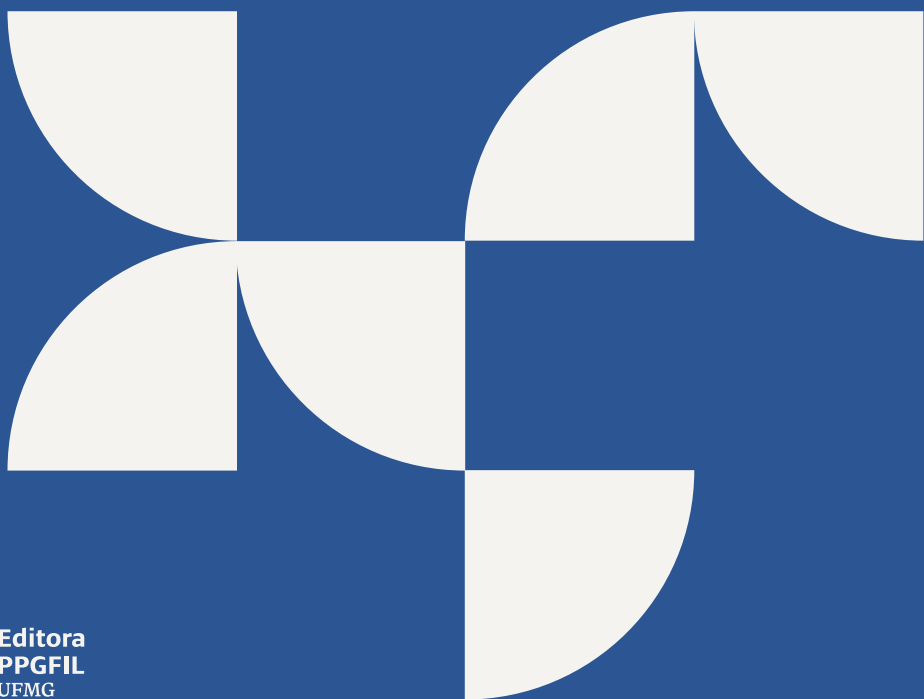


Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

Uma abordagem baseada em virtudes

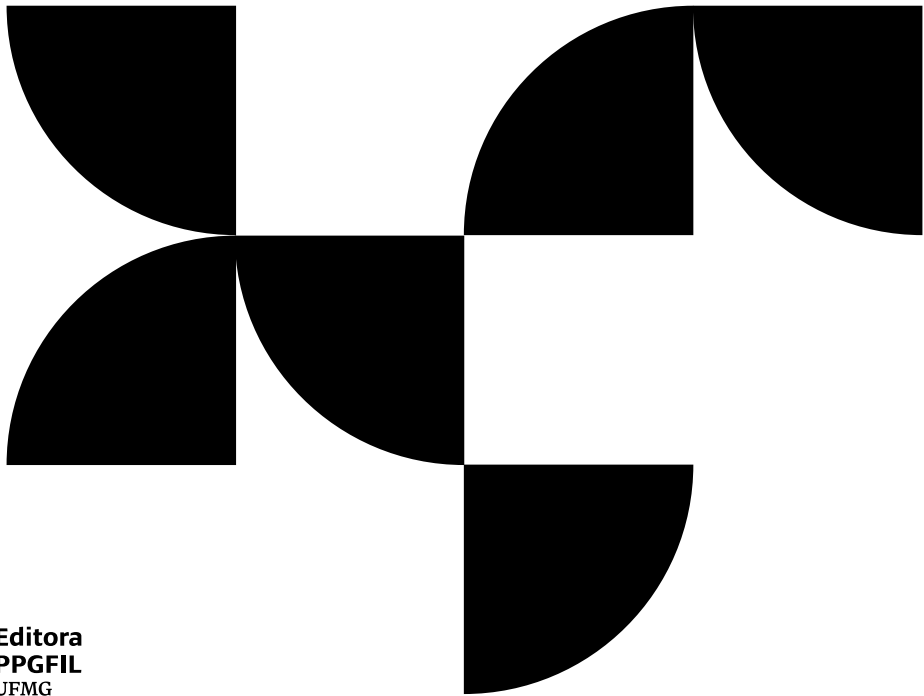
Verônica de Souza Campos



Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

Uma abordagem baseada em virtudes

Verônica de Souza Campos



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Helton Machado Adverse

Sub-coordenador: Tadeu M. Verza

EDITORA PPGFIL-UFMG

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli

CONSELHO EDITORIAL

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Daniel Pucciarelli

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)
Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecília Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

C198e Campos, Verônica de Souza.
Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica [recurso eletrônico]: uma abordagem, baseada em virtudes / Veronica de Souza Campos. - Belo Horizonte: PPGFIL, 2024.

1 recurso online (348 p.): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-14746-8

DOI: 10.5281/zenodo.13773843

1. Epistemologia. 2. Vontade. 3. Ética. 4. Vícios. I. Título.

CDD: 121

CDU: 165

Elaborada por Vilma Carvalho de Souza – Bibliotecária - CRB-6/1390

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL/UFMG, 2024

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Bruno Guimarães Martins

Daniel Melo Ribeiro

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: <https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

Dedicado aos meus pais, Dalva e Vicente, dois mestres nas artes da engenhosidade e uso inteligente dos recursos; e à minha prima Ana Paula, em cujo interesse e esforço de desvendar nossa história encontrei um precioso exemplar das virtudes intelectuais que o bom investigador deve cultivar.

Agradecimentos

Passei por momentos muito difíceis durante o doutorado, tão difíceis que eu não poderia nem começar a explicar. No entanto, academicamente, não seria errado dizer que estes foram os meus melhores anos até então, já que foram também os anos em que mais aprendi e cresci, o que não é outra coisa senão a verdadeira razão pela qual a vida é uma coisa bela.

Gostaria de agradecer a muitas pessoas sem as quais meu doutoramento (e conseqüentemente esse livro) não teria sido possível. Sou a pessoa mais sortuda de todas porque, nas minhas horas de apuros, nunca estive realmente sozinha; sempre encontrei ajuda providencial onde quer que eu estivesse. Para começar, agradeço à minha mãe, Maria Dalva, e ao meu pai, Vicente, que partiu deste mundo um ano após a defesa da minha tese e que não pôde ver esse livro ser publicado. Essas duas pessoas me aturam por todo esse tempo, sendo que passei a maior parte dele ocupada com coisas abstratas que nem ao menos significam nada para eles, e tratei essas coisas como importantíssimas, quando talvez nem devesse; e fizeram absolutamente tudo que estava ao seu alcance para me garantir apoio. Agradeço a todos os meus familiares, do lado da mãe e do pai, por me ajudarem sempre que precisei, especialmente ao meu tio Paulo. A todos os profissionais de saúde de quem dependi e em quem confiei. Todas essas pessoas são responsáveis por eu não ter chegado a pensar em desistir.

Agradeço ao meu orientador, André, que vem me apoiando há mais de uma década, desde a graduação, e que sempre me impulsiona

para o crescimento. Ao meu outro supervisor, Quassim, que me presenteou com sua gentileza, incentivo e tantas conversas esclarecedoras e estimulantes. Eu sou muito grata a eles por todas as lições que aprendi tanto nas discussões quanto nas suas próprias produções acadêmicas, que muito me foram úteis. Eu não poderia ter tido supervisores melhores. Agradeço também aos professores Leonardo Ribeiro, Ernesto Perini e Alexandre Meyer, pelos valiosos conselhos que me deram; ao Breno Santos e Arthur Lopes pela participação em minha banca de defesa; a todos os funcionários da UFMG e da Universidade de Warwick, e à CAPES e ao programa CAPES PrInt, que tornaram materialmente possível a minha jornada.

Agradeço a todos os meus amigos e colegas da UFMG: Ludmila, Maria Carolina, Pedro Henrique, Eduardo, Maylson, Júlio; a todos os alunos de graduação que compareceram ao meu grupo de estudos sobre escrita argumentativa; e especialmente aos meus amigos Debarry, Carlos e Rochelle, com quem mais compartilhei a alegria de estar na universidade.

Por fim, meu agradecimento especial ao professor Tadeu Verza e a todos da Editora PPGFil UFMG pelo apoio à publicação desse livro.

Obrigada, todos vocês.

Sumário

Apresentação	13
Introdução	17
1. Akrasia do intelecto: uma visão panorâmica	41
1.1. Observações preliminares	42
1.2. Casos de investigação acrática	44
1.3. Casos de resposta acrática às evidências	52
1.4. Casos limítrofes	65
1.5. Algumas questões pungentes	72
1.6. Considerações finais	81
2. Ceticismo sobre akrasia epistêmica: parte I	85
2.1. Observações preliminares	86
2.2. Uma caracterização a partir do paralelismo (concepção baseada em ISO)	92
2.3. O argumento de Pettit & Smith	105
2.4. O argumento de Adler	117
2.5. Considerações finais	128

3. Ceticismo sobre akrasia epistêmica: parte II	131
3.1. Observações preliminares	132
3.2. Controle doxástico	134
3.3. O argumento clássico de Williams	138
3.4. O argumento alternativo de Owens	150
3.5. Pluralismo doxástico	160
3.6. Considerações finais	169
4. Vícios epistêmicos e epistemologia de vícios	179
4.1. Observações preliminares	180
4.2. Frameworks baseados em virtudes e epistemologia da investigação	182
4.3. Vícios de caráter intelectual	190
4.4. Desafios conceituais	196
4.5. Ceticismo sobre o caráter	209
4.6. Considerações finais	225
5. O vício da ineficiência epistêmica I: traços elementares	229
5.1. Observações preliminares	231
5.2. Falta de força de vontade e enfrentamento de dilemas	234

5.3. Uma visão geral da ineficiência epistêmica	241
5.4. Ineficiência epistêmica <i>vs.</i> mente fechada	252
5.5. Ineficiência epistêmica <i>vs.</i> outras más condutas epistêmicas	263
5.6. Considerações finais	272
6. O vício da ineficiência epistêmica II: efeitos	275
6.1. Observações preliminares	276
6.2. Danos imediatos: atraso na consolidação do conhecimento	277
6.3. Danos posteriores: a deterioração dos bens epistêmicos	287
6.4. O caso da corrida pelas vacinas	300
6.5. Considerações finais	317
Conclusão	323
Referências bibliográficas	331

Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

Apresentação

Esse é um trabalho sobre vícios intelectuais. O que são vícios, para começar, e o que são vícios do intelecto, especificamente? Há diversas concepções de vício circulando atualmente no mercado das ideias, e a que é utilizada como teoria de fundo aqui é uma concepção consequencialista, segundo a qual um comportamento é um vício quando produz sistematicamente consequências nocivas para o indivíduo ou para a comunidade. Em termos de vícios especificamente intelectuais, podemos pensar, de forma simplificada, que um comportamento é um vício do intelecto quando produz sistematicamente alguma consequência que seja epistemicamente nociva, isto é, que atrapalhe ou obstrua seja a nossa busca por conhecimento novo, seja a nossa possibilidade de usufruir de conhecimento que já existe. Há uma variedade de comportamentos que podemos classificar como vícios intelectuais nesse sentido, por exemplo, a arrogância, a mentalidade fechada (também chamada de “visão em túnel”), a displicência, a ingenuidade, a covardia intelectual, o preconceito, a preguiça intelectual, e tantos outros. O que ofereço ao leitor na metade desse livro é a descrição e a caracterização detalhada de um “novo” vício, a ser incluído no catálogo de vícios intelectuais: o vício da *ineficiência epistêmica*.

Simplificadamente, a pessoa acometida pelo vício da ineficiência epistêmica tem uma dificuldade de resolver dilemas que ela poderia já ter resolvido. Tipicamente, o vício se manifesta nas situações em que se tem um dilema a resolver, ou um enigma a solucionar, e já se dispõe de informações cumulativamente suficientes para uma solução

satisfatória, mas o agente tem dificuldade de “ligar os pontos”, por assim dizer, e de efetivamente dar o caso como resolvido. Assim, a pessoa epistemicamente ineficiente está sempre procurando por provas mais contundentes, ou por mais um pouco de evidência, de uma maneira que é bastante parecida com aquela com que certas pessoas estão sempre pegando mais uma fatia de bolo, quando sabem que deveriam estar de dieta, ou acionando a “função soneca” do despertador, quando sabem que deveriam estar se levantando da cama.

Pessoas como essas que acabo de mencionar, que não conseguem resistir à fatia extra de bolo, ou que são viciadas na “função soneca” *mesmo sabendo* que não deveriam, costumam ser descritas como padecendo de um problema de falta de força de vontade. Na filosofia, temos um termo técnico para nos referirmos a isso: o termo grego *akrasia* (onde o prefixo “a” significa “não”, e “krasia” significa “poder”, ou “autocontrole”). A pessoa akrática é, portanto, alguém que tem uma dificuldade de autocontrole. Quer dizer então que esse vício novo que quero descrever, a ineficiência epistêmica, é uma variedade de falta de autocontrole? Na verdade, não – e explicar o porquê disso ao leitor é a tarefa que ocupou a outra metade do livro.

Não faz sentido falar em “falta de força de vontade epistêmica”, porque tipicamente nossas atividades epistêmicas não dependem tanto assim da nossa vontade, e sim de outras coisas. No entanto, a falta de eficiência epistêmica é o que existe de mais próximo, na esfera intelectual, da falta de força de vontade que afeta a esfera ética de nossas vidas. A ineficiência epistêmica não é a falta de força de vontade intelectual, mas sim a falta de eficiência. Eficiência é a capacidade de realizar uma tarefa usando inteligentemente (isto é, com o menor desperdício possível) os recursos, coisas como tempo,

dinheiro, energia, mão de obra, materiais, informação. Em contextos distintamente intelectuais, os recursos mais importantes que devemos administrar com sabedoria são a expertise, a informação e o tempo. A pessoa ineficiente, nesse tipo de contexto, é aquela que ou não consegue efetivar a tarefa a que se propôs, ou só consegue fazê-lo desperdiçando tais recursos. Ela sempre precisa de mais dados, mais pesquisa, mais análise, mais experimentos – mesmo quando já tem o suficiente. Esse desperdício, eu defendo, pode ter consequências severas, tanto nas nossas vidas práticas quanto nas nossas vidas intelectuais. Parte do meu projeto é o de mostrar que consequências são essas.

Agora, por que é importante estudar isso? Classicamente, a importância da epistemologia de vícios está ligada ao papel instrutivo que essa disciplina desempenha ao contar e discutir “histórias de advertência” (em inglês: *cautionary tales*). Essas histórias servem ao importante propósito de nos colocar cientes e atentos aos diversos fatores que levaram investigações anteriores a fracassar, permitindo-nos trabalhar ativamente no sentido de evitar os mesmos erros em empreendimentos futuros. Colocam aquilo que é o não-ideal, ou o que ficou aquém do ótimo, em primeiro plano, oferecendo um guia para balizar inquéritos futuros, por meio de exemplos do que não fazer e por quê. Como observa Kidd (2015), “a epistemologia de vícios não é um exercício abstrato para a poltrona, mas uma contribuição real para a compreensão e melhoria do nosso mundo social”. O que torna o presente trabalho importante, dadas essas considerações, é que ele cataloga uma “nova” forma de falhar e, a partir disso, nos permite vislumbrar maneiras de evitar tal variedade de falha.

Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

Introdução

Entrei na universidade pela primeira vez aos dezessete anos. Me deslocava todos os dias até a Escola de Arquitetura carregando sentimentos ambíguos no peito, que oscilavam entre uma disposição mais ou menos morna em relação à carreira (“consegurei mesmo ser realizada nessa profissão?”) e uma convicção mais ou menos estável de que ali haviam se concentrado os meus talentos naturais para o desenho e a inventividade, de modo que um futuro brilhante e muito gratificante me aguardava.

Não demoraria muito até que, aproximadamente por volta da metade do curso, eu começasse a pensar em desistir. Naquela altura, cheguei a fazer diversas ponderações. Pensei que, como estava a meio caminho da linha de chegada e como as coisas não estavam particularmente terríveis na Escola, o mais razoável a fazer era continuar até a formatura. Dessa forma, os investimentos que minha família e eu já havíamos feito naquele empreendimento não teriam sido desperdiçados. Além disso, com um diploma, eu poderia pelo menos conseguir um emprego decente para ganhar a vida e, estando com a vida ganha, poderia descobrir outras coisas para fazer, inclusive ir atrás de um segundo diploma. Eu ainda era adolescente. Eu tinha muito tempo. Em suma, estava claro para mim que os prós de continuar o curso superavam em muito os contras.

O que acontecera em seguida foi uma coisa extraordinária. É que pouco depois de ter chegado àquela resolução, eu faltei à aula. Sem qualquer motivo, apenas não compareci. Este dia, em particular, não pretendia ser um divisor de águas em minha vida, ou o início de uma

nova era, de forma alguma. Exceto que eu faltei à aula no dia seguinte também. E então eu nunca mais fui à Escola de Arquitetura. Apesar de eu mesma ter ficado injuriada com minha própria falta de consistência, e de ter dúvidas e culpa, após certo tempo simplesmente cheguei a um ponto a partir do qual não havia mais volta: eu estava fora da faculdade. Ao ouvir essa história, um dos meus colegas mais queridos (com razão, suponho) me acusou de *akrasia*. “É uma pena que você não tenha tido força de vontade para continuar”, ele disse.

Embora esta minha anedota possa parecer banal, a ideia evocada pelo meu amigo (*akrasia* – fazer algo de forma deliberada enquanto se pensa que seria melhor fazer algo diferente) é historicamente intrigante para os filósofos¹. Historicamente porque é um gatilho para uma forma de perplexidade filosófica que já soma mais de dois mil anos, e que persiste até os dias de hoje, na medida em que uma boa explicação do que acontece com pessoas acometidas de fraqueza de vontade é extremamente elusiva, e parece que continuamos incapazes de fornecê-la. Abandonei minha resolução de obter meu diploma, sem perceber que o fazia? Ou será que, tendo mantido minha resolução, falhei em cumpri-la? É tecnicamente correto dizer que eu poderia ter agido de outra forma? Em casos como este, “algo evidentemente saiu errado, mas não é imediatamente nítido o quê” (Hoffman, 2008, p. ix).

¹ Digo “intrigante para os filósofos”, em vez de apenas “intrigante”, porque não-filósofos não costumam achar incidentes como a anedota que contei particularmente difíceis de compreender. Eles parecem propensos a presumir que eu não queria realmente obter aquele diploma, e é por isso que minha resolução durou tão pouco; e aparentemente eles não veem problema em generalizar esta explicação. Richard Holton (1999) reconhece um ponto semelhante. Ele diz que quando as pessoas comuns falam de casos como os acima mencionados, estão falando em abandonar uma intenção previamente formada.

Alguns filósofos contemporâneos se interessaram pelo fenômeno da akrasia porque observaram que este representa um desafio para as suas teorias da ação. Estas são teorias que, de uma forma ou de outra, implicam uma variante de internalismo motivacional, a ideia de que os julgamentos sobre a ação correspondem diretamente à motivação, ou de que são suficientes para motivar. Akrasia desafia tais teorias porque apresenta a possibilidade de uma pessoa avaliar um determinado curso de ação como sendo o melhor em geral, e ainda assim não estar motivada para realizá-lo, mais ou menos da mesma forma como eu quando era adolescente, na Escola de Arquitetura.

Um desses filósofos é Donald Davidson, já que a ideia de alguém agir contra o seu melhor julgamento desafia a teoria de que as razões tanto racionalizam como causam ações, desenvolvida por ele no seu artigo “Actions, Reasons and Causes” (1963). Outro é Richard Hare, cuja teoria do prescritivismo moral desenvolvida em *The Language of Morals* (1952) e *Freedom and Reason* (1963) também é desafiada pela ideia de que uma pessoa pode agir de uma determinada maneira enquanto julga que é melhor agir de outra. Outro filósofo famoso que se dedicou a discutir a akrasia é Alfred Mele. Mele, no entanto, interessou-se pelo tema não porque desafiasse a sua teoria da ação, mas justamente porque queria desenvolver uma teoria da ação que levasse a sério a possibilidade da ação acrática desde o início. Foi isso que ele se propôs a fazer em *Irracionalidade* (1987).

Embora esses estudiosos endossem teorias de ação bem diferentes (e, na verdade, visões de mundo bem diferentes), o que é comum entre eles é que abordam a akrasia do ponto de vista da teoria da ação. Eles tomam como objeto de análise a akrasia na forma de um episódio único e destacado em que uma pessoa realiza uma ação que

vai contra o seu melhor julgamento, e pretendem explicar como esse episódio é possível ou por que não é.

Ao fazer isso, esses autores trabalham a partir daquela que é possivelmente a caracterização mais agudamente paradoxal disponível, que decorre de um conjunto de princípios inconsistentes. O clássico “puzzle da akrasia” (Davidson, 1969, p. 95) compreende os três princípios seguintes:

P1. Se um agente quiser fazer X mais do que Y e se acreditar livre para fazer X ou Y, então ele fará X intencionalmente, se fizer X ou Y intencionalmente.

