104, 2017.
- DAVIDSON, Janet; STERNBERG, Robert. **The Psychology of Problem Solving**. New York: Cambridge University Press, 2003.
- DELLSÉN, Finnur. Understanding Scientific Progress: The Noetic Account. **Synthese**, v. 199, n. 3, p. 11249-11278, 2021.
- DELLSÉN, Finnur; LAWLER, Insa; NORTON, James. Thinking About Progress: From Science to Philosophy. **Noûs** 56, no. 4, p. 814-840, 2022
- _____. Would Disagreement Undermine Progress? **Journal of Philosophy**, v. 120, n. 3, p. 139-172, 2023.
- DEUTSCH, Max. **The Myth of the Intuitive**. Cambridge: MIT Press, 2015.
- FRANCES, Bryan. Extensive Philosophical Agreement and Progress, **Metaphilosophy**, v. 48, n. 1-2, p. 47-57, 2017.
- EARLENBAUGH, Joshua; MOLYNEUX, Bernard. Intuitions are inclinations to believe. **Philosophical Studies**, v. 145, n. 1, p. 89-109, 2009.
- ENGEL Jr., Mylan. Is Epistemic Luck Compatible With Knowledge? **The Southern Journal of Philosophy**, v. 30, n. 2, p. 59-75, 1992.
- ELGIN, Catherine. **Considered Judgment**, Princeton: Princeton University Press, 1996.
- GARCÍA, Octavio. The Testimony Challenge Against the Possibility of Philosophical Knowledge. **Metaphilosophy**, v. 55, n. 3, p. 316-327, 2024.
- GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, v. 23, n. 6, p. 121-123, 1963.
- GOBET, Fernand; CHASSY, Philippe. Expertise and intuition: A tale of three theories. **Minds and Machines**, v. 19, n. 2, p. 151-80, 2009.
- GOLDMAN, Alvin, Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status, **Grazer Philosophische Studien**, v. 74, n. 1, p.1-26, 2007.
- GRECO, John. Episteme: Knowledge and Understanding. In: TIMPE, K.; BOYD, C. (Eds.). **Virtues and Their Vices**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 285-302.
- GRIMM, Stephen. Is Understanding A Species Of Knowledge? **The British Journal for the Philosophy of Science**, v. 57, n. 3, p. 515-535, 2006.
- _____. Understanding as Knowledge of Causes. In: FAIRWEATHER, A. **Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science**. Springer International Publishing: 2014, p. 329-345.
- HARDWIG, John. Epistemic Dependence. **Journal of Philosophy**, v. 82, n. 7, p. 335-349, 1985.
- HILLS, Alison. Understanding Why. **Noûs**, v. 50, n. 4, p. 661-688, 2016.
- HORVATH, Joachim; WIEGMANN, Alex. Intuitive expertise and intuitions about knowledge. **Philosophical Studies**, v. 173, n. 10, p. 2701-2726, 2016.

- HUEMER, Michael. **Skepticism and The Veil of Perception**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
- _____. **Ethical Intuitionism**. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- JENKINS, Carrie. Intuition, 'Intuition', Concepts and the A Priori. In: BOOTH, A. R.; ROWBOTTOM, P. D. (Eds.), **Intuitions**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 91-115.
- KAHNEMANN, David. A perspective on judgment and choice: mapping bounded rationality, **American Psychologist**, v. 58, n. 9, p. 697-720, 2003.
- KAHNEMANN, Daniel; KLEIN, Gary. Conditions for intuitive expertise: A failure to disagree. **American Psychologist**, v. 64, n. 6, p. 515-526, 2009.
- KAUPPINEN, Antti. Who's Afraid of Trolleys? In: SUIKKANEN, J.; KAUPPINEN A. (Eds.). **Methodology and Moral Philosophy**. New York: Routledge, 2018, p. 49-72.
- KVANVIG, Jonathan Lee. **The Value of Knowledge and The Pursuit of Understanding**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KELP, Christoph. Towards a Knowledge-Based Account of Understanding. In: GRIMM, S.; BAUMBERG, C.; AMMON, S. (Eds.). **Explaining understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science**. New York; London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017, p. 251-271.
- KLEIN, Gary. **Sources of Power: How People Make Decisions**. Cambridge: MIT Press, 2017.