P2. Se um agente julga que seria melhor fazer X do que Y, então ele quer fazer X mais do que Y.

P3. Existem ações acráticas.

Há três maneiras básicas de se resolver esse puzzle: rejeitar P3, negando a ocorrência real da akrasia; rejeitar P2, negando que a ligação entre avaliação e motivação seja tão estreita quanto parece; e enunciar novamente os três princípios em formas alternativas, mostrando que, afinal, podem ser consistentes. Hare tomou o primeiro caminho, abandonando P3; Mele tomou o segundo, abandonando P2, e Davidson adotou o terceiro, oferecendo uma reinterpretação dos princípios de forma que não mais aparentem ser contraditórios.

Devido talvez à falta de consenso (ou talvez ao fato de Hare e outros céticos da akrasia não terem sido tão persuasivos quanto se poderia esperar), a ideia de haver ação acrática como um artigo ainda não totalmente compreendido permaneceu. Nos anos finais do século XX, esta ideia fez a sua estreia oficial no domínio da epistemologia, à

medida que alguns estudiosos levantaram a preocupação sobre a existência de formas de crença acrática, bem como de performance acrática no âmbito epistêmico. O artigo pioneiro foi “Akratic Believers” de Amélie Rorty (1983). Rorty e outros avançaram a sugestão de que a akrasia é um fenômeno que também pode afetar a racionalidade teórica de alguém e, portanto, desafiar certas teorias na área. Esta forma de akrasia – oficialmente: “akrasia epistêmica”, ou “akrasia de crença” – é comumente definida como ocorrendo quando uma pessoa sustenta a opinião de que p contrariando seu próprio entendimento de que p' é a opinião que ela deveria sustentar (assumindo aqui que p e p' exprimam proposições inconsistentes, isto é, que sejam hipóteses rivais).

A sugestão de Rorty introduziu uma versão epistêmica do puzzle exposto acima, apresentado em termos que são tão agudamente paradoxais quanto o original. Na verdade, esta versão epistêmica do puzzle é basicamente um espelho da versão original, mas com a “ação” sendo substituída pela “crença”. O puzzle encontra uma expressão bastante direta em John Heil (1984, pp. 63-67):

R1. Onde P e P' são epistemicamente incompatíveis para S , se S considera que P é melhor justificado do que P' , S manterá P se ele mantiver P ou P' .

R2. Onde S considera R e R' e considera que estes são tudo o que é relevante para justificar P e P' respectivamente, então se S considera que R supera R' epistemicamente, ele considerará P como melhor justificado do que P' .

R3. A crença acrática é possível.

Diante desta versão epistêmica do puzzle, mais uma vez, as soluções previstas pelos filósofos variaram. Alguns propuseram abandonar R₂, como fez, por exemplo, Mele (1986, p. 219). Outros sugeriram que os princípios necessitavam ser reescritos, porque “a relação entre uma crença e a sua justificação não é tão simples” (Heil, 1984, p. 69; e também Hookway 2001). Outros propuseram uma miríade de teorias que, de uma forma ou de outra, envolvem abandonar R₃. Explicitamente, Owens (2002); e implicitamente Hurley (1989); Pettit & Smith (1996); e Adler (2002a, 2002b).

Tal como acontece com o puzzle sobre a akrasia prática, também aqui há um elemento comum subjacente às muitas abordagens: embora os estudiosos endosseem diferentes teorias sobre como funciona nossa racionalidade teórica, eles tomam como objeto de análise a akrasia epistêmica na forma de um episódio único e destacado em que um indivíduo adquire uma crença contrariando o seu melhor julgamento e se propõem a explicar como esse evento único e isolado é possível ou por que não é.

Agora estou em condições de dizer explicitamente com qual espírito o presente livro entra em cena: aqui, eu tenho a intenção deliberada de não tentar resolver a versão epistêmica do puzzle da akrasia. Em vez disso, darei minha contribuição ao debate filosófico introduzindo uma abordagem baseada no caráter (*character-based approach*) do problema da akrasia no domínio intelectual. Proponho uma forma totalmente diferente de olhar para a akrasia, uma forma que não toma como objeto de análise os episódios únicos e isolados onde o sujeito forma uma crença que vai contra seu melhor julgamento epistêmico. Opto por trabalhar assim porque acredito que a fraqueza da vontade não é uma questão de episódios destacados. E mesmo que tais episódios existam, não é neles que encontramos os

problemas mais pungentes que a akrasia levanta. Portanto, minha abordagem é uma que contorna o puzzle, em certo sentido, e não uma que tenta solucioná-lo.

Falando mais especificamente sobre as motivações da minha proposta: eu acredito que propor explicações sobre como episódios acráticos isolados são possíveis, ou sobre por que não o são (como muitos vêm fazendo), embora possa ser uma empreitada filosófica interessante, é uma empreitada que passa ao largo de três das questões que considero mais significativas relativamente à própria ideia de fraqueza de força de vontade, ou akrasia. Nos parágrafos seguintes irei expor brevemente essas três questões.

Em primeiro lugar, a experiência concreta nos mostra que as pessoas podem ir contra o que consideram ser o melhor curso de ação disponível, e tipicamente o fazem, tanto em contextos práticos como em contextos intelectuais. Isto deve ser tomado *prima facie*, ou seja, devemos aceitar que as pessoas se comportam assim e trabalhar a partir daí. Aristóteles foi talvez o primeiro a tornar isso explícito, em sua resposta ao ceticismo sobre a akrasia prática manifesto por Sócrates: “esta visão [de Sócrates de que a akrasia é impossível] contradiz claramente os fatos observados” (Aristóteles, *EN VII 2*, 1145b27–28). Teorias descritivas devem ser modeladas a partir da experiência e ser capazes de lançar luz sobre ela, e não o contrário. No entanto, quando se trata de akrasia, a maioria das teorias pós-Segunda Guerra Mundial faz uma de duas coisas. Ou elas tentam moldar artificialmente a realidade para que ela se ajuste às suas afirmações teóricas, ou tentam partir de um conjunto de alegações que, apesar de fazerem sentido relativamente umas às outras, não ressoam muito com a nossa experiência concreta e, portanto, têm um potencial muito

limitado para expandir a nossa compreensão de nós mesmos e das nossas vidas.

Isto – a “compreensão de nós mesmos e das nossas vidas” – costuma ser referido de forma abreviada por meio de uma palavra alemã exótica, a palavra *Verstehen*, como em, por exemplo, Cassam (2021). Acredito que *Verstehen* é o fim último da filosofia. Portanto, acredito que uma abordagem das formas intelectuais de akrasia é apenas tão interessante quanto o seu potencial para servir como uma ferramenta para *Verstehen*.

Em segundo lugar, o maior problema que a akrasia coloca na vida cotidiana (prática e intelectual) decorre do fato de ser um fenômeno diacrônico, ou seja, algo que se estende ao longo do tempo, “contaminando” vários aspectos de nossa vida e afetando o nosso approach a algum assunto importante (prático ou intelectual). Pense da seguinte forma: em geral, não é um grande problema se uma pessoa que considera que o melhor a fazer é seguir uma dieta saudável “pisa na jaca”, isto é, sai completamente da dieta, de vez em quando. O verdadeiro problema surge quando isso se torna um *estilo de vida*. Da mesma forma, na maioria das vezes não é tão ruim que uma pessoa, por exemplo, suspenda uma conclusão que ela sabe que se segue do conjunto de evidências ao qual teve acesso. O verdadeiro problema vem com a iteração (abortar o raciocínio repetidas vezes, de modo que a conclusão nunca é tirada). Conceber a akrasia episodicamente, no entanto, ignora totalmente esse ponto. Teorias que fazem isso se detêm apenas no aspecto sincrônico da akrasia (fazer A e *ao mesmo*

tempo julgar que seria melhor fazer B) e deixam de lado seu aspecto diacrônico que, como sugeri, é o mais interessante².

O aspecto diacrônico é o aspecto mais interessante da akrasia porque corresponde ao componente ético do fenômeno. “O raciocínio prático”, diz Hoffman, e eu estenderia as suas afirmações para abranger também o raciocínio teórico, “não é um cálculo desencarnado. Não tem um início claramente definível e um fim bem definido, mas estende-se ao longo do tempo” (Hoffman, 2008, p. x). Em virtude do seu poder de dispersão ao longo do tempo, a akrasia atrapalha a vida de uma pessoa, tanto prática como intelectual. Ela transforma a vida de alguém em algo pior do que poderia ser. Além disso, transforma-nos em pessoas piores do que poderíamos ser, não apenas como agentes práticos (cidadãos, amigos, pais, e assim por diante), mas também como agentes epistêmicos (cientistas, juízes, detetives de polícia, médicos, jornalistas e todos os demais tipos de agentes que estão encarregados de algum dever epistêmico dentro da sociedade). Este é o maior problema que a akrasia cria, não o puzzle conceitual sobre sua possibilidade episódica.

O componente ético da akrasia é saliente nas muitas caracterizações que a noção recebeu ao longo da história, mas foi de alguma forma esquecido na contemporaneidade. Os filósofos antigos e medievais viam a akrasia como um problema ético, em primeiro lugar – eles a viam como um traço de caráter que atrapalha um ideal ético, como viver uma vida virtuosa ou uma vida isenta de pecado (Snellen, 2018, pp. 14-15). A Renascença, por sua vez, via a akrasia como uma espécie de maldição, algo associado à desgraça e à tragédia na

² Este aspecto é destacado e amplamente discutido por Snellen (2018) na sua inspiradora dissertação de doutorado sobre a akrasia prática como um traço de caráter.

vida de alguém (Vasiliauskas, 2016). Não obstante, a abordagem geral da akrasia prática adotada pelos filósofos contemporâneos que descrevi acima, que concebe a akrasia episodicamente, ignora este aspecto. Como tal, ela descaracteriza o fenômeno, num certo sentido, já que o despe de seu componente ético³.

Em terceiro lugar, uma característica notável da akrasia que é quase completamente ignorada pela literatura contemporânea baseada na ação é que a akrasia é uma atitude ou padrão de atitudes que um agente toma quando enfrenta dilemas, tanto de pequenas como de grandes proporções. Se nos voltarmos para a literatura e procurarmos os exemplos clássicos de akrasia que são os menos estipulativos (e, portanto, os mais concretos, em essência), vemos que o que está em jogo é o seguinte: o agente encontra-se encurralado numa situação da qual não é fácil sair, mesmo que queira sair. Como Shakespeare nos adverte em *O Mercador de Veneza*: “Se fazer fosse tão fácil como saber o que é bom fazer, as capelas seriam igrejas e as choupanas seriam palácios” (2.1.11-12.). A pessoa akrática tem uma compreensão geral que lhe diz qual é o melhor curso de ação para sair de um dilema, mas suas outras inclinações também são fortes, de modo que a situação não se desenrola naturalmente ou de uma forma tranquila. Não simplesmente “acontece” de ele tomar uma ação que está em desacordo com seu melhor juízo. O que acontece, na realidade, é que o agente enfrenta um conflito interno.

³ Vale destacar que existem exceções. Rorty, por exemplo, reconhece que “Akrasia normalmente não é episódica. É claro que pode, em princípio, ocorrer como um único acontecimento momentâneo, uma espécie de espirro motivacional ou epistêmico, uma desculpa distraída e questionável de obrigações com dedos ligeiros ou uma explosão isolada de raiva. Mas isso raramente acontece.” (Rorty, 1997, p. 649).

Por exemplo, considere o personagem Alcibiades, no *Simpósio* de Platão. Alcibiades é provavelmente o primeiro personagem da literatura ocidental que pretende representar um exemplo verídico de uma pessoa que sofre de falta de força de vontade. Homem extravagante e com grande apego ao poder, ele se sente envergonhado de si mesmo e da vida que costumava levar ao ouvir o discurso de Sócrates sobre o valor de viver uma vida virtuosa (216a-b). Ele então “vacila entre o ‘bem’ que ele havia anteriormente considerado uma medida precisa de sua vida, e o bem da virtude que Sócrates o ajuda a ver” (Shanahan, 2019, p. 137). Ele afirma: “Sei perfeitamente que não posso provar que ele está errado quando ele me diz o que devo fazer; no entanto, no momento em que saio do lado dele, caio de novo nos meus velhos hábitos” (216b). Segundo Shanahan, esta passagem é bastante significativa, pois demonstra que “Alcibiades tem a capacidade de reavaliar a qualidade da sua vida [...] mas, ainda existe um conflito interno entre este novo bem que Sócrates lhe mostrou e o velho bem” (Shanahan, 2019, p. 137). O conflito é tão intenso e perturba tanto Alcibiades que ele declara, nas passagens seguintes a esse discurso, ter chegado a pensar que preferia morrer.

Veja um outro exemplo, o conflito narrado por São Paulo na sua Carta aos Romanos: “O que faço, não compreendo. Porque faço não o que quero fazer, mas sim o que odeio” (Rom. 7). Este exemplo é discutido por Santo Agostinho como um caso clássico de akrasia relacionada ao impulso sexual (Stowers, 1994, p. 279). Aquilo com que São Paulo está lidando é um dilema, no sentido de que a escolha que lhe é exigida se apresenta-lhe como difícil de fazer. Não lhe é fácil escolher corretamente, isto é, de acordo com o que acredita ser correto. Mesmo que no final ele escolha corretamente, evitando ceder

à tentação, o conflito interno em torno da necessidade de fazer essa escolha é muito vívido.

Veja também o protagonista acrático da obra autobiográfica de Dante, *Vita Nuova*. Dante descreve a chamada “accensio amoris”, o início do amor, a partir do seu encontro com Beatriz. O amor surge como uma experiência involuntária e repentina que deixa o protagonista perplexo, puxando-o em duas direções diferentes: por um lado, ele se propõe a desvendar o “mistério do amor”, isto é, a descobrir se o aparecimento de Beatriz é um acaso fortuito, i.e., um acidente, ou se é a revelação de um caminho providencial para sua vida. Ele precisa descobrir isso para decidir como lidar com a situação. Por outro lado, o amor engendra dentro dele uma torrente avassaladora de fantasias, que atrapalha sua busca intelectual. Cada vez que pensa em Beatriz ou a vê, ele se distrai com essas fantasias e acaba se entregando docemente a elas. Ele está determinado a descobrir o real significado do amor, mas descobre que não tem força de vontade suficiente para levar adiante essa investigação. Como é de se esperar, ele acaba sofrendo muito. A poesia de *Vita Nuova* surge precisamente disto, da “natureza ambígua e contraditória da sua experiência” (Mazzotta, 2008, p. 140).

Veja ainda o caso de Macbeth matando o rei Duncan na peça *Macbeth*, de Shakespeare. Apesar de ter decidido que era melhor não o fazer, o personagem continua sendo assombrado por pensamentos de regicídio. Finalmente, quando Lady Macbeth exprime uma proposta de organizar o crime, Macbeth responde “Falaremos mais sobre isso em breve” (1.5.88). Ele não respondeu “De jeito nenhum”, mas também não disse “Mas é claro! Já está mesmo na hora”. Como Shugar nota, este desvio evasivo é a indicação de que as razões de Macbeth para optar por não matar o rei Duncan são “uma fonte de

desconforto ou constrangimento para ele” (Shugar, 2006, p. 54). Mcbeth tomou a decisão de não matar, mas não está completamente em paz com esta decisão. Ele está hesitando.

O que há de comum entre todos os indivíduos em todos esses exemplos? É que eles tomaram uma decisão, mas continuam experimentando um choque entre inclinações opostas, inclinações que os puxam na direção oposta à decisão tomada. Essa é a razão pela qual, como observou Aristóteles, a akrasia é comumente seguida por alguma forma de culpa ou arrependimento (EN VII 7 1150a 20). Não é uma característica necessária da akrasia que o agente experimente um sofrimento dramático, nem que experimente sentimentos de arrependimento. Mas parece ser uma característica típica desse fenômeno que o mesmo possua uma natureza reflexiva, sem a qual nem sofrimento nem arrependimento poderiam vir a aparecer. Uma pessoa que vai contra seu próprio julgamento sem perceber que o faz exemplifica outras formas de irracionalidade, não akrasia⁴. A pessoa akrática reflete sobre a dificuldade da escolha que se coloca diante dela. Ela encontra-se encarando um dilema.

Mas na verdade é um pouco mais complicado do que isso. O agente akrático encara um dilema que não deveria estar encarando. Pense assim: se você tem uma diretriz geral sobre como viver, ou um

⁴ Aristóteles chama esta outra forma de irracionalidade simplesmente de “vício” (EN VII 4 1148a-15; VII 7 1150a-20). É muito provável que ele se refira ao vício da intemperança (falta de moderação), embora seja possível que o que ele diz se aplique também a outros vícios. Sua famosa diferenciação dos dois é que o agente vicioso faz o que considera certo, mas erra, porque sua concepção do que é certo é incorreta. O agente akrático, por sua vez, faz o que considera errado e, portanto, erra (sua concepção do que é certo é correta). A agente portador de vício não enfrenta nenhum conflito interno, porque acredita que está fazendo a coisa certa; ao contrário da pessoa akrática.

juízo tudo o mais considerado (*all-things-considered*) sobre como lidar com algum assunto específico, segundo o qual a coisa certa a fazer é A, e ainda assim você hesita e se debate quando se encontra em uma situação em que pode fazer A ou B, então este é um dilema que você não deveria estar enfrentando. Se você realmente se comprometeu com uma diretriz geral, é admissível que hesite por um segundo, talvez dois, não mais do que isso. Esse é o máximo que o dilema deveria “durar”, se você fosse uma pessoa impecavelmente razoável, que sempre segue os próprios princípios. Uma pessoa impecavelmente razoável é aquela que já passou daquele ponto, no decurso de sua vida, em que a opção B oferece uma tentação real.

No entanto, muitas vezes as pessoas ainda não passaram desse “ponto”. Eles ainda estão vivendo naquele lugar interno onde são tentadas pela opção B, apesar de se considerarem comprometidas com um princípio segundo o qual a escolha certa a fazer é A. O fato de uma pessoa não ter passado deste ponto é um alerta vermelho em termos da força da sua vontade, mesmo que no final ela acabe agir em conformidade com a sua diretriz geral. A intuição crucial que estou tentando extrair aqui é a seguinte: a forma mais emblemática de akrasia tem a ver com ficar refém de um dilema por mais tempo do que deveríamos.

Não estou tentando, obviamente, estipular uma duração máxima em segundos, literalmente, para o dilema (como eu poderia fazê-lo?). O que estou dizendo, de um ponto de vista muito pragmático, é que deve haver um limite razoável para nos debruçarmos sobre um dilema específico. Deve haver um ponto no seu processo de lidar com um dilema tal que, uma vez ultrapassado esse ponto sem ter obtido sucesso (resolução), você começa a ser considerado irracional. Portanto, a irracionalidade do tipo que nos interessa aqui, a acrática, é

caracterizada justamente na medida em que o indivíduo excede este ponto. Tome o seguinte exemplo, para compreender melhor: se você se comprometeu sinceramente com os princípios de uma vida monástica cristã, mas continua achando difícil obedecer às regras monásticas, sendo atormentado por tentações além do ponto de razoabilidade (seja onde e como o limite tenha sido estabelecido), o que acontece é que depois de um tempo começamos a suspeitar que há algo errado: ou a sua adesão ao monastério não foi realmente refletida e sincera, ou você não tem força de vontade para concretizá-la na ação. Se a sua adesão foi realmente refletida e sincera, então você não tem força de vontade para concretizá-la na ação. Você é acrático.

Resumindo este terceiro e último item, a ideia de akrasia está ligada à existência de algum tipo de dilema e à existência de uma espécie de “momento certo”. Não conseguir sair do dilema no momento certo é o que faz de alguém uma pessoa acrática. Não obstante, a maioria dos estudiosos contemporâneos dos quais falei antes são completamente omissos acerca desse aspecto da akrasia. Para eles, não faz diferença se a ocorrência da akrasia se desenrola com ou sem conflito interno (e portanto com ou sem dilema). Consequentemente, também não tem importância especial para eles o tempo que o agente acrático permanece no conflito. O que importa para eles é que o agente tenha caído, de alguma forma, numa situação de incontinência (fez B, enquanto julgava que fazer A teria sido melhor). Para eles, é basicamente esse *evento* que importa.

Em suma, estes são os três aspectos que, eu creio, foram sistematicamente ignorados pela literatura filosófica recente sobre a akrasia, e que pretendo que a minha teoria seja capaz de contemplar: concretude, diacronicidade e enfrentamento de dilemas mais longo do que o devido. Vou me concentrar exclusivamente nas ocorrências

epistêmicas, isto é, casos de falta de força de vontade na nossa vida intelectual. Então, o que vou realmente explicar são casos concretos, inspirados na vida real, de agentes epistêmicos (isto é, agentes que estão envolvidos em alguma atividade distintamente cognitiva, como a busca de conhecimento) empreendendo uma forma particular de má conduta intelectual que envolve i) ir contra o seu melhor julgamento, ii) de uma forma que se estende ao longo do tempo, isto é, de uma forma não-episódica; e que iii) se estende por mais tempo do que era apropriado. Esta é uma abordagem baseada no caráter (*character-based account*), na medida em que aqui o foco não está nas crenças, ou nos estados doxásticos, e sim na performance epistêmica dos agentes e em suas experiências de vida.

Quando me proponho a introduzir esta abordagem baseada no caráter da falta de força de vontade intelectual estou trazendo algo relativamente novo para a discussão, no sentido de que variedades particularmente epistêmicas do fenômeno da akrasia são um tópico recente na literatura na filosofia de inspiração analítica, anglo-americana. Agora, em termos do meu foco nos três aspectos descritos acima, certamente não estou inventando a roda. O que estou fazendo é reabilitar certas características originais do fenômeno da fraqueza da força de vontade que parecem ter sido esquecidas ou negligenciadas, e explorar as formas como elas se manifestam em contextos intelectuais.

No entanto, há um quarto aspecto que a minha abordagem contempla que, esse sim, pode ser considerado inovador. Isso porque optei por trabalhar a partir de uma base epistemológica baseada na virtude (“virtue-based epistemology”) para lidar com o problema da fraqueza da vontade; sendo que a epistemologia baseada na virtude é ela própria um campo bastante novo. A vertente da qual estou

partindo é a epistemologia de vícios responsabilista-consequencialista contemporânea, do tipo desenvolvido por Cassam (2016, 2019), Kidd (2017) e Crerar (2017), que é por vezes chamada “obstrutivismo”. A teoria específica que vou desenvolver aqui é a de que a fraqueza de vontade intelectual caracterizada da forma que descrevi há pouco (com a devida preponderância dos três aspectos que destaquei) é ela própria um vício epistêmico, no sentido obstrutivista. Chamo esse vício de “ineficiência epistêmica” (*epistemic inefficiency*), para preservar a distinção relativamente à ideia tradicional de “akrasia epistêmica” que tem sido o foco da maior parte do debate contemporâneo, desde os anos 2000. Isto, eu creio, é onde consigo ser totalmente original.

Até agora, uma série de questões podem ter surgido. Em primeiro lugar, onde fica a minha discussão sobre a fraqueza da vontade intelectual, relativamente ao debate sobre a akrasia epistêmica que tem ocorrido, aproximadamente, nos últimos trinta anos? Porque se não houver acoplamento, se as duas discussões estiverem completamente apartadas uma da outra, então como saberemos que a questão da akrasia epistêmica vs. ineficiência epistêmica não é, na verdade, uma disputa verbal? Diz-se que uma diferença de opinião entre duas partes é meramente verbal quando as duas partes concordam sobre os fatos relevantes num certo domínio de interesse e apenas discordam sobre a linguagem que deve ser usada para descrever esse domínio (cf. Chalmers, 2011, p. 515). Então, como sabemos que “akrasia epistêmica” e “ineficiência epistêmica” não são na verdade dois nomes para a mesma coisa?

A resposta a esta questão é: porque se removermos os rótulos, isto é, se eliminarmos o uso de ambas as expressões, para usar a terminologia de Chalmers, descobriremos que o que se diz serem

exemplos de akrasia epistêmica no debate tradicional (o debate que tem acontecido sob a epígrafe “akrasia epistêmica” nos últimos trinta anos) e o que estou descrevendo aqui são coisas diferentes, embora ainda estejam relacionadas. São coisas diferentes porque possuem propriedades diferentes. A akrasia epistêmica é uma questão de episódios em que uma combinação de atitudes proposicionais conflitantes parece coexistir num determinado instante na mente de uma pessoa, e é um problema porque se afirma que tal coexistência é impossível. Já a ineficiência epistêmica é uma falha pessoal, que se estende ao longo do tempo, em que uma pessoa mantém atitudes conflitantes por um período de tempo mais longo do que o apropriado; e é um problema porque produz consequências epistêmicas nocivas. Ela leva, por exemplo, à deterioração de bens epistêmicos, como conhecimento, entendimento e descobertas científicas. Mas estas duas coisas, apesar de distintas, estão relacionadas na medida em que ambas procuram oferecer respostas à mesma questão, a questão “faz sentido falar de fraqueza da força de vontade epistêmica?”

Eu penso que a forma como as ocorrências que são tipicamente consideradas exemplos de akrasia epistêmica foram caracterizadas no debate tradicional apresenta uma série de problemas que, em última instância, impede uma resposta adequada à pergunta acima. Além de negligenciar aqueles três aspectos importantes, que já mencionei, o debate tradicional também sofre de problemas de imprecisão e vagueza, mal-entendidos conceituais e uma baixa “margem de lucro” explicativa, por assim dizer, quando se trata de epistemologia. Essas questões serão esclarecidas detalhadamente ao longo dos Capítulos 1, 2 e 3. Ficará então claro que a minha abordagem entra em jogo como um meio de superar essas deficiências. Em particular, acredito que a forma de superá-los é tentar ser mais específico. É preciso selecionar

uma variedade de ocorrências que podemos observar, uma que seja claramente variada, quer dizer, pegar uma gama de casos significativamente gerais onde todos vêm sendo rotulados e tratados como casos de “akrasia”, e em seguida procurar olhar, no detalhe, o que está acontecendo em cada um, para ver se é a mesma coisa. Fazendo isso, torna-se claro que o que está efetivamente ocorrendo em cada caso não é a mesma coisa.

Em segundo lugar, o que é exatamente o obstrutivismo e onde se situa este ramo da epistemologia de vícios em relação a outras abordagens do vício epistêmico no âmbito das teorias epistemológicas contemporâneas baseadas na virtude? E por que adotar o ponto de vista da epistemologia de vícios, em vez de outros quaisquer? Quais são as principais vantagens que esse feixe de teorias apresenta em relação às teorias alternativas e quais os principais desafios que enfrenta? Este é o tema geral do Capítulo 4. Ali, reúno três tópicos principais que são os blocos de construção da minha própria teoria e coloco-os em perspectiva relativamente uns aos outros: falta de força de vontade no domínio epistêmico, epistemologia do vício e epistemologia da investigação. Este capítulo estabelece as bases que me permitirão abordar a questão central de o que torna a fraqueza da vontade um artigo de interesse para os epistemólogos. Ou, se quisermos colocar isso em termos mais explícitos, ali me debruço sobre a questão de saber por que a fraqueza de vontade coloca um problema que é distintamente epistemológico, para além do problema ético que tem sido objeto de debate durante tantos séculos.

Em seguida, no Capítulo 5, começo a desenvolver minha resposta pessoal para as perguntas debatidas. A fraqueza da vontade intelectual representa um problema distintamente epistemológico porque a irracionalidade é um vício epistêmico em si mesmo. É o vício da

ineficiência epistêmica. Ao defender esta visão, vou contra a visão clássica, de inspiração aristotélica, de que ser encrático, isto é, ter força de vontade, não é uma virtude, e que a falta dela não é um vício⁵, ao afirmar que a ineficiência epistêmica atende aos requisitos para ser um vício no sentido obstrutivista apresentado no Capítulo 4. Ali eu esboço um perfil preliminar para o vício da ineficiência epistêmica, destacando seus traços mais notáveis, como eles geralmente aparecem e como são diferentes de outros vícios epistêmicos e más condutas.

Esse vício é um defeito do pensamento de uma pessoa e, como tal, é um traço que faz dela um investigador pior do que poderia, de outro modo, ser. O modo como o vício opera é piorando o desempenho do indivíduo em certas tarefas cognitivas que são cruciais à investigação. Proponho que as consequências que este comportamento traz para a investigação sejam a questão mais importante (mais importante do que questões internas, como a questão da motivação): este vício obstrui a aquisição, a retenção e o gozo de bens epistêmicos tais como conhecimento e compreensão, mas também outros, de diversas maneiras. Em seguida, aprofundo-me em alguns desses modos, no Capítulo 6, completando assim o perfil compreensivo do vício.

Agora, outra questão que certamente pode estar surgindo é: que vício é esse, especificamente? Vícios normalmente são específicos. A arrogância é o vício de subestimar as próprias limitações e superestimar os próprios talentos e habilidades. Ingenuidade é o vício de acreditar em proposições improváveis que não são apoiadas por evidências. A despreocupação epistêmica é o vício de não se preocupar se algo é verdadeiro ou falso, etc. A ineficiência epistêmica

⁵ Aristóteles desenvolve esta visão na *Ética Nicomaqueia* (EN VII 1 145a 20).

é o vício de quê, então? Não está nem mesmo claro que seres humanos possuem “força de vontade epistêmica”, na medida em que formar crenças e tirar conclusões geralmente não é uma questão de vontade, i.e., isso tipicamente independe da nossa vontade de fazê-lo.

Em resposta a isto, apresento o seguinte: de fato, na maior parte das nossas vidas epistêmicas, nós não exercemos a faculdade da força de vontade (mesmo que a tenhamos). Nas nossas empreitadas epistêmicas, o conceito-chave é a eficiência, e não a vontade. No empreendimento de resolver um dilema, ser eficiente significa ser capaz de eliminar os termos inconsistentes, no devido tempo, o que pode ser feito exonerando um deles, ou outro, ou constatando que não são realmente inconsistentes, afinal. A ineficiência epistêmica, por outro lado, é a falha em fazer isso.

Ou seja, a ineficiência epistêmica é o vício de tolerar a inconsistência na investigação por mais tempo do que deveríamos. Ela pode assumir muitas formas, mas, grosso modo, o que o agente epistemicamente ineficiente faz e que não deveria fazer é: ele falha na resolução da questão da investigação com a qual está envolvido, no momento em que a resolução era necessária. Em vez de rejeitar uma de duas hipóteses inconsistentes no momento certo, ele continua a tolerar as duas, como se o assunto ainda estivesse em aberto.

Como entender exatamente essa ideia de “tolerar a inconsistência”? E o que isso tem a ver com fraqueza de força de vontade? Os Capítulos 5 e 6 também contêm um amplo esclarecimento sobre isso. Grosso modo, quando um agente investiga um assunto, ou se envolve com uma questão que precisa ser respondida, ele contempla mais de uma hipótese, onde apenas uma delas pode ser verdadeira, ou a melhor. Assim, ele se encontra diante de uma espécie de dilema, um dilema epistêmico, tendo que descobrir

qual hipótese é a verdadeira ou a melhor. Ele começa num ponto em que ainda não tem o que é necessário para resolver a questão e avança para um ponto (ideal) no futuro em que já possui todas as informações que são conjuntamente suficientes para resolvê-lo. O vício da ineficiência epistêmica aparece quando o agente continua investigando *para além* desse ponto ideal. Ao fazê-lo, o agente trata o dilema como um caso em aberto, quando na realidade é um caso que ele já tem meios para encerrar, e já deveria ter encerrado. O dilema subsiste, portanto, por mais tempo do que deveria. Esta ação de adiar iterativamente o encerramento é o equivalente epistêmico da atitude da pessoa acrática de fazer repetidamente o que ela reconhece como sendo desaconselhável. Não é exatamente a mesma coisa, mas é o mais próximo que se pode chegar da akrasia, dado que, como foi dito antes, a noção chave quando se trata de contextos intelectuais não é a vontade.

Uma última observação antes de prosseguirmos. O leitor pode estar se perguntando se a minha proposta equivale a uma forma de revisionismo sobre o conceito de akrasia, isto é, se estou ou não sugerindo uma modificação no próprio escopo do conceito de akrasia, ou recomendando que comecemos a usar a palavra “akrasia” para nos referirmos a algo diferente daquilo a que tem sido usado para se referir, ou mesmo que substituamos a palavra “akrasia” por “ineficiência” nas discussões epistemológicas. Quanto a isto, direi que a minha abordagem não é revisionista, a não ser no sentido Carnapeano (deflacionário), em que abandonar um conceito vago e impreciso e dar precedência a conceitos mais específicos e precisos é uma forma de revisão.

Não estou sugerindo que mudemos o significado tradicional da expressão “akrasia epistêmica”, nem que realizemos uma mera

substituição de nomes. O que estou sugerindo é que a discussão sobre se existe ou não um equivalente epistêmico da fraqueza da força de vontade em nossas vidas epistêmicas se torna mais profícua se mudarmos para uma abordagem baseada na virtude, porque esta abordagem entrega resultados mais interessantes em termos do projeto de fazer sentido (*Verstehen*: dar sentido às condutas aparentemente estranhas que observamos). Fazer essa mudança envolve abordar virtudes e vícios específicos. Portanto, a minha proposta é um apelo para que prestemos atenção ao fato de que existe um vício específico do intelecto que é um parente próximo da fraqueza da força de vontade, mas que afeta nossas vidas epistêmicas (e não só nossa vida moral), nos fazendo adotar condutas epistêmicas aparentemente estranhas. Damos sentido a tais condutas se compreendermos este vício, que está em sua base.

Acredito que a escolha entre diferentes perspectivas, ou frameworks conceituais, depende mais dos nossos propósitos do que dos fatos mesmos. Portanto, o que estou fazendo não é mudar de assunto pura e simplesmente, mas sim examinando o mesmo assunto de uma perspectiva diferente. Essa perspectiva exige que sejamos mais específicos, e ser mais específico, na prática, acaba não sendo muito diferente de escolher um sub-assunto mais específico dentro do assunto original. Mas isso é o mais próximo que chego, em termos de revisionismo. A minha motivação para tomar esse caminho, como sugeri anteriormente, é que o framework tradicional que os epistemólogos têm adotado ao examinar o assunto da falta de força de vontade no âmbito intelectual não nos levou muito longe em termos do propósito de fazer sentido, algo que pretendo mostrar ao leitor de forma detalhada; e a minha principal conclusão é que adotar uma estratégia diferente é uma forma de resolver esta situação.

Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

1. Akrasia do intelecto: uma visão panorâmica

*Xenófanes diz: os etíopes dizem que os deuses têm nariz chato e são negros, enquanto os trácios dizem que eles têm olhos azuis e cabelos ruivos.
Clemente de Alexandria, Miscelânea, V.*

Não há uma coisa única a que os estudiosos se referem quando usam a expressão “akrasia intelectual”, a expressão, bem como suas expressões sinônimas, parece ser utilizada para se referir a uma gama heterogênea de coisas⁶. Neste capítulo introdutório apresentarei uma série de exemplos, retirados da própria literatura que foi produzida nas últimas décadas sob a epígrafe “incontinência doxástica”, “akrasia epistêmica”, “akrasia intelectual” (termos que, para todos os efeitos, estou utilizando como sinônimos, já que os próprios estudiosos do assunto também o fazem). O que pretendo aqui é esclarecer a extensão do conceito, ou seja, determinar quais são os tipos de coisa a que se pode chamar “akrasia intelectual”. Esboçarei respostas preliminares às seguintes perguntas. Existe um núcleo comum compartilhado por todos os exemplos? Se existe, em que consiste? E como deveria ser descrito? Pode ser explicitado em termos de um

⁶ Ao longo deste trabalho seguirei Turri, Alfano e Greco (2021) ao alternar livremente entre as locuções “intelectual”, “epistêmico”, “doxástico” e “teórico”. Embora eu reconheça que essas expressões podem ter sentidos completamente distintos, escolher entre elas para o propósito da discussão aqui realizada é mais uma questão de estipulação do que de precisão técnica.

conjunto de condições necessárias e suficientes? Se houver, quais são essas condições? Além disso, qual é a relação entre a akrasia epistêmica e o fenômeno da akrasia prática? Será que os supostos casos de akrasia epistêmica, que encontramos na literatura, refletem de alguma forma significativa os casos de akrasia prática? Se sim, então que maneira significativa é essa?

1.1. Observações preliminares

Supostos exemplos de akrasia intelectual abundam na literatura epistemológica produzida durante, aproximadamente, das últimas três décadas. Se observarmos com atenção o que dizem os estudiosos que acreditam que a akrasia é um artigo de interesse epistemológico, ficamos nos perguntando se o que estão a discutir é uma série de fenômenos, isto é, se são muitas coisas diferentes, ou se é um único fenômeno, coeso, porém heterogêneo e “plástico”, por assim dizer, que pode assumir formas variadas. A primeira impressão é a de que o conceito de akrasia é usado para capturar uma série de coisas consideravelmente diferentes.

Nas próximas seções apresentarei e discutirei alguns exemplos que aparecem em Rorty (1983), Mele (1986), Heil (1984), Hookway (2001), Ribeiro (2011) e Christensen (2014), aos quais os estudiosos se referem usando o mesmo nome, akrasia epistêmica, ou termos equivalentes, como “akrasia intelectual”, “akrasia de crença”, “incontinência doxástica” e, menos frequentemente, mas também importante, “divisão de níveis”. Também não está completamente claro se esses termos são sinônimos, estritamente falando, ou se capturam coisas ligeiramente diferentes; nem onde essas coisas ficam

em relação umas às outras. Aqui, estou menos preocupada em estabelecer distinções nítidas entre eles do que em compreender o que têm em comum, se é que têm alguma coisa em comum. O que mais me interessa é que parece que a maioria das situações retratadas pelos exemplos, se não todas elas, apresentam algum grau de proximidade com exemplos comuns do fenômeno da akrasia prática, ou fraqueza de força de vontade na esfera prática. A akrasia prática é um descompasso entre julgamento e conduta prática, ou seja, entre o que uma pessoa pensa que deveria fazer e o que de fato acaba fazendo, como podemos perceber no exemplo abaixo.

Aqui está um exemplo clássico, que, em diferentes versões, pode ser encontrado em qualquer livro sobre o assunto. Imagine Jill, uma mulher que gosta muito de creme, mas cuja dieta a proíbe absolutamente de consumir laticínios. Um dia Jill entra em um restaurante, onde no cardápio está uma salada de frutas coberta com creme de natas. Ela pensa um pouco, pesando os prós e os contras de pedir seu prato favorito, e finalmente decide que, tudo o mais considerado, ela definitivamente não comerá a salada com cobertura de creme. Nesse exato momento chega o garçom e Jill pede a salada com cobertura de creme. (Peijnenburg, 2000, p. 286)

Muitos, se não todos, os exemplos de akrasia epistêmica apresentados pelos epistemólogos são, até certo ponto, reconstituições da história de Jill com a cobertura de creme (alguns de forma mais visível, outros nem tanto). Isto porque parecem envolver um descompasso entre julgamento e conduta, mas as condutas relevantes são epistêmicas, e não práticas. São condutas que

impactam na aquisição, manutenção ou proficiência do conhecimento. Em vez de pedindo comida num restaurante, os agentes nesses exemplos encontram-se realizando experiências científicas, avaliando provas criminais apresentadas em tribunal, proferindo discursos, decidindo se devem ou não verificar novamente as informações de que dispõem, e assim por diante.

Porque os exemplos selecionados são bastante variados, há muitas formas de cortar este bolo, por assim dizer. Para facilitar a exposição, separei-os em grupos, dependendo de qual atividade epistêmica está sendo diretamente afetada pela suposta conduta akrática. A seção 1.2. trata dos casos em que a suposta conduta akrática afeta o engajamento do indivíduo numa investigação, enquanto a seção 1.3. apresenta casos em que a suposta conduta akrática afeta a resposta do indivíduo às evidências. Também incluí alguns casos limítrofes na discussão, na secção 1.4. Esses são os casos em que a suposta conduta akrática do agente não afeta nem a investigação nem a sua resposta às evidências, mas sim algum outro aspecto na esfera mais ampla da sua vida intelectual. Esse outro aspecto no mais das vezes será algo na “fronteira” da esfera intelectual, por assim dizer, já as fronteiras entre nossa vida intelectual e prática são por vezes um pouco confusas.

1.2. Casos de investigação akrática

O primeiro artigo que apareceu abordando explicitamente a akrasia no domínio da racionalidade teórica foi “Akratic Believers” de

Amélie Rorty (1983). Lá ela distinguiu entre akrasia que afeta diferentes áreas de nossas vidas intelectuais, como percepção, descrição, investigação, etc. (1983, pp. 177-179).

A akrasia da investigação, segundo ela, afeta as transições inferenciais. Nele, alguém “chega a uma conclusão seguindo um padrão de inferência que considera ilícito” (1983, p. 179). Um dos exemplos de Rorty desta forma de akrasia é o da pessoa que “conduz uma investigação experimental de forma a confirmar previsivelmente as suas hipóteses” (1983, p. 179). Embora Rorty não forneça uma descrição muito detalhada desse fenômeno, por meio de um exemplo concreto, parece que o que ela tem em mente é um tipo de conduta de *cherry-picking*. Esse termo inglês, sem tradução direta para o português, refere-se à conduta de uma pessoa quando seleciona, entre um leque de opções válidas, aquela ou aquelas que ela acha que serão mais adequadas para ela, em termos dos seus objetivos e projetos; e ignora deliberadamente o panorama geral daquilo que não lhe convém.