- KNOBLICH, Günther; OHLSSON, Stellan; HAIDER, Hilde; RHENIUS, Detlef. Constraint relaxation and chunk decomposition in insight problem solving. **Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition**, v. 25, n. 6, p. 1534-1555, 1999.
- KOKSVIK, Ole. Intuition and Conscious Reasoning. **The Philosophical Quarterly**, v. 63, p. 709-715, 2013.
- _____. **Intuition as Conscious Experience**. New York: Routledge, 2020.
- LEWIS, David. **Philosophical Papers: Volume I**. New York: Oxford University Press, 1983.
- LUDWIG, Kirk. The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 31, p. 128-159, 2007.
- MOFFETT, Marc. Intuitions as Evidence. In: LASONEN-AARNIO, M.; LITTLEJOHN, C. (Eds.), **Routledge Handbook of the Philosophy of Evidence**. New York: Routledge, 2024, p. 275-291.
- NEWELL, Allen; SIMON, Herbert. **Human Problem Solving**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- POSTON, Ted. Know how to be Gettiered? **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 79, n. 3, p. 743-747, 2009.
- PRITCHARD, Duncan. Knowledge, Understanding and Epistemic Value. In: O'HEAR, A. (Ed.). **Epistemology** (Royal Institute of Philosophy Lectures). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 19-43.

- PRITCHARD, Duncan; MILLAR, Alan; HADDOCK, Adrian. **The Nature and Value of Knowledge**: Three investigations. New York: Oxford University Press, 2010.
- RANALLI, Chris. The Puzzle of Philosophical Testimony. **European Journal of Philosophy**, v. 28, n. 1, p. 1142–1163, 2020.
- RINI, Regina. How not to test for philosophical expertise. **Synthese**, v. 192, n. 2, p. 431-452, 2015.
- ROBERTSON, Ian. **Problem Solving**: Perspectives from Cognition and Neuroscience. 2ed. London: Routledge, Taylor & Francis Group. 2016.
- SCHINDLER, Samuel; SAINT-GERMIER, Pierre. Philosophical Expertise Put to the Test, **Australasian Journal of Philosophy**, v. 101, n. 3, p. 592-608, 2023.
- SOSA, Ernest. Minimal Intuition. In: DEPAUL, M.; RAMSEY, W. (Eds.), **Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry**. Lanham: Rowman and Littlefield, 1998, p. 257-270.
- SOSA, Ernest. Intuitions and Truth. In: GREENOUGH, P.; LYNCH, M. (Eds.). **Truth and Realism**. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 208-226.
- _____. Intuitions: Their Nature and Epistemic Efficacy, **Grazer Philosophische Studien**, v. 74, n. 1., p. 51-67, 2007.
- STANLEY, Jason; WILLIAMSON, Timothy. Knowing How. **Journal of Philosophy**, v. 98, n. 8, p. 411-444, 2001.
- SCHWITZGEBEL, Eric; CUSHMAN, Fiery. Expertise in moral reasoning? Order effects on moral judgment in professional philosophers and non-philosophers. **Mind and Language**, v. 27, n. 2, p. 135-153, 2012.
- TOBIA, Kevin; BUCKWALTER, Wesley; STICH, Stephen. Moral intuitions: Are philosophers experts? **Philosophical Psychology**, v. 26, n. 5, p. 629-638, 2013.
- UNGER, Peter. An Analysis of Factual Knowledge. **The Journal of Philosophy**, v. 65, n. 6, p. 157-170, 1968.
- ZAGZEBSKI, Linda. **Virtues of the Mind**: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. Recovering Understanding. In: STEUP, M. (Ed.) **Knowledge, Truth and Duty**. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 235-251.
- WEINBERG, Jonathan; GONNERMAN, Chad; BUCKNER, Cameron; ALEXANDER, Joshua. Are Philosophers Expert Intuiters? **Philosophical Psychology**, v. 23, n. 3, p. 331-55, 2010.
- WEINBERG, Jonathan; CROWLEY, Stephen; GONNERMAN, Chad; VANDEWALKER, Ian; SWAIN, Stacey. Intuition and Calibration. **Essays in Philosophy**, v. 13, n. 1, p. 256-283, 2012.