No contexto de uma investigação, adotar uma atitude de *cherry-picking* envolve ter uma crença previamente formada que, por alguma razão, precisa ser confirmada ou reafirmada (para si mesmo), ou provada (para os outros). Em vez de submeter genuinamente a crença a um julgamento justo, examinando quais evidências existem a favor dessa crença e contra ela, a pessoa adota uma atitude diferente. Ela extrai seletivamente evidências do mundo, ou extrai pontos de um argumento, porque percebe que eles apoiam essa crença; e ao mesmo tempo desconsidera dados, ou interpretações plausíveis de argumentos, que percebe como tendo o poder de enfraquecê-la.

Como afirmam Fox e Hotch, “a pessoa que faz *cherry-picking* oportunisticamente pega o melhor e deixam o resto” (2005, p. 46).

Embora esta possa ser uma forma legítima de se comportar em alguns contextos não epistêmicos (por exemplo, nas compras de supermercado, onde cherry-picking nos leva a economizar dinheiro no longo prazo, cf. Fox e Hotch, 2005), quando se trata das nossas vidas epistêmicas, quase invariavelmente essa conduta terá consequências ruins. Acredito que o que Rorty tem em mente quando chama isto de “akrasia de investigação” é o potencial que esta conduta tem de levar a uma investigação falha. Escolher evidências ou pontos em argumentos via cherry-picking não é uma maneira genuína de descobrir as coisas. Isso adapta a investigação para produzir resultados previsíveis, que podem ser parcialmente enganosos ou mesmo completamente contrários à realidade das coisas.

É discutível se a pessoa que faz *cherry-picking* sabe que está fazendo isso ou não. Embora se possa argumentar que as pessoas se envolvem inconscientemente neste tipo de comportamento, também se pode argumentar que a pessoa que o faz sabe que o faz, e que é precisamente por isso que o faz. Essa pessoa está interessada em encontrar uma resposta previsível, e não a verdade; e ela recorre ao *cherry-picking* porque sabe que essa conduta é eficaz para esse propósito específico. Se ela não soubesse ou pelo menos não acreditasse que, ao fazer o *cherry-picking*, tornar-se mais provável que ela atinja o resultado desejado, ela não teria motivo para gastar tempo e energia valiosos na seleção minuciosa que essa “colheita seletiva” exige, ou seja, sua conduta seria irracional. Por outras palavras, faz sentido pensar que, para que a escolha seletiva seja inteligível, o indivíduo tem de saber, pelo menos de alguma forma, ou até certo ponto, que a sua conduta irá produzir a resposta prevista, em vez da resposta legítima a uma pergunta legítima. O problema então é que ela

tira conclusões deste raciocínio distorcido e, no entanto, apresenta essas conclusões como legítimas.

Há também uma forma de akrasia de investigação em que o sujeito falha ao não investigar, quando deveria ter investigado. Em vez de chegar a uma conclusão seguindo passos que a pessoa considera ilícitos, como ocorre no *cherry-picking*, uma pessoa pode tomar determinadas informações como certas quando não deveria fazê-lo. Ou seja, pode raciocinar a partir de premissas que sabe que não tem o direito de tomar como dadas, ou como justificadas. No artigo “Akrasia Epistêmica e Virtude Epistêmica” (2001), Christopher Hookway apresenta o que considera ser um caso de akrasia mais ou menos nessa linha, o caso do passageiro do avião.

PASSAGEIRO DE AVIÃO. Posso julgar que as evidências disponíveis são insuficientes para apoiar alguma crença que tenho, ou acreditar que os métodos utilizados para as adquirir não eram confiáveis, mas ainda assim não consigo formar uma resolução para examinar mais profundamente o assunto. Talvez eu decida não telefonar para a companhia aérea para verificar se o meu avião não está atrasado, apesar de estar ciente de que os atrasos são comuns e que haveria sérias implicações práticas caso eu viesse a perder uma conexão posterior. (Hookway, 2001, p. 183)

Pode não ser imediatamente óbvio como este caso deve ser distinguido dos casos de akrasia prática (ação, ou falta dela, contra o melhor julgamento). Contudo, o componente distintamente epistêmico aqui parece ser o de que o passageiro do avião sabe que não deve raciocinar, tanto em termos práticos como intelectuais, a

partir do pressuposto de que o seu voo será pontual. Ele sabe que não é sensato dar isso como certo, porque sabe que muitas vezes (mais frequentemente do que gostaríamos) os voos são atrasados pelas companhias aéreas sem aviso prévio, e que não ter isto em conta pode arruinar uma viagem – um dano que poderia ser evitado com o mínimo esforço (assumindo que o esforço necessário para verificar esta informação é realmente pequeno). Então essa pessoa sabe que, em vez de simplesmente presumir que seu voo vai decolar no horário, o melhor a fazer é verificar, ir atrás da informação, ou seja, averiguar. Mas, por alguma razão, ela não o faz.

O exemplo de Hookway sugere que não se trata apenas de investigar mal – deixar de investigar quando se sabe que deveria estar investigando também pode ser uma forma de comportamento epistemicamente acrático⁷. Tal como no caso do *cherry-picking*, existe um conflito entre a conduta que uma pessoa julga adequada, ou mais adequada, e a conduta que ela efetivamente adota. Para que isto seja interessante do ponto de vista epistemológico, é necessário aceitar *prima facie* que um componente do que está indo mal com o passageiro de avião é que ele sabe, pelo menos até certo ponto, que está procedendo de uma forma que não é ideal. Ele pode não estar prestando a devida atenção ao seu próprio comportamento, pode não estar avaliando plenamente as consequências de optar por não verificar o horário do voo, e a verificação do horário do voo pode ter algum custo, que ele pode ou não estar disposto a assumir. No entanto, se o passageiro de avião fosse *completamente* ignorante, isto é, se não tivesse a menor ideia de que atrasos nos voos são comuns, para

⁷ Tomemos aqui “comportamento”, e em todas as outras vezes uso esta palavra, no sentido não técnico (leigo).

começar, então Hookway não teria razão para apresentar isto como um caso de akrasia, suponho. O problema não seria um descompasso entre julgamento e conduta, mas sim um caso de julgamento equivocado; ou, simplesmente, um caso de ignorância.

Agora dê uma olhada em outro exemplo de Rorty. Ela chama esse de “akrasia perceptual”. Esta variedade envolve os hábitos perceptivos de uma pessoa, que “não se conformam com as opiniões da pessoa sobre o que deve ser saliente, ou com os seus princípios sobre o que é importante” (1983, p. 177). Na akrasia perceptual, a pessoa sabe que deveria se concentrar em certos aspectos da situação, mas em vez disso ela se concentra em coisas totalmente diferentes.

COMANDANTE MILITAR. Para algumas pessoas, pelo menos alguns aspectos da visão envolvem *procurar*. Quando a varredura do campo visual é uma forma de responder perguntas, é possível reorganizar as percepções reorganizando as perguntas. Um ex-pintor que se tornou comandante militar pode olhar akraticamente para uma paisagem como uma composição, pondo em perigo as suas tropas pela sua reflexão estética, esquecendo-se de procurar fortalezas defensáveis porque está absorto no reflexo do céu e das árvores no riacho. (Rorty, 1983, p. 178, itálico original)

Aqui há uma ênfase no aspecto perceptual, o que faz parecer que esta forma de akrasia é um problema que afeta a percepção sensorial. Ou seja, faz parecer que o problema do ex-pintor que atualmente é um comandante militar é que ele olha para uma paisagem com a mentalidade errada e, portanto, vê as coisas erradas, por assim dizer.

Mas este é, no entanto, um problema relativo à *forma* como a investigação é conduzida.

Se expandirmos o nosso conceito de investigação para que compreenda mais do que a noção típica de inquérito (que geralmente são tentativas completas, sistemáticas e explícitas de descobrir coisas), faz sentido pensar em casos de percepção enquadrados pela mentalidade errada como casos de investigação deficiente. Isso ocorre porque as tentativas implícitas de resolver problemas práticos também são investigações. A investigação não é apenas um meio de validar hipóteses científicas ou descobrir os autores de crimes, mas acima de tudo, como observa Jane Friedman, é um meio de resolver problemas. “Descobrir onde colocamos as nossas chaves, ou que país usa '86' como código de país, ou se o restaurante aceita cartões de crédito ou só aceita dinheiro” (Friedman, 2019, p. 296) – cada tarefa cognitiva simples que envolve levantar questões é uma forma de questionar.

Tal como o passageiro do avião do exemplo de Hookway, parte do problema do ex-pintor que se tornou comandante militar é que ele não consegue levantar algumas questões importantes. Especificamente, ele falha em levantar algumas questões subordinadas importantes. A ideia de questão subordinada foi desenvolvida por Hookway em um artigo anterior (Hookway, 1994). Segundo ele, quando estamos envolvidos em uma tarefa complexa, tanto prática quanto cognitiva, normalmente temos que levantar questões e respondê-las. Para praticamente cada tarefa minimamente complexa que tentamos realizar, executamos uma sequência padronizada de ações que nos permite realizar essa tarefa de forma satisfatória; e decidir quais ações realizar, como e quando realizá-las, envolve frequentemente levantar uma série de questões, as “questões

subordinadas” (1994, p. 214). É como se muitas das nossas tarefas não habituais carregassem dentro de si uma investigação embutida, cuja questão central é “como conseguir isto com sucesso?”. Esta questão se ramifica numa série de questões subordinadas mais simples, não sistemáticas e específicas ao contexto, cujas respostas apoiarão a resolução de problemas, em cada caso.

Para quem está à frente de uma campanha militar, isso pode incluir, mas não se restringir a, questões como “onde é o melhor local para posicionar esses atiradores?” e “aquelas sombras mais escuras e dispersas no topo da colina são reforços sendo trazidos pelo inimigo, ou é apenas como os arbustos parecem de longe?”. É claro que o agente não precisa se perguntar explicitamente a questão central de como alcançar a vitória, a cada momento. Mas falhar em levantar as questões subordinadas adequadas, no momento certo, e em respondê-las de forma responsável pode contribuir decisivamente para o fracasso em saber como alcançar a vitória, o que na maioria das vezes se traduzirá em derrota.

A ideia de Rorty parece ser de que a falha do comandante militar em levantar algumas questões deste tipo enquanto observa a paisagem tem algum tipo de relação com a sua persistência na contemplação da paisagem como uma composição, embora não esteja claro o que causa o quê. Talvez se ele tivesse feito as perguntas certas, a sua percepção teria sido organizada de forma diferente, mais adequada, em termos dos seus objetivos militares. Ou talvez se ele tivesse abreviado propositadamente a sua apreciação artística da paisagem, ele teria então sido capaz de fazer as perguntas certas.

Seja como for, a contemplação da paisagem é considerada akrática por Rorty (em oposição a apenas uma contemplação, ou uma contemplação prolongada) porque esperamos que o comandante

militar saiba que deve interrompê-la em algum momento e começar a visualizar o panorama em termos das questões práticas necessárias para a campanha. Esperamos que ele compreenda como deveria agir, em que deveria se concentrar e quando (melhor juízo). No entanto, ele não corresponde a essa expectativa. Ele falha em ter efetivamente esse tipo de julgamento ou em redirecionar sua atenção de acordo. Então, novamente, como nos casos anteriores, temos uma espécie de descompasso entre julgamento (ou falta de julgamento onde deveria haver) e conduta.

Tal como nos casos anteriores, uma pessoa nesta situação poderia simplesmente estar distraída, e esta poderia ser a razão pela qual ela não consegue realizar a investigação relevante da forma adequada. Não está imediatamente claro como este tipo de caso pode ser distinguido dos casos de distração pura e simples.

1.3. Casos de resposta acrática às evidências

Compare agora os casos discutidos acima com este exemplo de akrasia epistêmica que aparece em Ribeiro (2011):

ENTUSIASTA CÉTICO. Considere minha crença de que tenho duas mãos. Existem argumentos céticos bem conhecidos que pretendem mostrar que esta minha crença não é justificada. Estes argumentos pretendem mostrar que, em vez de acreditar que tenho duas mãos, devo suspender o julgamento sobre se tenho ou não duas mãos. Agora suponhamos ainda que exista algum

argumento cético que considero completamente persuasivo. Em outras palavras, suponhamos que eu acredite que algum argumento cético seja bem-sucedido. Não importa se isso me torna um idiota, aos seus olhos. O que importa, para os presentes propósitos, é apenas que julgo o argumento cético completamente persuasivo. Finalmente, suponhamos que, apesar de achar alguns argumentos céticos completamente persuasivos, continuo a acreditar que tenho duas mãos (em vez de suspender o julgamento sobre se tenho duas mãos). (Ribeiro, 2011, p. 21)

Tal como os exemplos da seção anterior, o exemplo de Ribeiro também envolve um descompasso entre julgamento e conduta, exceto que a conduta relevante aqui não é a investigação, mas sim a avaliação de evidências. O que temos neste caso é: uma pessoa tem uma certa crença, e também tem uma compreensão conceitual sobre a realidade das coisas, ou seja, um julgamento. De acordo com o julgamento desta pessoa, um certo argumento cético é bem-sucedido, isto é, o ceticismo (a doutrina de que nunca poderemos realmente saber as coisas a partir da experiência perceptiva) é verdadeiro.

Agora, a crença dessa pessoa de que tem duas mãos é formada com base em evidências da experiência perceptiva. Essa crença está em total oposição à sua compreensão da realidade, ao seu julgamento. Porque se o argumento cético diz que não podemos saber ao certo se temos ou não mãos, e se ele acha que o argumento cético é bem sucedido, então ele não deveria acreditar que tem mãos, em primeiro lugar. Esperaríamos que a evidência da experiência perceptiva indicando que ele tem mãos fosse interpretada por ele como enganosa e, portanto, como não oferecendo suporte a esta crença, que deveria ser, então, descartada. Apesar disso, a crença subsiste, ou seja, não

desaparece só porque ele acha que deveria. É uma crença recalcitrante – uma crença que persiste mesmo que entre em conflito com a visão geral da realidade do agente.

Este caso difere dos casos que envolvem inquérito, da seção anterior, em alguns aspectos importantes. Aqui, a questão sobre se o agente está ciente ou não da incompatibilidade é menos contenciosa. Pela forma como Ribeiro explica as coisas, é como se o agente contasse a história em primeira mão; portanto, é claro que este não é um caso de crença inconsciente, nem de distração.

Além disso, neste caso, o que de fato é exigido do agente para que o descompasso (entre julgamento e conduta) seja desfeito é diferente do que foi exigido dos agentes nos casos anteriores. Embora seja uma questão aberta ao debate se incompatibilidades deste tipo realmente precisam ou não ser desfeitas (isto é, se somos ou não racionalmente obrigados a tentar desfazê-las), a maneira adequada de eliminar a incompatibilidade, caso ela realmente precise ser eliminada, varia entre este caso e os da seção anterior. Nos exemplos da seção anterior, a forma correta de resolver o conflito entre julgamento e conduta seria alterar a conduta, isto é, tornar a conduta conforme ao julgamento, e não o contrário. Aqui, no entanto, parece que é o julgamento atual da pessoa que precisa de ser alterado para acomodar a crença estranha, porque uma pessoa não pode escolher alterar as suas crenças perceptivas. Mas uma pessoa pode acabar com a incompatibilidade revisando o seu julgamento, mudando de “o argumento cético é completamente persuasivo” para “o argumento cético não é completamente persuasivo”. A akrasia desta pessoa reside no fato de a sua apreciação das evidências não ser suficiente para motivá-la a realizar este ajustamento.

Agora, os próximos dois casos não envolvem evidências perceptivas. Eles são o caso da mãe incrédula, de Hookway (2001), e o caso do marido ciumento, de Mele (1986).

MÃE INCRÉDULA. Uma mãe tem como objetivo preservar a reputação da sua família. Ela tem razões suficientes para adotar este objetivo e tem opiniões razoáveis sobre a prioridade relativa dos seus diferentes objetivos. Suponha que ela também acredite: 1) Se o seu filho é inocente, a reputação da família será melhor preservada declarando a sua crença na inocência dele e fazendo tudo o que puder para garantir a sua absolvição. 2) Se o filho for culpado, a reputação da família é melhor preservada denunciando a sua imoralidade, deserdando-o e anunciando que já não o vê como seu filho. Chegou agora a ocasião em que ela deve decidir se deve apoiar o filho ou denunciá-lo. Quando ela decidir como agir nesta ocasião, o que esperaríamos que ela fizesse? [...] A reflexão pode sempre reduzir os efeitos esperados da sua crença acrática sobre o seu comportamento. Começa a parecer que temos condições subjetivas conflitantes do tipo problemático: se ela acredita que seu filho é inocente, ela defenderá a reputação dele; Se ela acreditar que é racional acreditar que o filho é culpado, ela o denunciará. (Hookway, 2001, p. 185-187)

Hookway apresenta isto como um exemplo de akrasia epistêmica porque a mãe “acredita na inocência do filho e acredita que o peso das razões apoia a sua culpa” (Hookway, 2001, p. 187). Tal como no caso do Entusiasta Cético, de Ribeiro, o problema aqui reside no fato de a resposta do agente às provas não ser suficiente para motivá-lo a mudar de ideia; daí o descompasso entre sua conduta real (de

acreditar que seu filho é inocente) e a conduta que ela acha que deveria ter (de adquirir as crenças que as evidências sustentam). Compare isso com o caso do Marido Ciumento.

MARIDO CIUMENTO. Considere [...]um marido inseguro e ciumento cuja suspeita inicial de que a sua esposa está tendo um caso extraconjugal se transforma numa crença genuína, mesmo sabendo que a sua evidência de que ela está sendo infiel é bastante fraca, que ele tem provas muito melhores de que ela é fiel, e que seria muito melhor para ele não ter a crença em questão. (Mele, 1986, p. 217)

O Marido Ciumento também demonstra o descompasso entre julgamento e conduta, na medida em que o marido sabe que as evidências não apoiam a crença de que sua esposa está tendo um caso; então ele sabe que não deveria ter essa crença em particular, mas ele a tem mesmo assim. Neste sentido, é também um caso de crença recalcitrante: crença (de que a sua esposa está tendo um caso) que persiste mesmo que entre em conflito com a apreciação global do agente sobre o que a evidência apoia.

A principal diferença entre os casos da Mãe Incrédula e do Marido Ciumento parece ser que, no primeiro, a crença estranha foi formada antes de sua avaliação das evidências, ou seja, a crença da mãe na inocência do filho já existia quando ela foi apresentada às evidências que indicavam o contrário, mas a avaliação das evidências não foi suficiente para motivá-la a revisar essa crença. A crença do Marido Ciumento de que sua esposa é culpada de adultério, por sua vez, parece ter sido formada depois que ele avaliou as evidências, apesar das evidências não a apoiarem. Além disso, como esses dois casos são muito semelhantes em estrutura, concentrarei minha

discussão em um deles, o do Marido Ciumento, e as observações que faço a respeito também se aplicam à Mãe Incrédula.

Como apontado anteriormente, uma diferença relevante entre o Marido Ciumento e o Entusiasta Cético é que no primeiro a evidência relevante, bem como a crença relevante, não são do tipo perceptivo, o que significa que podem estar sujeitas a diferentes normas de avaliação. Pode-se dizer que o Entusiasta Cético está justificado em sustentar a crença de que ele tem duas mãos (uma vez que ele de fato tem duas mãos) de um ponto de vista externalista, apesar desta crença entrar em conflito com os seus próprios pontos de vista. Quanto ao Marido Ciumento, por sua vez, é difícil ver como ele poderia estar justificado em sustentar a crença de que sua esposa estava tendo um caso, seja do ponto de vista internalista ou externalista (uma vez que a esposa não estava tendo um caso, e uma vez que ele sabe que as evidências não apoiam a crença de que ela estava). Portanto, a incompatibilidade entre julgamento e conduta faz com que o Marido Ciumento pareça irracional, mais do que o Entusiasta Cético. Outra maneira de colocar isso é: em ambos os casos temos o descompasso entre julgamento e crença, mas no Marido Ciumento temos um julgamento correto e uma crença incorreta, enquanto no Entusiasta Cético temos um julgamento incorreto e uma crença correta. É mais fácil entender a incompatibilidade no Entusiasta Cético, porque se poderia dizer que ele está basicamente enganado: seu raciocínio está sendo informado por um julgamento equivocado.

Agora, outra parte do que faz a incompatibilidade parecer irracional no caso do Marido Ciumento é a suposição de que ele sabe que não deveria concluir, com base na evidência, que sua esposa está tendo um caso; mas é exatamente isso que ele conclui. Existe uma maneira de ler este caso em que o marido ciumento não pareça tão

irracional? Bem, uma forma alternativa de ver a questão é: o agente não está concluindo que a sua esposa está tendo um caso com base nas evidências (que ele sabe serem insuficientes para apoiar esta conclusão), mas sim apesar dessas evidências. Ou seja, ele acredita que sua esposa está tendo um caso não porque tenha visto evidências que indiquem isso (ele não viu), mas por algum outro motivo que foi deixado de fora da descrição (algum motivo externo, possivelmente).

Podem ser, por exemplo, que sua esposa tenha chegado em casa impregnada com um cheiro residual de perfume masculino que não é o dele. Quando ela chega, ele não consegue apontar o dedo para o que lhe sugere que ela foi infiel; mas ele pode sentir isso, então simplesmente sabe. Robert Brandom (1998) apresenta um caso semelhante quando discute o caso dos *chicken sexers* (“sexadores de galinhas”). Sexadores de galinhas especialistas são profissionais que determinam de forma confiável o sexo dos pintinhos de um dia de vida, com quase 100% de precisão. Contudo, se lhes perguntarmos como eles são capazes de fazer isso, eles dirão que, em muitos casos, não conseguem apontar o dedo para aquilo que lhes deu a base para a decisão. Eles apenas olham para o traseiro de um pintinho e veem se é macho ou fêmea. Neste caso, o marido estaria justificado em acreditar que a sua esposa está tendo um caso contra a sua apreciação das provas, tanto quanto um sexador de galinhas está justificado nas suas deliberações.

Um problema óbvio com esta explicação alternativa é que ela depende de a esposa estar realmente tendo um caso ou, pelo menos, estar chegando em casa com aquele cheiro estranho. Contudo, muitos dos casos da vida real de maridos ciumentos que se assemelham a este caso (ou seja, casos de homens que pensam que as suas esposas estão tendo casos) não têm este componente. Neles, as esposas não estão

tendo nenhum caso e não há nenhum elemento que indique o contrário que seja suficiente para tornar razoável a crença do marido de que elas estão tendo um caso. Parece que esses são os casos que Mele estava principalmente interessado em abordar.

Outra desvantagem desta interpretação alternativa é que, mesmo na eventualidade de o marido estar certo, permanece a questão de que a sua resposta às evidências disponíveis é insatisfatória. Porque neste caso, ao que parece, ele não deveria aceitar “que tem provas muito melhores de que ela não está tendo um caso”. Se o cheiro residual equipar o marido com uma razão suficiente para tornar justificada ou racional a crença de que sua esposa está tendo um caso, então esperaríamos dele que ele rejeitasse a evidência de que ela não está tendo um caso, neste momento. Não esperaríamos dele que permanecesse num estado de dissonância. Esperamos coerência de pessoas racionais quando lidam com evidências. Portanto, é como se o que Mele chamasse de “akrasia” neste caso fosse o fracasso em cumprir esta expectativa, ou em cumprir esta norma, ao não atribuir os pesos certos à evidência disponível. A pessoa falha em descartar as evidências ou em mantê-las no momento certo.

Quando as pessoas não conseguem atribuir o peso certo às evidências, elas erram de uma forma diferente da forma como erram quando falham na condução de uma investigação proveitosa, embora as duas formas de errar possam, evidentemente, sobrepor-se. Na verdade, muitas, senão na maioria das vezes, essas duas formas de errar andam de mãos dadas. Mas não necessariamente. Sem ter incorrido em erros críticos de avaliação, avaliando com franqueza o valor de todas as evidências às quais você tem acesso, você ainda pode falhar no nível da investigação. Um exemplo disso é dado por generalizações indutivas incorretas. Poderia acontecer quando,

digamos, a sua avaliação das evidências disponíveis fosse impecável, mas o que você realmente precisava era buscar mais evidências, antes de generalizar. Outros exemplos dizem respeito a casos de fazer perguntas erradas e seguir pistas erradas. Por outro lado, não se pode investigar de forma eficaz e responsável e, ao mesmo tempo, avaliar mal as evidências. Se você avaliar mal as evidências, sua investigação será falha, mesmo que você acabe formando crenças verdadeiras ao final. Isso porque avaliar corretamente as evidências faz parte do que é uma investigação proveitosa, e as falhas na primeira afetarão indiretamente a segunda.

Agora, há ainda outra diferença importante entre formas de akrasia que afetam a avaliação das evidências (quando você responde às evidências de uma certa maneira, embora saiba que não é assim que deveria responder) e formas de akrasia que afetam diretamente a investigação, isto é, formas acráticas de investigação (quando você raciocina de maneiras que sabe que não são ideais, ou mesmo inaceitáveis). A investigação tem uma espécie de dimensão diacrônica que falta à simples avaliação da evidência. Ou seja, investigações normalmente são algo que se estende ao longo do tempo. Levam algum tempo, porque são constituídos por uma série de sub-ações e deliberações coordenadas. O ato de atribuir pesos às evidências, ao contrário, pode ser uma resposta imediata e *in loco*. Portanto, faz sentido pensar que a akrasia que afeta a avaliação das evidências é uma falha na forma como se responde, enquanto a akrasia que afeta diretamente a maneira como se investiga é um problema nas decisões que se toma ou deixa de tomar. Uma consequência disto é que a (ir)responsabilidade epistêmica envolvida em cada tipo de caso será de um tipo diferente, uma vez que o tipo de controle que temos sobre

as nossas decisões é diferente do tipo de controle que temos sobre a nossa resposta a informações.

Por último neste grupo, estão os casos que envolvem as chamadas provas enganadoras de ordem superior. Neles, uma pessoa tem alguma evidência e indicando que p , então ela forma uma crença de que p . Em seguida, ela se depara com mais algumas evidências indicando que talvez as evidências a que teve acesso primeiro não apoiem realmente p . Em outras palavras, as “evidências de ordem superior” por vezes atrapalham a avaliação das evidências de primeira ordem por parte de uma pessoa, porque lançam dúvidas sobre a correção da sua avaliação original. Alguns desses casos foram referidos como exemplos de akrasia epistêmica pelos estudiosos, dependendo da maneira como a pessoa lida com as evidências de ordem superior.

Um dos exemplos mais famosos de evidências de ordem superior que atrapalham a avaliação das evidências de primeira ordem por uma pessoa é o caso de hipóxia, de Christensen (2010b, pp. 126-127)⁸. A hipóxia é uma condição na qual o corpo é privado do suprimento adequado de oxigênio. Geralmente afeta alpinistas e pilotos de aeronaves expostos às baixas pressões parciais de oxigênio encontradas em altitudes superiores a 10.000 pés. Essa condição causa prejuízos cognitivos, ou seja, ela prejudica o julgamento, mas muito raramente é reconhecida pelo indivíduo nos momentos iniciais. Assim, a constatação de que alguém está em altitudes superiores a 10.000 pés é evidência de que a pessoa pode estar sob um mau funcionamento cognitivo profundo, mas indetectável, em virtude do

⁸ Casos semelhantes, envolvendo evidências de nível superior aparentemente enganosas, foram apresentados por Horowitz (2014) e Daoust (2018). Como esses casos não diferem significativamente do caso Piloto em termos de estrutura, optei por apresentar aqui apenas um deles.

qual o seu raciocínio pode ser falho e, portanto, indigno de confiança. Aqui está como Christensen constrói o caso:

PILOTO. Você está sozinho, pilotando um pequeno avião em direção uma pista de pouso. Você considera a questão sobre se tem ou não combustível suficiente para chegar com segurança a uma pista de pouso a 80 quilômetros de distância do seu destino original. Verificando os fatores relevantes, você fica extremamente confiante de que tem combustível suficiente – você imagina que tem um pouco mais do que o mínimo exigido pela segurança. Então você começa sua curva em direção à pista mais distante. Mas então você percebe que seu altímetro marca 10.825 pés. Você se sente completamente lúcido e normal; no entanto, você está plenamente consciente dos efeitos insidiosos que a hipóxia pode ter. Você deveria confiar em seu julgamento recentemente formado sobre ter combustível suficiente e continuar seu caminho em direção à pista de pouso mais distante? (Christensen, 2010b, p. 126)

O caso do piloto pode receber uma descrição mais técnica como segue. Um piloto quer saber se “o combustível é suficiente para chegar ao aeroporto mais distante” (p). Então ele faz as contas (cálculos de distâncias e eficiência de combustível, levando em consideração todos os parâmetros e dados relevantes); e o resultado desses cálculos, m , indica que p . Ou seja, m é evidência de que p . Mas então ele olha para o altímetro e se lembra do fenômeno da hipóxia. A informação exibida pelo altímetro, m_2 , sugere que ele pode estar sofrendo de hipóxia e, portanto, pode ter raciocinado mal (por exemplo, calculando mal ou não levando em consideração todos os dados que são relevantes para os cálculos). Portanto, m_2 é uma evidência de ordem superior: não diz

respeito diretamente a p , mas sim à relação de suporte entre m e p ; ou o julgamento de que m apoia p . Se este julgamento estava correto em primeiro lugar, então m_2 é uma evidência enganadora de ordem superior – é uma evidência que indica erroneamente que m não suporta p ⁹. Nesta situação, o piloto poderia responder de diferentes maneiras. Ele poderia

1. manter p , e manter seu julgamento de que m apoia p .
2. rejeitar p , e rejeitar seu julgamento de que m apoia p .
3. manter p , mas rejeitar seu julgamento de que m apoia p .
4. rejeitar p , mas manter seu julgamento de que m apoia p .

Como observou Sherrilyn Roush (2017, §3), há algo conceitualmente problemático no cenário 4. Não é uma forma plausível de responder à situação, pois se alguém está definitivamente aceitando o julgamento de que m apoia p , então ela não tem razão rejeitar p . Rejeitar p nesse caso seria irracional, sob todos os aspectos, mesmo que p seja falso, no final. Colocamos então o cenário 4 de lado e ficamos com os cenários 1-3.

O Cenário 1 é aquilo a que os epistemólogos muitas vezes se referem como “a resposta resoluto” às evidências (Kelly, 2005; Schoenfield, 2014). O agente neste cenário “se mantém firme”, por assim dizer. Ele pensa que a evidência de segunda ordem, m_2 , não tem impacto algum sobre a relação de suporte entre m e p , ou ao menos

⁹ Vale a pena notar que m_2 sugere que p não é suportado por m *mesmo que* o piloto não tenha realmente hipóxia. Ou seja, m_2 exerce pressão contra a relação de suporte mantida entre m e p independentemente de m_2 ser verdadeiro. Se isso for o caso, seria o que é chamado, na literatura sobre evidências, de um “derrotador” (*defeater*); mas não precisa ser verdade nem ser conhecido pelo piloto para que seus efeitos (de estabelecer o estado de dúvida) apareçam.

não tem impacto suficiente para invalidá-la. O Cenário 2, por sua vez, é denominado “a resposta conciliatória” (Feldman, 2005; Elga, 2007 e Christensen, 2014). Nele, o piloto vê m_2 como um derrotador da relação de suporte entre m e p ¹⁰. Como consequência de ver as coisas desta forma, ele é compelido a mudar de ideia. Ele abandona o seu julgamento inicial de que m apoia p e em consequência disso rejeita p , porque agora p já não é apoiado por evidências.

O Cenário 3, por sua vez, descreve o que os estudiosos às vezes chamam de resposta de “divisão de níveis” às evidências (Wedgwood, 2011; Williamson, 2011, 2014; Coates, 2012 e Lasonen-Aarnio, 2014); e é considerado um exemplo de akrasia epistêmica (Roush, 2017). A resposta acrática do piloto às evidências neste cenário deve-se à incompatibilidade entre o seu julgamento e a sua conduta. Ele vê m_2 como um derrotador da relação de suporte entre m e p , mas não rejeita p . Pelo contrário, ele aceita p , embora agora pense que p já não é apoiado pela evidência. Como observa Roush (2017), “o estado em que você acredita que 'F e minhas evidências não apoiam F' é um caso de 'divisão de níveis', também chamada de akrasia epistêmica, porque você acredita que não deveria ter uma crença específica, mas você a tem de qualquer maneira”.

Tal como o Marido Ciumento, o Piloto não consegue satisfazer a nossa expectativa de coerência ou, dito de outra forma, ele viola uma restrição de coerência. É uma questão controversa se tal restrição existe ou não como um requisito real de racionalidade (alguns

¹⁰ Na terminologia de John Pollock (1989), alguns derrotadores da justificação de uma conclusão são refutadores (*rebutters*), isto é, são simplesmente provas contra a conclusão, enquanto outros são invalidadores (*undercutters*); eles minam a relação entre as evidências das quais a conclusão foi extraída e a conclusão. No caso Piloto, se m_2 não for enganoso, é um invalidador. Ele invalida a relação entre o resultado dos cálculos feitos pelo piloto e a crença de que o combustível será suficiente ($m \therefore p$).

estudiosos afirmam que isso não acontece, por exemplo, Wedgwood, 2011; Williamson, 2014; Weatherson, 2008; e Coates, 2012). Isto é um reflexo da falta de consenso sobre qual é a maneira correta de responder a evidências enganosas de ordem superior. Aparentemente, há mais de uma forma plausível de responder a evidências de ordem superior, e a forma adequada pode variar de acordo com as especificidades da situação.

Isto torna o caso do Piloto um caso um tanto exótico de akrasia, porque quando pensamos em akrasia prática, não há mais do que uma forma plausível de responder ao que quer que esteja causando a perturbação da coerência na ação. Pense nos casos clássicos de akrasia prática, como os casos de pessoas que cederam à tentação, como o exemplo de Austin (1979) da pessoa que não pôde deixar de pegar mais um pedaço de bolo de chocolate, apesar de saber que não deveria. A diferença notável entre este caso e o caso do Piloto é que parece que o Piloto pode estar se comprometendo deliberadamente, enquanto a pessoa no exemplo do bolo de chocolate está simplesmente perdendo o controle. Ela não consegue evitar, o desejo pelo pedaço extra de bolo toma conta dela.

1.4. Casos limítrofes

Alguns dos casos que aparecem na literatura como exemplos de akrasia epistêmica não têm a ver com a avaliação de evidências nem com erros durante a condução de uma investigação. São casos limítrofes, na medida em que não é completamente claro que não estejam do outro lado da “linha” entre a nossa atividade cognitiva

consciente e o nosso processamento cognitivo não-consciente, ou inconsciente.

Um desses casos é o que Rorty chama de akrasia descritiva. É principalmente sobre hábitos de fala. Nesta forma de akrasia, “as frases que uma pessoa usa para descrever a sua situação carregam implicações e pressupostos categóricos e classificatórios que afetam a ação; eles são muitas vezes fortemente, mas latentemente, avaliativos” (Rorty, 1983, p. 178). A pessoa que incorre nesta forma de akrasia cai em “padrões de fala pré-fabricados, pensando auto-enganosamente que tais lapsos não importam” (1983, p. 178). O exemplo de Rorty é o de um homem envolvido em uma conversa que adota um modo de falar que ele mesmo desaprova.

SEXISTA ENRUSTIDO. Alguém comprometido com atitudes não sexistas geralmente pode evitar seguir seu grupo ao descrever as mulheres de maneira humilhante, sabendo que se ele fala das mulheres como “minas” ou “frangas”, é menos provável que ele escute o que elas dizem, é menos provável que interprete seus comentários da mesma maneira caridosa com que ele interpretaria as mesmas palavras ditas por um homem. O que ele chama de iniciativa imaginativa no homem, ele chama de manipulação conivente na mulher; akraticamente, ele passa a pensar que o homem exige e merece respeito e cooperação, enquanto a mulher deve ser menosprezada, evitada (Rorty, 1983, p. 178).

Aqui temos uma pessoa que se considera comprometida com um princípio geral não sexista. Ele tem uma resolução, ou uma compreensão geral das coisas (digamos, um julgamento), segundo o qual as mulheres não são inferiores aos homens e não devem ser

tratadas como inferiores. Aparentemente, este compromisso é forte o suficiente para ele evitar chamar as mulheres de “minas” ou “frangas”, mas não forte o suficiente para ele evitar descrever a conduta imaginativa de uma mulher como “manipulativa”. Portanto, a incompatibilidade aqui é entre o significado das coisas que ele diz e o significado da sua resolução, ou a sua compreensão global (em oposição a uma incompatibilidade entre crenças e julgamento, como nos casos anteriores). Há uma clara dimensão epistêmica neste descompasso, que reside no fato de que tal conduta provoca injustiças epistêmicas, sendo por isso considerado um caso de akrasia epistêmica (em oposição a um caso de akrasia prática).

De todos os supostos casos de akrasia epistêmica apresentados até agora, este é o que considero mais difícil de compreender, embora a atitude que retrata seja notavelmente corriqueira. Acho difícil entender isso como um caso que pertence à mesma categoria geral dos anteriores, ou que é mais semelhante a eles do que diferente.

Por um lado, diferentemente dos outros casos, não parece que a pessoa aqui saiba que está fazendo algo que não deveria. Ele poderia muito bem não estar ciente da incompatibilidade acima mencionada. Isso às vezes acontece conosco – fazemos coisas cujas consequências não compreendemos totalmente no momento da ação. Uma pessoa que está de dieta, tentando perder peso, pode optar por almoçar um prato grande de salada César em vez de um sanduíche, sem saber que o primeiro tem três vezes mais calorias que o segundo. Esta pessoa não está consciente da inadequação da sua ação atual à sua resolução. Não está claro se o sexista enrustido do exemplo de Rorty não é um desses. Ele pode simplesmente não saber que, ao descrever a conduta criativa de uma determinada mulher como manipuladora, está ferindo o seu próprio princípio não sexista.

Além do mais, parece haver explicações alternativas plausíveis para o que está acontecendo no caso do sexista enrustido, que não precisam de todo envolver o conceito de akrasia. Uma delas é que se trata de um simples e evidente caso de ignorância, como acabei de sugerir por meio da analogia da salada César. Outra é: talvez o caso pudesse ser explicado em termos de viés cognitivo implícito. Pessoas sob preconceito cognitivo implícito dizem ao acaso coisas que não queriam dizer; as palavras simplesmente escapam de sua boca de uma forma não reflexiva. E podem não saber que as suas palavras significam o que de fato significam, ou seja, podem não estar conscientes de que estão demonstrando o quanto são preconceituosas, por exemplo. Se assim for, então dificilmente se poderia dizer que eles sabem que estão fazendo algo que não deveriam. Mas em todos os outros casos apresentados até agora, é mais fácil, ou pelo menos menos estranho, aceitar que a pessoa sabe que algo está estranho na forma como está raciocinando, e é disso que se trata a sua akrasia: a pessoa sabe sobre a incompatibilidade, mas saber não é suficiente para provocar mudanças.

Além disso, não é estritamente correto dizer que as pessoas sob preconceito cognitivo implícito fazem o que fazem, ou dizem o que dizem, deliberadamente. Não é como se eles deliberadamente escolhessem agir de uma forma que vai contra os seus compromissos gerais, ou o seu melhor julgamento, como fazem os agentes acráticos típicos (akrasia prática) e os agentes nos outros exemplos. Um agente acrático típico faz A em circunstâncias sob as quais lhe seria completamente possível ter feito B. Mas não está claro se o mesmo poderia ser dito do agente no caso Sexista Enrustido.

Outra explicação alternativa para o que está errado com o Sexista Enrustido que não envolve a ideia de akrasia poderia ser que este é um

caso de autoengano. Segundo Mele (2001) quando nos enganamos, acreditamos em algo porque queremos que seja verdade, mesmo que seja falso. Então, talvez a pessoa no caso Sexista Enrustido queira preservar sua autoimagem como uma pessoa não sexista. Ou seja, quer que seja verdade que não é sexista, e é por isso que acredita que está comprometido com os princípios da igualdade de gênero, quando na verdade não está. Embora eu reconheça que pode haver uma sobreposição substancial entre autoengano e akrasia¹¹, parece que podemos entender o Sexista Enrustido como um exemplo simples e claro de auto-engano em vez de akrasia, o que nos leva a perguntar onde deve ser traçada a linha entre estes, bem como outros conceitos avizinados.

Seja como for, uma das razões pelas quais Rorty pode ter chamado o caso do Sexista Enrustido de akrasia epistêmica é o fato de que, neste caso, há um descompasso entre a maneira como a pessoa pensa que deveria pensar, ou seja, sua resolução não-sexista; e a maneira como ele (aparentemente, com base no que diz) realmente pensa; mesmo que isso possa ser apenas uma incompatibilidade momentânea. Talvez essa pessoa esteja no meio do processo de se tornar não sexista. Se sim, então é provável que ele já saiba o que fazer, ou o que seria certo fazer, mas ainda não seja capaz de fazê-lo completamente. Isso porque o processo de se tornar uma pessoa diferente leva tempo. Desde o momento em que tomou a decisão de honrar os princípios da igualdade de gênero até ao momento em que

¹¹ Mele (1986, pp. 221-222) tenta qualificar esta diferença dizendo que, nos casos de autoengano, a crença de que *p* deve ser falsa; e considerações não epistêmicas a favor de manter ou não *p* devem ser irrelevantes para a acusação de autoengano. Em contraste, pode-se endossar akraticamente uma proposição *p* que é verdadeira, e considerações não epistêmicas (como preferências e hábitos) podem ser bastante relevantes para uma acusação de akrasia.

se torna uma pessoa que se comporta em plena conformidade com esses princípios, existe um lapso de tempo. É a lacuna da educação, ou do autoaperfeiçoamento, por assim dizer. Enquanto isso, às vezes ele tende a cair em velhos padrões. Nesses momentos, a incompatibilidade vem à tona. É uma incompatibilidade entre seu melhor julgamento e sua conduta real.

Outro suposto caso de akasia epistêmica que pode ser rotulado como um caso limítrofe é o do paciente psicanalítico de Heil, que é semelhante ao Sexista Enrustido até certo ponto.

PACIENTE PSICANALÍTICO. O crente incontinente é tipificado pelo paciente psicanalítico que adquiriu o que poderia ser chamado de compreensão intelectual da sua situação, mas cuja perspectiva permanece evidentemente inalterada. Tal pessoa não conseguiu de alguma forma integrar a sua apreciação de certos fatos no seu estado psicológico geral. Ele continua a abrigar crenças, desejos e medos que reconhece estarem em desacordo com o seu melhor julgamento epistêmico (Heil, 1984, p. 69).

Aqui não sabemos exatamente em que situação o agente está envolvido (mas, uma vez que se trata de um paciente psicanalítico, suponho que poderia ser algo do tipo “será que estou realmente ressentido com minha mãe?”, “sou realmente bissexual?” ou “que acontecimentos da minha infância me moldaram em quem eu sou?”). Seja como for, temos a seguinte situação: acaba de ser divulgada ao paciente alguma informação que é relevante em termos de ele conferir sentido à sua situação. Contudo, o processo pelo qual esta nova informação é incorporada no seu “mapa” de tudo o que é relevante para esse fim específico não se completa imediatamente. Em vez disso,

como no caso do Sexista Enrustido, o processo leva tempo. Este é o processo pelo qual a informação recém-adquirida resultaria em algumas emendas nesse panorama geral (por exemplo, a dissolução de certos medos, a intensificação de certos desejos, o desmantelamento de certas crenças, etc.). Embora este processo não esteja concluído, algumas coisas na vida do paciente permanecem como se essas informações nunca tivessem sido abertas para ele, daí a incompatibilidade entre a sua compreensão atual das coisas e as informações recém-adquiridas.

Também acho difícil compreender este exemplo, porque, tal como no Sexista Enrustido, tenho a impressão de que, em casos da vida real que se assemelham a esta história, podemos estar falando de informação que não é mantida conscientemente; e também que o paciente não tem controle sobre o processo pelo qual as informações recém-adquiridas seriam incorporadas. Portanto, não é como se o paciente se abstinhasse deliberadamente de incorporar ou mantivesse deliberadamente as suas antigas crenças, desejos, medos, etc. Em outras palavras: ele pode não estar consciente da incompatibilidade e, portanto, não ser capaz de desfazê-la.

Deixando esta questão de lado, é interessante notar o fato de que o *timing* desempenha um papel importante no caso que foi descrito por Heil como um caso de akrasia. Se o processo de incorporação (da nova informação ao “mapa” interno da pessoa de tudo o que é relevante para a sua busca) tivesse começado e terminado rapidamente, ou imediatamente, não haveria “espaço”, por assim dizer, para a informação ser considerada contra o julgamento geral do agente. O mesmo se aplica ao Sexista Enrustido: se o autoaperfeiçoamento fosse um processo que começasse e terminasse

rapidamente, ou instantaneamente, não seria possível que ela caísse nos lapsos de fala discutidos.

1.5. Algumas questões pungentes

As três secções anteriores tornaram explícito que as coisas que são chamadas de akrasia no domínio da nossa racionalidade teórica, ou das nossas vidas epistêmicas, são bastante variadas. Os tipos de situações retratadas nos exemplos são diversos, e o que está sendo apontado, em cada caso, como sendo a conduta acrática também difere consideravelmente caso a caso. Isso nos faz pensar: existe um núcleo comum compartilhado por todas essas condutas? Se existe, em que consiste?

Embora a arquitetura dos muitos exemplos varie, eles parecem ter um denominador comum: em todos eles há uma tensão visível entre a forma como a pessoa procede intelectualmente na situação, ou seja, a forma como ela raciocina, por um lado; e sua própria concepção geral sobre qual seria a maneira correta de uma pessoa raciocinar, por outro lado. A maneira como ela pensa não corresponde totalmente à maneira como ela pensa que deveria pensar. Assim, quando perguntamos se existe um núcleo comum partilhado pelos muitos exemplos, um bom candidato é: uma incompatibilidade entre o julgamento de uma pessoa e a sua conduta epistêmica.

Agora, isso, por sua vez, levanta uma série de questões. Primeiro, podemos dizer que a pessoa em cada um desses exemplos tem um julgamento totalmente formado sobre condutas, isto é, que ela sabe

que um determinado curso de ação (relativo a investigação, avaliação de evidências ou outros aspectos de sua vida intelectual) está correto ou é o mais correto no geral? Em alguns exemplos, isto é muito claro (por exemplo, no entusiasta cético), enquanto em outros não é (por exemplo, no caso do piloto de aeronaves).

Se saber que uma determinada maneira de agir é correta, ou a mais correta, em geral, for necessário para a akrasia, então teria que ter sido estipulado por nós, ou por cada estudioso que apresentou os exemplos, que esses são de fato casos em que a pessoa sabe qual é a conduta certa, para que possam ser exemplos de akrasia, para começar. Contudo, permanecerá sempre a possibilidade de que nos casos da vida real que se assemelham, até certo ponto, aos muitos exemplos dados aqui, a pessoa não saiba que um determinado curso de ação é o correto, ou o mais correto. O conceito de akrasia não seria muito útil para lidarmos com esses casos, então.

Uma consequência disto é que será sempre difícil dizer, em cada caso da vida real que se assemelhe aos exemplos aqui dados, se se trata ou não de um caso de akrasia. Isso porque sempre será difícil determinar se a pessoa sabia ou não, no momento da ação, que a coisa correta ou mais correta a fazer era diferente daquela que ela realmente fez. Se pudermos determinar que ela sabia que a coisa mais correta a fazer era A, mas mesmo assim fez B, então provavelmente este será um caso de akrasia. Mas podemos sempre determinar isso? É muito difícil dizer.

Em segundo lugar, o conceito de akrasia é *equivalente* a “descompasso entre julgamento e conduta”, ou é um conceito que *pretende explicar* (pelo menos alguns) casos de descompasso entre julgamento e conduta? Muitos estudiosos pensaram que akrasia era algo que precisava ser explicado ou eliminado, porque o conceito

parece ser autocontraditório (por exemplo, Davidson, 1969; e Hare, 1963). Outros, por sua vez, pensavam que se tratava antes de algo que possuía poder explicativo sobre outras coisas, sobre fenômenos que experienciamos nas nossas vidas quotidianas, por exemplo, Mele (1987). Embora ambos pareçam desdobramentos plausíveis da discussão, sigo Cassam (2021) ao defender a visão geral de que o que realmente deveríamos almejar alcançar ao lidar com perspectivas e práticas aparentemente estranhas, como as descritas nos exemplos, é algo chamado *Verstehen*.

Verstehen é uma atividade de fazer sentido, ou de dar sentido às coisas. Trata-se de tentar expandir nossa compreensão das condutas de outras pessoas, incluindo suas condutas epistêmicas. Adquirir *Verstehen* de outros seres humanos é colocar-se no lugar deles, por assim dizer; ser capaz de ver as coisas da sua perspectiva, em termos das razões que têm para responder a uma situação na forma como respondem. O que a filosofia em geral, e a epistemologia em particular, deveriam tentar fazer, a meu ver, é atingir este objetivo epistêmico, *Verstehen*. Assim, quando os filósofos se propõem a examinar casos de aparente incompatibilidade entre julgamento e conduta, e ao fazê-lo utilizam um conceito como akrasia, se estão fazendo epistemologia da maneira mais digna, por assim dizer, o que estão fazendo é supondo que esse conceito seja capaz de iluminar esses casos, de ampliar nossa compreensão do que está acontecendo. Pode muito bem ser verdade que o próprio conceito de akrasia ainda necessita de esclarecimento (precisa ser explicado ou eliminado, como dizem Davidson e Hare), mas isso ocorre apenas porque esperamos que este conceito desempenhe um papel explicativo sobre outras coisas.

Poderá o conceito de akrasia epistêmica corresponder a esta expectativa? Ou seja, pode ser uma ferramenta para *Verstehen*? Se este

conceito pretende ajudar-nos a compreender casos de condutas aparentemente estranhas que presenciamos no mundo, então precisa de envolver mais do que a mera afirmação de que existe uma incompatibilidade entre o julgamento de uma pessoa e a sua conduta. Isso porque há muitas maneiras possíveis pelas quais a ideia que uma pessoa tem sobre o que deveria ser feito pode não corresponder às suas ações e crenças, ou seja, divergir do que ela realmente acaba fazendo ou concluindo.

Posso acabar fazendo algo diferente do que pensei que deveria ser feito, porque quando chego a hora de agir, senti preguiça e fiz de outra maneira. Ou porque me distraí e não estava prestando atenção. Ou porque de repente me vi privado dos meios adequados para agir, ou compelido por forças externas a fazer algo diferente. Ou porque eu mudei de ideia. Ou porque, para começar, não havia me decidido de forma resoluta, ou seja, tinha uma vaga ideia de como as coisas deveriam se desenrolar, mas não consegui elaborar um plano de ação específico. Ou pode ter acontecido por algum tipo de fraqueza da minha parte, do tipo de que falamos quando dizemos que não conseguimos resistir à tentação, ou que falhamos porque nos deixamos vencer por algo mais forte que a nossa vontade (por exemplo, paixões). Trata-se de tipos bastante diferentes de incompatibilidade entre julgamento e conduta, com diferentes causas profundas e diferentes implicações. Normalmente, a noção de akrasia é utilizada para dar conta apenas do último tipo mencionado. Mas para que a noção de akrasia epistêmica seja uma ferramenta para *Verstehen*, a incompatibilidade à qual o conceito está a ser aplicado tem de ser mais bem explicada por esta noção *do que* por outros recursos explicativos.

Agora, como podemos diferenciar entre as situações em que uma incompatibilidade entre julgamento e conduta é mais bem explicada pelo conceito de akrasia e as situações em que é melhor explicada por explicações alternativas? Às vezes, um descompasso entre julgamento e conduta é mais bem explicado por fatores estruturais. Os trabalhadores sujeitos a más condições de trabalho podem saber que a sua situação é injusta e podem reconhecer racionalmente que a forma mais eficaz de vir a melhorá-la um dia envolve fazer uma greve geral. Apesar disso, eles continuam aparecendo para trabalhar naquelas mesmas condições, dia após dia. Este é um exemplo claro de descompasso entre julgamento e conduta. Embora alguém possa afirmar que este caso envolve agentes que se deixam dominar por algo mais forte do que a sua vontade (hábito, rotina ou mesmo medo), o caso é muito melhor explicado através de uma explicação que apela a fatores estruturais: organizar uma greve exige uma quantidade considerável de coordenação social e de esforço coletivo, e isto pode impedir que os trabalhadores façam realmente o que acham que produzirá o resultado desejado.

Da mesma forma, às vezes uma incompatibilidade entre julgamento e conduta é mais bem explicada usando uma terminologia e um repertório conceitual sub-pessoal. Tomemos como exemplo os pacientes com visão cega. Esses pacientes são cegos corticalmente devido a lesões no córtex estriado, também conhecido como córtex visual primário; mas eles são capazes de responder a estímulos visuais que, no entanto, não veem conscientemente. Essas explicações são suficientemente satisfatórias sem envolver de todo a ideia de akrasia, ou conceitos relacionados.

Mas como podemos distinguir esses casos? Isto é, como distinguir as situações em que o descompasso entre julgamento e

conduta é melhor explicado pelo conceito de akrasia, por um lado, e as situações em que é melhor explicado por explicações alternativas (estruturais e sub-pessoais), por outro lado? Bem, criar uma regra prática, ou uma lista predefinida de critérios, certamente seria uma empreitada complexa que eu não tentaria fazer aqui. Acredito, porém, que um bom começo poderia ser o seguinte: a julgar pela miríade de exemplos, a akrasia pretende claramente ser um conceito pessoal. E os conceitos pessoais são normalmente úteis quando as explicações não pessoais (estruturais e sub-pessoais) não parecem fazer sentido ou não parecem satisfatórias. Recorremos a conceitos pessoais quando apelar ao contexto, à estrutura e a fatores químicos ou biológicos não faz sentido ou não é particularmente esclarecedor por si só.

Isso pode ser explicado de uma maneira mais detalhada. Akrasia é entendida como um conceito pessoal porque coloca o problema, a falha, ao nível do espaço de razões do indivíduo. Os casos-limite podem tornar isto um pouco obscuro, porque neles também estão disponíveis outros tipos de explicação para a conduta estranha; mas a questão é que, em cada um dos casos apresentados, os autores defenderam que as pessoas nesses exemplos fizeram algo que não deveriam ter feito ou não fizeram algo que deveriam ter feito, pelo que parece ser ser (mas provavelmente não é) sem motivo algum. Isto é, os autores argumentavam que a pessoa falhou em fazer com que a sua conduta estivesse em conformidade com o seu julgamento. Além disso, sugerem que a pessoa sabia que estava falhando. Recorremos a conceitos pessoais, conceitos que pretendem captar os defeitos de uma pessoa, quando outros tipos de conceitos não funcionam. Em outras palavras: culpamos as pessoas quando culpar a natureza, ou as circunstâncias, só nos leva até certo ponto.

Portanto, esse é um bom indicador de quando a ideia mesma de akrasia pretende ser epistemologicamente valiosa: quando alguma referência ao poder da pessoa, ou à sua autonomia, parece estar faltando em certas explicações, que de outra forma seriam razoáveis, da sua conduta epistêmica. Isto leva-nos diretamente à próxima questão preocupante, que é: falar de autonomia, ou da sua falta, sugere que aquilo de que se fala é uma forma de fraqueza pessoal. Agora, qual é a relação entre o que aqui é chamado de akrasia epistêmica e o fenômeno da falta de força de vontade, ou akrasia prática, que encontramos na literatura filosófica desde Platão? Estará implícito nos supostos exemplos de akrasia epistêmica que aquilo que está acontecendo nesses casos reflete o fenômeno da akrasia prática de alguma forma significativa? Se for, então que maneira significativa é essa?

Akrasia prática é o nome dado à conduta de uma pessoa quando ela é colocada diante de uma bifurcação, de alguma espécie. Existe a possibilidade da ação A e existe a possibilidade da ação B. A pessoa julga, digamos, que A é a melhor no geral. Então ela pensa que A é o que ela deveria fazer. Porém, quando chega a hora, ela acaba fazendo B, em flagrante desrespeito à sua própria resolução. Esses casos são classicamente equiparados à falta de força de vontade, ou fraqueza da vontade, e os exemplos paradigmáticos sempre envolvem a pessoa sendo dominada por todos os tipos de apetites (impulso sexual, prazeres da comida e da bebida, e assim por diante). Assim, sugere-se que os apetites de uma pessoa podem ser mais fortes e mais poderosos do que a sua razoabilidade, ou as suas capacidades racionais, que, por sua vez, se tornam fracas. É porque existe esta força poderosa, o apetite, que a vontade da pessoa de fazer o que é certo se torna fraca e ineficaz. Agora, como isso se compara aos muitos exemplos de

condutas epistêmicas intrigantes apresentadas ao longo do capítulo? Existe um paralelo real?

Para que haja um paralelo, os exemplos epistêmicos devem envolver uma bifurcação, de algum tipo, entre as opções A e B; e devem conter um ingrediente que seja o equivalente epistêmico daquela “força poderosa”, o apetite. A bifurcação entre as opções A e B poderia ser uma bifurcação entre medidas inquisitivas, como vimos na secção 1.2. (indagar sobre algum assunto ou não; realizar um determinado conjunto de experimentos ou não, etc.). Também poderia ser uma bifurcação entre as implicações de interpretações plausíveis a serem atribuídas às evidências, como vimos na secção 1.3. (a evidência e significa isso ou aquilo? E assim por diante). E também poderia ser uma bifurcação entre outros aspectos do desempenho intelectual de alguém, como os casos-limite da secção 1.4. sugerir (se eles estão de fato neste lado da fronteira, e não no outro lado). Por exemplo, para descrever esta coisa usando estas palavras, ou aquelas palavras? E assim por diante. Portanto, é bastante visível que o agente em todos esses casos seja colocado antes de uma bifurcação.

Agora, que exista aquele outro ingrediente, uma “força poderosa”, que torna fraca a resolução da pessoa, é mais difícil de ver nos exemplos epistêmicos. Que força poderosa poderia ser essa? A ideia de haver “apetites epistêmicos” parece um pouco estranha. Será que estão em jogo certas razões não-epistêmicas, razões externas muito fortes, que são capazes de ultrapassar a vontade de alguém de proceder de acordo com a sua própria apreciação de qual é a forma correta de raciocinar? Ou poderia ser o compromisso apaixonado da pessoa com uma teoria, uma fé, uma crença previamente formada, ou mesmo um hábito de fazer as coisas de uma determinada maneira? É muito difícil dizer. E, se existe tal coisa, uma “força poderosa” que

atrapalha uma pessoa a pensar direito, então provavelmente é algo que varia caso a caso. Isto sugere-nos que o paralelo entre a akrasia prática e os alegados casos de akrasia epistêmica, se for justo dizer que existe algum, é provavelmente apenas de tipo moderado; e que a última forma de akrasia não pretende espelhar perfeitamente a primeira (um tópico que será examinado com maior profundidade nos capítulos subsequentes).

Seja como for, mesmo na ausência de algo identificável como esta “força poderosa”, vimos pelos exemplos apresentados ao longo do capítulo que a akrasia do intelecto é uma questão de insuficiência, e nisso tem uma semelhança relevante com casos de fraqueza da vontade (akrasia prática), porque estes também são uma questão de insuficiência. Na akrasia prática, o julgamento prático de alguém não é suficiente para motivá-lo a fazer a coisa certa, enquanto na akrasia epistêmica é o julgamento epistêmico de alguém que não é suficiente.

A akrasia epistêmica do tipo que é ilustrada pelos muitos exemplos dados neste capítulo parece ser uma questão de o julgamento previamente formado de alguém não ser suficiente para motivá-lo a adotar o comportamento inquisitivo adequado (*cherry-picking*, passageiro de avião, comandante militar), ou para revisar um julgamento inadequado (entusiasta cético, marido ciumento, mãe incrédula, piloto de avião), ou para ajustar outros aspectos inadequados de sua vida intelectual, como a fala (sexista enrustido) ou o autoconhecimento (paciente psicanalítico). O denominador comum é que em praticamente todos os casos de akrasia há algum tipo de insuficiência. Algo que uma pessoa sabe ou pensa que sabe não é suficiente para obter o estado mental e/ou de ação adequado. Outra forma de colocar isto é: tanto na akrasia epistêmica como na prática, a pessoa não consegue ser adequadamente movida por um certo tipo

de conhecimento – conhecimento de qual é a coisa certa a fazer ou pensar.

1.6. Considerações finais

Com isto conseguimos esboçar algumas respostas preliminares a algumas das questões mais prementes sobre a própria ideia de akrasia intelectual.

- **Qual é a extensão deste conceito, ou seja, a que se aplica?** Aplica-se a uma ampla gama de casos de condutas intelectuais aparentemente estranhas que parecem envolver uma incompatibilidade entre julgamento e conduta, afetando as práticas de investigação de uma pessoa, a sua avaliação de evidências ou outros aspectos da sua vida intelectual, como a fala e o autoconhecimento.

- **Existe um núcleo comum partilhado por todos os exemplos aos quais o conceito foi utilizado para se referir?** A julgar apenas pelos exemplos, parece haver um denominador comum, mas que é muito difícil de ser explicado em termos que sejam algo mais do que vagos. Em praticamente todos os exemplos examinados, o descompasso entre julgamento e conduta assume a forma de uma insuficiência, de alguma espécie. Parece que o julgamento da pessoa não é suficiente para motivá-la a adotar as práticas de investigação adequadas, ou a apreciar adequadamente as evidências, ou a fazer os ajustamentos adequados a outros aspectos da sua vida intelectual, tais como a fala e o autoconhecimento.

● **Qual é a relação entre akrasia epistêmica e akrasia prática?** A maioria das situações retratadas pelos exemplos examinados foram interpretadas de uma forma que apresenta algum grau de semelhança com exemplos comuns do fenômeno conhecido como falta de força de vontade ou fraqueza de vontade (akrasia prática). O fato de os dois fenômenos se assemelharem, pelo menos superficialmente, sugere que eles mantêm alguma relação significativa. Em ambos a pessoa é colocada diante de duas possibilidades (de conduta intelectual, ou de ação prática); ela julga que um deles, digamos, A seja o melhor no geral, mas acaba escolhendo B mesmo assim. Parece que o julgamento da pessoa de que A era o melhor em geral foi demasiado fraco – não foi suficiente para motivá-la a agir em conformidade. Não está claro, contudo, o porquê de este julgamento não ser suficientemente forte para motivar os casos epistêmicos. Isto porque nesses casos, ao contrário dos casos práticos, não parece muito esclarecedor dizer que o julgamento relevante foi enfraquecido em virtude de algum elemento mais poderoso, uma “força poderosa” que o domina (como os apetites). Assim, o paralelo entre a akrasia epistêmica do tipo ilustrado pelos exemplos e a akrasia prática só é claro até certo ponto.

Se refletirmos sobre os exemplos apresentados ao longo do capítulo, veremos que muitos deles retratam situações que todos provavelmente já viram ou ouviram falar pelo menos uma vez, e que parecem intrigantes à primeira vista. É difícil atingir o *Verstehen* dessas situações, ou seja, são difíceis de compreender. Sabemos que há algo de errado com o cientista que faz *cherry-picking* de dados empíricos, bem como com a mãe incrédula que se recusa a reconhecer a culpa do filho; mas não está muito claro o quê. A questão subjacente é escorregadia e difícil de compreender, de modo que a conduta das pessoas nesses muitos casos parece resistir a uma explicação simples

e direta. Isso porque ou você os explica invocando razões externas ocultas e avassaladoras (como o cheiro residual, que sugeri ao discutir Marido Ciumento), ou invocando causas que não são razões para o que causam (como preconceito de gênero, no caso do Sexista Enrustido); ou você os explica sugerindo que o julgamento da pessoa, aquele que entra em conflito com a sua conduta real, não é realmente aquele declarado na descrição do caso, mas sim um que é ligeiramente diferente (talvez a pessoa apenas tenha mudado de ideia). Mas essas explicações só nos levam até certo ponto, quer dizer, elas não são completamente satisfatórias. Em todas elas parece faltar alguma coisa. O que falta parece ser alguma referência à parcela do agente neste caso. Isto é, alguma referência ao agente como uma entidade autônoma que pode ser responsabilizada, uma vez que a intuição subjacente é que ele poderia ter agido de outra forma, mas (por alguma razão) não o fez.

Se o conceito de akrasia epistêmica pretende ser uma ferramenta para *Verstehen*, isto é, se pretende ajudar-nos a compreender casos de conduta aparentemente estranha, precisamos ultrapassar a caracterização preliminar dada aqui. Ou seja, precisamos ser mais precisos em termos do que o conceito realmente envolve, pois apenas afirmar que se refere a incompatibilidades entre julgamento e conduta, ou a algum tipo de fraqueza, não nos permite ir além. Uma maneira de ser mais preciso é tentar definir os detalhes em termos de um conjunto de condições necessárias e suficientes. Alguns estudiosos fizeram isso, e a conclusão a que chegaram é que o conceito é autocontraditório e, portanto, inútil. É disso que tratam os próximos dois capítulos.

Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

2. Ceticismo sobre akrasia epistêmica: parte I

Heráclito diz: os médicos cortam, queimam e torturam seus pacientes de todas as maneiras, e depois reclamam que não recebem a recompensa que merecem, por fazerem com o corpo o mesmo que as doenças fazem.

Hipólito de Roma, *Refutação de todas as Heresias*, X.

Akrasia epistêmica tem o nome do conceito grego de falta (no sentido prático de carência) de força de vontade (a-krasia, com *a-* significando “falta” e *kratos* significando “poder” ou “força”). A discussão sobre se akrasia no domínio de nossas vidas práticas é ou não real remonta ao diálogo *Protágoras* (351a-358d), onde Platão representa seus personagens maravilhados com a seguinte questão: como é que certas pessoas por vezes parecem deliberadamente escolher aquele que elas próprias consideram ser o pior de dois cursos alternativos de ação? Elas estão realmente escolhendo o que consideram ser o pior, ou o que ocorre é outra coisa? A famosa resposta de Sócrates neste diálogo é que deve ser outra coisa. “Ninguém”, diz ele, “que saiba ou acredite que existe outro curso de ação possível, melhor do que aquele que ele está seguindo, jamais continuará em seu curso atual” (*Protágoras*, 358b-c).

Seguindo uma tendência semelhante, muitos epistemólogos contemporâneos negam a solidez da própria ideia de akrasia epistêmica e afirmam que em casos que parecem instanciá-la, como

os apresentados no Capítulo 1, o que está acontecendo deve ser outra coisa. Este capítulo aborda os argumentos de tais epistemólogos. Aqui seremos mais técnicos e específicos, em oposição à visão panorâmica que tem sido adotada até agora. Iremos nos aprofundar nos detalhes da discussão sobre ocorrências especificamente epistêmicas do fenômeno – sejam elas reais ou meramente aparentes, e discutiremos o que o conceito de akrasia epistêmica precisa cumprir para ter alguma utilidade dentro da epistemologia contemporânea.

2.1. Observações preliminares

A questão principal ao falar de ocorrências epistêmicas de akrasia é que encontramos uma pergunta semelhante àquela discutida por Platão surgindo também em situações epistêmicas, isto é, situações onde estão em jogo nossas capacidades intelectuais. Afinal de contas, não é de todo incomum ver pessoas que parecem manter certas convicções que elas próprias reconhecem como sendo as menos prováveis de se extrair a partir dos dados disponíveis. Tomemos, por exemplo, o caso anedótico de Jeran Campanella, um dos apresentadores de um popular canal do YouTube sobre Terra plana e um dos mais proeminentes defensores do terraplanismo nos EUA. Campanella refutou a si mesmo com seu próprio experimento, mas em seguida continuou sustentando sua crença de que a Terra é plana¹².

¹² Em 2018, Jeran Campanella apresentou um experimento concebido para ser a prova definitiva de que a Terra é plana. O experimento envolvia uma lanterna de alta potência e três postes da mesma altura, com perfurações também na mesma altura. A ideia era colocar os três postes a uma distância de 6,4 quilômetros um do outro, todos os três a 17 pés do solo, e então ativar a lanterna no primeiro poste, iluminando-a através do buraco. Esperava-se que a luz aparecesse numa câmara atrás do buraco do

Alguém poderia dizer, sobre Campanella, que é como se ele não tivesse força de vontade suficiente para enfrentar as consequências epistêmicas do experimento, ou para aceitar a conclusão que se impõe com base nas evidências disponíveis, que ele próprio colheu. Se alguém dissesse isso, mesmo que soasse um pouco estranho, entenderíamos o que o motivou a pensar isso. Faria algum sentido.

A ideia de que existe uma variante intelectual do fenômeno akrasia tornou-se objeto de debate filosófico por si só a partir do artigo de Amélie Rorty “Akratic Believers” (Rorty, 1983). Neste artigo, Rorty recrutou a ideia de crença acrática com o objetivo de dar conta do que está em jogo nesses incidentes um tanto estranhos que, como o de Campanella, são marcados pela aparência de que há uma divisão entre “os princípios e compromissos de uma pessoa, por um lado, e as suas interpretações da situação em que se encontra, por outro” (Rorty, 1983, p. 177).

Há uma miríade de casos que parecem enquadrar-se nesta descrição, de modo que os exemplos apresentados como supostos casos de crença acrática são bastante variados. O caso de Campanella envolve crença contra evidência. No entanto, muitos dos exemplos originais de Rorty não envolvem crenças nem provas, mas sim outros componentes das nossas vidas intelectuais, tais como padrões de inferência, percepção e hábitos de discurso, que sugerem que a akrasia

segundo e do terceiro postes, indicando que a luz viajava diretamente através da superfície da Terra plana. Se, no entanto, o segundo ou o terceiro postes precisassem de ser elevados a uma altura diferente para que a luz passasse através dos seus buracos, isso indicaria uma curvatura na superfície da Terra, refutando a teoria de Campanella. Foi exatamente assim que a experiência resultou (os postes 2 e 3 precisaram ser elevados), mas mesmo assim a crença de Campanella permaneceu inabalável. Para saber mais sobre isso, veja o documentário de Daniel Clark (2018), *Behind the Curve*.

epistêmica pretende ser um conceito abrangente, como demonstramos no capítulo anterior. Pode não se referir a uma única coisa, mas sim a um conjunto de fenômenos.

Embora a arquitetura dos diversos exemplos varie consideravelmente, como vimos no Capítulo 1, eles parecem ter um denominador comum: em todos eles, há uma tensão visível entre a performance intelectual do agente na situação, isto é, a forma como ela raciocina, por um lado; e sua própria concepção geral sobre qual seria a maneira correta de uma pessoa raciocinar, por outro lado. A maneira como a pessoa pensa não corresponde totalmente à maneira como ela pensa que deveria pensar. Este é um tipo de deficiência intelectual, uma falha no desempenho intelectual. Ter o desempenho intelectual prejudicado por tal falha é o que Rorty (1983) chamou de “ser um crente acrático”.

Então, em última análise, era isto que a noção de akrasia pretendia representar, quando foi trazida para o domínio da epistemologia, ou para os estudos da racionalidade teórica no início da década de 1980: figurar na descrição desta falha. Em outras palavras, pretendia ajudar-nos a compreender a natureza do problema que testemunhamos quando vemos pessoas cuja conduta intelectual apresenta o tipo de tensão mencionado¹³.

No entanto, as discussões que vêm sendo realizadas sob a epígrafe “akrasia epistêmica” desde o artigo pioneiro de Rorty acabaram por se desviar, em certo sentido, desse objetivo inicial. Elas se distanciaram de casos concretos e inspirados na vida real que nos impressionam, como o caso de Campanella, e se tornaram discussões

¹³ Além de Rorty (1983, 1997), alguns dos estudiosos que se engajaram neste empreendimento incluem Heil (1984), Mele (1986), Hookway (2001) e Ribeiro (2011).

mais metafisicamente carregadas, por assim dizer. Isso porque, em vez de tentar explicar casos de má conduta epistêmica, alguns estudiosos ficaram mais interessados em discutir o próprio conceito de akrasia. Essas discussões nunca assumiram a forma de um debate direto, com os artigos abordando e respondendo diretamente uns aos outros, no entanto. O que temos, antes, é um número de estudiosos tentando refinar o conceito de forma independente. Isto é, tentando explicar o que é, ou deve ser, akrasia epistêmica, para que este conceito tenha alguma utilidade epistemológica (e eventualmente chegando à conclusão de que não tem nenhuma, no final das contas).

Agora, uma maneira óbvia de tentar refinar um conceito é tentar determinar um conjunto de condições necessárias e suficientes: o que a coisa deve ter para cair sob esse conceito, e o que uma coisa não deve ter para ser excluída da extensão do conceito. Isto é exatamente o que aqueles estudiosos tentaram fazer, uma tarefa que os levou à observação de que as condições da akrasia epistêmica são autocontraditórias. Em virtude disso, eles se destacaram por afirmar que qualquer ideia de haver uma forma epistêmica ou intelectual de fraqueza da vontade é um equívoco; que o próprio conceito de akrasia epistêmica é vazio e, portanto, epistemologicamente inútil. Esses estudiosos incluem Hurley (1989), Pettit & Smith (1996), Owens (2002) e Adler (2002a, 2002b)¹⁴. Estes serão os meus principais interlocutores no presente capítulo, bem como no próximo.

¹⁴ Destes, apenas David Owens está explicitamente empenhado em negar a akrasia epistêmica. Susan Hurley está preocupada com o paralelo entre razões para acreditar e razões para agir; Phillip Pettit e Michael Smith estão preocupados com o paralelo entre liberdade de vontade e liberdade de pensamento; e Jonathan Adler está empenhado em defender uma versão do evidencialismo segundo a qual não se pode acreditar contra as evidências. Todos os cinco, no entanto, estão comprometidos com

No que se segue, pretendo mostrar que você só chegará à conclusão de que a akrasia epistêmica é uma coisa impossível (e, portanto, inútil) se você a modelar de acordo com o conceito de akrasia prática de uma forma restrita, isto é, se você considerar que a akrasia epistêmica é o paralelo exato da akrasia prática, porém em nossas vidas epistêmicas. Não está muito claro, porém, que esta seja a forma mais produtiva ou filosoficamente mais interessante de modelar o conceito. Além disso, argumentarei que, mesmo que se trabalhe a partir desta concepção estreita e baseada no paralelismo, demonstrar que a akrasia epistêmica é impossível não é uma tarefa fácil. Alguns autores pensaram que o estavam demonstrando, quando na realidade não estavam.

Antes de prosseguirmos, um rápido esclarecimento sobre metodologia. Alguém poderia objetar o seguinte: se o fenômeno sobre o qual pretendo falar em breve (ineficiência epistêmica) não é o que geralmente se entende por akrasia epistêmica, como afirmei na introdução, então por que é importante argumentar contra aqueles que argumentaram que akrasia epistêmica, em seu sentido usual, não existe? Isso é por causa do seguinte. A ineficiência epistêmica, assim como a akrasia epistêmica, envolve o agente empreender atitudes epistêmicas contraditórias. Devido ao fato de que a descrição que normalmente é dada à akrasia epistêmica é muito geral e vaga (restringe-se basicamente a isto: um agente que assume simultaneamente atitudes epistêmicas contraditórias), não seria difícil para alguém afirmar que o fenômeno que eu que estou tentando capturar é uma variedade de akrasia epistêmica, no final das contas,

afirmações fundamentais que, de uma forma ou de outra, implicam que a akrasia epistêmica seja conceitualmente impossível.

ou um sub-tipo dela. Naturalmente, se a akrasia epistêmica for impossível, então a ineficiência epistêmica também será impossível, e toda a minha empreitada será em vão.

Portanto, mostrar que a akrasia epistêmica não é conceitualmente impossível (o que faço neste capítulo e no próximo) é importante precisamente porque, sem isso, toda discussão sobre tópicos relacionados, como a ineficiência epistêmica, estaria sempre sob a ameaça da afirmação cética de que o que está sendo discutido não existe realmente, ou que se trata de um equívoco. É por isso que faz parte do meu projeto mostrar (em vez de apenas afirmar) que os principais argumentos apresentados em favor da alegação de akrasia epistêmica não existe não se aplicam a noções vizinhas, como a ineficiência epistêmica, na medida em que nem sequer se aplicam a todos os tipos de akrasia epistêmica, como seus autores pretendiam. Isto corresponde, no final das contas, boa parte do empreendimento maior de mostrar que ineficiência epistêmica não é a mesma coisa que akrasia epistêmica, embora as duas noções estejam relacionadas em virtude do fato de que ambas procuram oferecer uma resposta à questão “faz sentido falar de fraqueza da força de vontade epistêmica?”

Dito isto, aqui está o plano para o capítulo. Na secção 2.2., estabeleço esta concepção de akrasia epistêmica baseada no paralelismo com a variante prática, destacando os seus pressupostos e as suas implicações. Nas secções 2.3. e 2.4., discuto dois dos principais argumentos apresentados por autores que acreditam que a akrasia epistêmica explicitada de acordo com esta concepção baseada no paralelismo é impossível. Tornar-se-á então claro que eles pensaram que estavam demonstrando a impossibilidade da akrasia epistêmica,

quando na realidade os seus argumentos não tiveram o sucesso que esperavam.

2.2. Uma caracterização a partir do paralelismo (concepção baseada em ISO)

Discussões sobre “akrasia epistêmica” entre os céticos são informadas por uma certa suposição, que gosto de chamar de *presunção de isomorfismo* ou, simplesmente, ISO. Basicamente, é a ideia preconcebida de que a akrasia epistêmica, se tal coisa existe, é um conceito-espelho da akrasia prática. Que deve ser algo que prejudica o sistema de crenças de alguém, exatamente da mesma forma como a akrasia prática prejudica a economia prática de alguém. Ou, por outras palavras, que é exatamente a mesma coisa que akrasia prática, mas afetando a racionalidade teórica do sujeito, em vez de sua racionalidade prática

a. Sobre ser um conceito-espelho

A *presunção de isomorfismo* está subjacente à grande parte da literatura sobre akrasia epistêmica e é explicitamente afirmada por autores como Owens (2002) e Mele (1986). Eles começam fornecendo uma certa definição conceitual de akrasia prática como fraqueza da vontade ao agir, ou ação contra o melhor julgamento; e então eles passam a definir akrasia epistêmica exatamente da mesma maneira,

exceto pelos termos “ação” e “agir”, que são então substituídos por “crença” e “acreditar”¹⁵.

Isomorfismo (ISO). Os episódios de akrasia epistêmica são isomórficos aos episódios de akrasia práticos: eles são, para as crenças de alguém, o que a fraqueza prática da vontade é para as ações de alguém¹⁶.

Esta presunção de isomorfismo anda lado a lado com a ideia de que o que há para ser discutido, ou o que deve ser discutido, é se faz ou não sentido falar de fraqueza da vontade de alguém para formar crenças; ou de falta de força de vontade na racionalidade teórica, em geral. A fraqueza da vontade de formar crenças seria o paralelo exato da má conduta prática que chamamos de akrasia. Mas será que isso faz sentido? Muitas das iniciativas para abordar o tópico da akrasia epistêmica giram, portanto, em torno desta questão central, o que às

¹⁵ Owens, por exemplo, define akrasia prática como sendo “a capacidade de um agente fazer, livre e deliberadamente, algo que ele julga que não deveria fazer”; e então passa a definir akrasia epistêmica como “um fenômeno análogo à akrasia no domínio epistêmico”. [...] o que requer que “(a) as crenças (de primeira ordem) de uma pessoa possam divergir de seus julgamentos de ordem superior sobre o que seria razoável para ele acreditar e (b) essas crenças divergentes (de primeira ordem) são formadas livre e deliberadamente” (Owens, 2002, p. 381). Mele, por sua vez, define akrasia prática como ação incontinente. Agir incontinentemente é “faltar [...] o poder de agir como se julga melhor, ou de resistir à tentação de agir de outra forma”; e então afirma que o que ele busca em seu artigo é “um relato de uma variedade comparável e completa de crenças incontinentes” (Mele, 1986, p. 212).

¹⁶ Como Snellen (2018, §2.1) enfatiza, corretamente, discussões sobre akrasia prática na filosofia contemporânea são feitas principalmente do ponto de vista da teoria da ação, ou seja, os estudiosos abordam a akrasia prática na forma de um episódio único e isolado de ação contra o melhor julgamento de alguém. É por isso que escrevi ISO como uma alegação sobre episódios. No próximo capítulo colocarei este aspecto em questão, mas por enquanto vou me ater à caracterização episódica.

vezes chamo de questão lógica (tomando emprestada aqui a palavra “lógica” em seu sentido leigo): a questão de saber “se existe ou não qualquer fenômeno *análogo* à akrasia no domínio epistêmico” (Owens, 2002, p. 381, *itálico adicionado*). “Análogo” significa isomórfico, no sentido exposto acima: o paralelo exato de.

Agora, um próximo passo interessante para um filósofo dar a partir daí seria tomar a caracterização baseada em ISO e olhar para o mundo (para as nossas vidas epistêmicas, por assim dizer), para ver se encontramos fenômenos que possam corresponder a essa caracterização de alguma forma relevante. Encontrar bons candidatos para essa correspondência possivelmente produziria uma resposta positiva à questão lógica, ao passo que não encontrar nenhum produziria uma resposta negativa.

Contudo, em vez de adotar esta abordagem pragmática, meus interlocutores prefeririam tentar responder à questão lógica por um meio diferente: mostrando que não poderia haver tais correspondências. Por outras palavras, concentram-se em mostrar que o próprio conceito-espelho (de akrasia epistêmica) tem problemas do tipo que, em última análise, o transformam num conceito vazio, ou numa ficção filosófica. É como se a caracterização conceptual da akrasia epistêmica a partir da qual trabalham fosse como a de uma bola quadrada: descreve uma coisa metafisicamente impossível, de modo que procurar correspondências concretas no mundo é inútil. O trabalho destes meus interlocutores resume-se então a mostrar que o conceito de akrasia epistêmica é como o de uma bola quadrada.

Acredito que esses estudiosos acertaram algumas coisas e erraram outras. Eles estão certos ao dizer que não há fenômenos, no mundo real, que sejam a akrasia epistêmica isomórfica à akrasia prática, no sentido esboçado. Não existe, e de fato não poderia existir,

algo lá fora que seja capaz de prejudicar o sistema de crenças de alguém *exatamente* da mesma forma que a akrasia prática prejudica a economia prática de alguém. Portanto, não existe um paralelo exato com a akrasia prática no domínio da racionalidade teórica. Nisso, os estudiosos acima mencionados estão certos, suponho.

Mas eles estão errados em termos de qual é o verdadeiro problema. O objetivo da pergunta lógica é explicar as (ou algumas das possíveis) formas pelas quais as pessoas falham epistemicamente. Negar a akrasia epistêmica da maneira como esses estudiosos fazem não ajuda muito quando se trata dessa tarefa filosófica. Isso porque, simplesmente verificando que ela não existe, ainda ficamos sem um bom relato do que existe, ou do que realmente está acontecendo quando vemos uma pessoa recaindo no que parece ser alguma forma intelectual de fraqueza de força de vontade.

Para decompor isso, vamos analisar a caracterização da akrasia epistêmica baseada em ISO, tornando explícitas suas implicações. Akrasia prática é a conduta demonstrada por um indivíduo ao tomar ou estar inclinado a tomar um curso de ação que está reconhecidamente em desacordo com o seu melhor julgamento, em contextos em que teria sido possível para ele agir de forma diferente. Portanto, akrasia epistêmica tem que ser, ou deveria ser, a conduta demonstrada por um indivíduo ao ter ou manter atitudes epistêmicas (por exemplo, formar crenças) que estão reconhecidamente em desacordo com seu melhor julgamento intelectual (isto é, seu julgamento quanto a o que ela deveria acreditar), em contextos nos quais teria sido possível para ele proceder de forma diferente.

Estritamente falando, para que a conduta prática de alguém seja corretamente capturada pelo conceito de akrasia prática, a pessoa deve reconhecer, implícita ou explicitamente, que a ação que ela

realiza ou está inclinada a realizar está em desacordo com o seu melhor julgamento prático, ou seja, o seu julgamento sobre qual seria a melhor coisa para ela fazer naquele momento. Isto é, não basta que haja dissonância entre o que alguém faz ou está inclinado a fazer e o seu melhor julgamento, nem é suficiente que haja dissonância entre a ação em questão e as suas outras inclinações, ou mesmo outras ações – para falar de akrasia é falar de casos em que se reconhece a dissonância como tal. É assim que a noção é definida na filosofia anglo-americana contemporânea, por autores como Davidson (1980, pp. 22-23); e é também assim que foi definido classicamente, por Aristóteles, por exemplo¹⁷. Chame isso de “condição de reconhecimento” para akrasia prática.

Reconhecimento (ACK). A ação envolvida num episódio de akrasia prática é reconhecida pelo próprio indivíduo como discordante do seu melhor julgamento prático.

Concomitantemente, apenas os casos em que as coisas são tais que teria sido possível que a ação em questão não fosse realizada podem ser exemplos de akrasia prática. Se alguém sente que está prestes a desmaiar na presença de um cão raivoso, enquanto seu melhor julgamento prático lhe diz que a melhor coisa a fazer é correr, seu comportamento não é acrático, na medida em que desmaiar, embora descaradamente (e reconhecidamente) em desacordo com o

¹⁷ Embora Aristóteles fosse, em última análise, um cético em relação à ideia mesma de akrasia: ele negou que fosse de fato possível para o sujeito que normalmente chamamos de acrático agir intencionalmente, voluntariamente e com pleno conhecimento do que está fazendo.

seu melhor julgamento, não é tal que ela pudesse ter agido de outra forma. Chame isso de “condição de controle” para a akrasia prática.

Controle (CTRL). As coisas são tais que teria sido possível que a ação envolvida no episódio prático de akrasia não tivesse sido realizada.

Tornar estas condições explícitas é importante para fins de delimitação. A primeira, a condição de reconhecimento, torna a akrasia distinguível do equívoco comum (ou seja, a realização de uma ação inadequada que não é reconhecida pelo agente como tal, ou que só é reconhecida posteriormente). Também evita que casos de hipocrisia sejam descritos como acráticos (ou seja, casos em que alguém age contrariamente ao que parece considerar melhor, mas que não considera realmente). A segunda, a condição de controle, por sua vez, evita que o comportamento apresentado por termômetros, detectores de fumaça e entidades não racionais seja descrito como acrático.

Em suma, se tivermos o direito de afirmar, sobre um episódio particular α , que α satisfaz estas duas condições, então α é um exemplo de akrasia prática. Ao mesmo tempo, se afirmarmos, relativamente a um episódio particular α , que α é um caso de akrasia prática, estamos nos comprometendo com a afirmação de que α satisfaz ambas as condições, na medida em que isto está implícito no próprio uso do conceito. Esta é apenas outra maneira de dizer que a condição de reconhecimento e a condição de controle são tradicionalmente vistas como as duas condições necessárias que um episódio deve satisfazer para ser um exemplo de akrasia prática; e juntos produzem a condição suficiente.

Como venho dizendo, autores como Pettit & Smith (1996), Adler (2002a), Hurley (1989) e Owens (2002) endossam certas teorias epistemológicas segundo as quais um análogo epistêmico da akrasia prática é impossível. Seu caminho argumentativo decorre das seguintes considerações: se de fato existe, dentro do domínio epistêmico, um fenômeno isomórfico à akrasia prática, para que a conduta epistêmica de uma pessoa seja corretamente descrita como uma de suas instâncias, primeiro, ela deve, implícita ou explicitamente, reconhecer que uma certa crença dela está em desacordo com o que ela pensa ser a crença certa a ser adquirida ou mantida. Em segundo lugar, concomitantemente a isto, as coisas devem ser tais que lhe teria sido possível não adquirir ou manter tal crença. Em suma, deve haver equivalentes epistêmicos da condição de reconhecimento, bem como da condição de controle; e um episódio de akrasia epistêmica deve satisfazer ambos.

Além disso, devido ao pressuposto de isomorfismo entre as variedades práticas e epistêmicas do fenômeno, os casos que envolvem crenças inconscientes não podem, *prima facie*, ser descritos de forma significativa como casos de akrasia epistêmica, mesmo que o conteúdo dessas crenças entre em conflito com o que uma pessoa pensa que deveria acreditar. Isso porque o fato de estarem inconscientes impede o indivíduo de reconhecer a dissonância. Da mesma forma, variações de casos em que alguém tem uma crença inoculada em sua malha doxástica por um gênio maligno também não podem ser descritas de forma significativa como instanciando o fenômeno, pois são casos emblemáticos a respeito dos quais estamos dispostos a dizer que a pessoa estava completamente alheia à aquisição das crenças em questão e, portanto, não exercia qualquer forma de controle.

Em outras palavras, se existe um fenômeno epistêmico que é isomórfico à akrasia prática, para que o comportamento de alguém seja corretamente descrito como instanciando este fenômeno, tem de ser verdade que tal indivíduo “aprecia a sua perversidade” (Heil, 1984, p. 67). Isto é, a pessoa tem de reconhecer que está adquirindo ou a mantendo uma crença que está em desacordo com o seu melhor julgamento epistêmico; e ela deve ter sido capaz de não adquirir ou manter tal crença. Assim, se estivermos dispostos a afirmar, relativamente a um episódio particular β , que β é um episódio de akrasia epistêmica, comprometemo-nos a que β cumpra as duas condições isomórficas acima mencionadas: a condição de reconhecimento epistêmico e a condição de controle epistêmico. O cerne da questão, então, é se pode haver algum episódio β que atenda simultaneamente às duas condições isomórficas (questão lógica).

Ao reescrever as considerações apresentadas até agora de uma forma mais técnica, temos

Reconhecimento (ACK). A ação envolvida num episódio de akrasia prática é reconhecida pelo próprio indivíduo como discordante do seu melhor julgamento prático.

e

Controle (CTRL). As coisas são tais que era possível que a ação envolvida no episódio prático da akrasia não tivesse sido realizada.

Assumindo como premissa que

Isomorfismo (ISO). Os episódios de akrasia epistêmica são isomórficos aos episódios de akrasia prática,

temos então que

Condição de Reconhecimento Epistêmico (“C₁”), de ACK e ISO. A crença envolvida num episódio de akrasia epistêmica é reconhecida pelo próprio indivíduo como discordante de seu melhor julgamento epistêmico.

e que

Condição de Controle Epistêmico (“C₂”), de CTRL e ISO. As coisas são tais que era possível que a crença envolvida no episódio epistêmico da akrasia não tivesse sido adquirida ou mantida.

A preocupação fundamental do debate em torno da possibilidade de akrasia epistêmica é se existe ou não uma maneira de C₁ e C₂ serem atendidos simultaneamente. Como já indiquei, vários autores apresentaram argumentos afirmando que não existe.

Certamente, dois resultados são possíveis aqui. Ou os argumentos que pretendem mostrar que C₁ e C₂ não podem ser satisfeitos falham, ou estes argumentos são bem-sucedidos. Se falharem, segue-se daí que a akrasia epistêmica não é uma impossibilidade conceitual; mas não se seguem quaisquer consequências particulares, ou consequências para casos particulares que se pensava serem de akrasia epistêmica. A questão então passa a ser: esse conceito é adequado para discutir esses casos? É epistemologicamente valioso? Se, por outro lado, os argumentos em

questão forem bem-sucedidos, se provarem que C₁ ou C₂ ou ambos não podem ser satisfeitos, então segue-se que a akrasia epistêmica não existe realmente, porque é conceptualmente impossível. Ou, pelo menos, não existe da forma como foi caracterizada, a forma baseada na pressuposição ISO. (Uma questão que é levantada, neste caso, refere-se à ISO: a ISO é uma suposição adequada para se trabalhar? Alternativamente, poderíamos perguntar: se não há akrasia epistêmica, por que, então, temos a impressão de que as pessoas se comportam de maneiras que parecem intelectualmente acráticas?)

Neste capítulo vou me concentrar nos argumentos que abordam C₁. Antes de prosseguirmos, vamos esclarecer as principais implicações da caracterização baseada na ISO que deu origem a esses argumentos.

b. Juízos avaliativos teóricos

Do modo como a noção de akrasia epistêmica foi quebrada em partes, para que a condição C₁ seja atendida, o agente deve ter um melhor juízo epistêmico. Ou seja, a suposição ISO deve ser interpretada como implicando que agentes têm juízo avaliativos teóricos, tanto quanto têm juízo avaliativos práticos. Especificamente, os agentes devem ter juízo avaliativos teóricos em geral, e uma variedade específica de tais juízos, em particular: os melhores juízos epistêmicos, também conhecidos como “juízos tudo o mais considerado” (*all things considered*). São os tipos que se formam após ter-se considerado todas as coisas que são relevantes para conclusão que deve ser tirada.

Agora, há mais de uma maneira de compreender a natureza dos juízos avaliativos, dos quais os “melhores juízos” são exemplos. Tradicionalmente, pensa-se que os juízos avaliativos (como o

juízo de que determinado curso de ação é melhor que outro) gozam de um status especial em relação a outros tipos de juízo, como os julgamentos perceptivos (por exemplo, que A é amarelo, ou que A é mais amarelo que B), bem como julgamentos descritivos (por exemplo, que A é caro ou que A é mais caro que B). O que os juízos avaliativos têm que outros tipos de juízo não têm é a propriedade de orientar a ação: de propor uma resposta à questão prática “o que devo fazer?”. Eles fornecem motivação para agir.

Da maneira como a ideia de akrasia epistêmica foi decomposta pela caracterização baseada em ISO apresentada acima, a condição C₁ requer juízos avaliativos que sejam epistemicamente isomórficos aos juízos avaliativos práticos. Ou seja, requer que haja juízos avaliativos que tenham como objeto não atitudes práticas, como ações, mas sim atitudes epistêmicas, como crenças. Especificamente, deve haver juízos avaliativos teóricos que orientem as crenças, sirvam como guia ou motivação para a aquisição de crenças. E, entre estes, deve haver um tipo especial de juízo avaliativo, o chamado “melhor juízo”. Em outras palavras, deve haver um tipo especial de juízo avaliativo teórico que especifique algo do tipo “sob tais e tais circunstâncias, *m* é o que devo acreditar, tudo o mais considerado”.

Transcrevendo isso termos mais técnicos, temos que a interpretação que deve ser dada a C₁ dentro de uma caracterização da akrasia epistêmica baseada em ISO é aquela em que ela envolve juízos avaliativos teóricos, TEJ:

Juízos avaliativos teóricos (TEJ). Existem juízos avaliativos teóricos, ou doxásticos, que desempenham, na razão teórica, o mesmo papel desempenhado pelos juízos avaliativos práticos na razão prática.

Dito isto, a maneira mais direta de chegar à conclusão de que a akrasia epistêmica é impossível é rejeitar a própria ideia de juízos avaliativos teóricos tal como especificada acima, TEJ. Quer dizer: para que exista algo como akrasia epistêmica, a condição C_1 tem de ser cumprida. C_1 implica TEJ, mas TEJ é falso. Portanto, se TEJ for falso, C_1 fica não-satisfeita, então não há akrasia epistêmica.

A razão pela qual TEJ parece falso é que se os juízos avaliativos práticos são orientadores da ação por definição, estritamente falando, a ideia de que existem julgamentos avaliativos teóricos, TEJ, parece estranha. Isto acontece porque não nos fazemos perguntas como “no que devo acreditar?”, pelo menos não normalmente, nem com o mesmo espírito de quando fazemos a pergunta prática “o que devo fazer?”¹⁸. Isso porque as crenças não são o tipo de coisa que se adquire a partir de uma disposição para seguir recomendações. As crenças parecem ser, antes, o tipo de coisa que é dada “naturalmente” a partir do nosso acesso às evidências. Digamos que q seja evidência para p , toda vez que q , sendo verdadeiro, torna p verdadeiro ou aumenta a probabilidade de que p seja verdadeiro – adquirimos a crença de que p (ou um grau x de crença de que p) *diretamente* a partir de nossa apreciação de que q é verdadeiro, não havendo quaisquer recomendações envolvidas no processo.

Quando nos fazemos perguntas do tipo “o que eu devo...?” na verdade, estamos buscando recomendações. O que os juízos avaliativos fazem é oferecer recomendações, e é precisamente isso que os torna o tipo de juízo que são. Oferecer, bem como seguir,

¹⁸ Uma exceção seriam as situações em que depoimentos conflitantes estão em jogo. Em circunstâncias deste tipo, em que ficamos intrigados sobre em que narrativa acreditar, perguntamo-nos “em que devo acreditar?” mais ou menos com o mesmo espírito e as mesmas expectativas de quando estamos confusos sobre o que fazer.

recomendações pressupõe que tomemos aquilo que está a ser recomendado como algo que poderíamos seguir ou deixar de seguir – não há recomendações sobre o que consideramos que é por necessidade, ou invariavelmente, independentemente da nossa vontade. Não há recomendações sobre, por exemplo, se devemos ou não enxergar comprimentos de onda infravermelhos, ou concordar que todos os solteiros são não-casados, pois estas coisas são completamente independentes do nosso endosso.

Se os juízos avaliativos práticos nos fornecem recomendações, e se há recomendações apenas sobre aquelas coisas que podemos endossar, então a ideia de que existem juízos avaliativos teóricos desempenhando no raciocínio teórico um papel semelhante àquele desempenhado pelos juízos avaliativos práticos no raciocínio prático (TEJ) parece difícil de aceitar – pode haver uma vaga semelhança entre esses dois papéis, mas não uma analogia real, que seja suficiente para o isomorfismo. E se for assim, então a única coisa com a qual uma determinada crença teria de estar em desacordo para que C_1 fosse satisfeita simplesmente não existe.

Os argumentos que afirmam que C_1 não pode ser cumprido porque o TEJ é falso, mais ou menos dentro dos contornos que acabamos de delinear, podem assumir duas formas. Pode-se negar TEJ *simpliciter*, isto é, afirmando que não existem juízos avaliativos teóricos (chamemos isso de estratégia I). Ou pode-se negar a TEJ com qualificação, alegando que existem juízos avaliativos teóricos, mas que eles não desempenham na razão teórica o mesmo papel desempenhado pelos juízos avaliativos práticos na razão prática (estratégia II). Nas próximas duas seções apresentarei, discutirei e oferecerei objeções a dois desses argumentos.

2.3. O argumento de Pettit & Smith

Um espécime de argumento alegando que C_1 não pode ser atendido porque TEJ é falso foi apresentado por Pettit & Smith:

Imagine que suas crenças vão contra o que as evidências e os fatos exigem. Nesse caso, as vossas crenças não permitirão que esses requisitos permaneçam visíveis, porque as próprias crenças dissonantes vos dão a noção do que é e do que parece ser. Portanto, é-lhe negada uma experiência cujo conteúdo é que você acredita em tal e tal, desafiando os requisitos dos fatos e das provas. É por isso que, como observou G. E. Moore, não podemos pensar simultaneamente que, embora acreditemos que p , ainda assim não é o caso de que p . (Pettit & Smith, 1996, p. 448)

Não fica inteiramente claro no excerto de Pettit & Smith qual das duas estratégias, I ou II, era pretendida. A passagem pode ser interpretada como afirmando que a razão pela qual C_1 não pode ser cumprida é que as crenças são adquiridas não por meio de um “melhor juízo epistêmico”, mas sim a partir da nossa apreensão direta do que os fatos e as evidências exigem, o que é uma variação da estratégia I. Ou pode ser interpretado como afirmando que a razão pela qual C_1 não pode ser satisfeita é que as crenças são adquiridas com base em melhores juízos epistêmicos, mas que estes, por sua vez, correspondem à nossa apreensão direta do que os fatos e as evidências exigem, e uma vez que este tipo do julgamento não é orientador de

crenças, TEJ não é válido, o que, por sua vez, é uma variação da estratégia II. Ou o excerto ainda pode ser interpretado como afirmando que o TEJ é falso porque melhores juízos práticos podem ser contrariados, enquanto os teóricos não podem (contrariar um melhor juízo teórico requer incorrer num estado de espírito paradoxal, que só pode ser expresso por uma frase mooreana; e é, portanto, um estado de espírito impossível), que é outra variação da estratégia II.

A partir desta última interpretação disponível, o argumento não é muito promissor e já enfrentou objeções por parte de David Owens (2002, pp. 382-383). De acordo com Owens, não há razão para pensar que contrariar um melhor juízo teórico não poderia resultar numa frase muito menos “perturbadora” e não paradoxal, em vez de uma frase mooreana. O caso de Pettit & Smith contra C_1 parece mais promissor quando explicado a partir das outras duas interpretações.

De acordo com a outra variação da estratégia II, estes autores devem ser considerados como afirmando algo neste sentido: devo ter as crenças que os fatos e as evidências apoiam. As crenças que tenho são dadas por aquilo que considero ser aquilo em que devo acreditar, isto é, pelo meu melhor juízo epistêmico. E o meu melhor juízo epistêmico, por sua vez, é dado pela minha apreensão dos fatos e das evidências. Portanto, se eu adquirir uma crença m que vá contra o que os fatos e as evidências realmente apoiam, isso terá acontecido porque eu compreendi mal os fatos e as evidências (afinal, se eu os tivesse apreendido corretamente, minha crença m e eles não seriam dissonantes, mas sim consoantes). Mas se compreendi mal os fatos e as evidências, e se é a partir desta compreensão errada que adquiro m , então simplesmente não consigo perceber que m está em desacordo com o que os fatos e as evidências realmente apoiam. Do meu próprio ponto de vista, m está perfeitamente em consonância com o que os

fatos e as evidências apoiam, pois penso que o que eles apoiam é simplesmente o que considerei que apoiam. Assim, embora seja possível que um indivíduo acredite em algo que esteja em desacordo com o que os fatos e as evidências realmente apoiam, não lhe é possível acreditar em algo que esteja em desacordo com o que ele próprio considera ser aquilo que os fatos e as evidências apoiam. Uma vez que as crenças são formadas em virtude da nossa própria apreensão dos fatos e das evidências, e do que consideramos que eles apoiam, (melhor juízo epistêmico), é impossível que alguém tenha uma crença reconhecidamente em desacordo com o que ela própria considera ser o que deveria acreditar.

Dentro desta variante, o argumento afirma que as crenças são adquiridas com base num melhor juízo epistêmico, mas que este, por sua vez, não desempenha o papel de orientar a aquisição de crenças. Isto é, melhores juízos epistêmicos não orientam crenças. Seu papel é melhor descrito como sendo o de restringir crenças: eles restringem (ou seja, determinam, em vez de recomendar ou motivar) aquilo em que se pode acreditar. E o modo como fazem isso é restringindo o conteúdo da crença ao domínio daquilo que os fatos e as evidências foram considerados como exigindo. Portanto, esses juízos não são isomórficos, no campo epistêmico, dos melhores juízos práticos (TEJ é falso).

Há dois problemas principais com esta versão do argumento. Primeiro, parece que para que este argumento funcione, a aquisição de crenças deve ser uma espécie de processo causal, ou “mecânico”, isto é, um processo por meio do qual o melhor juízo epistêmico de alguém *produz*, literalmente, a sua crença (em vez de ser um processo por meio do qual este tipo de juízo *motiva racionalmente* a aquisição de crenças). O contraste aqui é entre conceber o processo de formação

de crenças como um processo baseado numa espécie de “dado”, por um lado, e concebê-lo como um processo baseado num acoplamento racional entre faculdades epistêmicas (racionais) e o mundo, por outro lado. O primeiro processo resulta em crenças pelas quais o agente, em última análise, não pode ser responsabilizado, enquanto o último permite a ideia de responsabilização epistêmica, ou agência epistêmica.

Parece que esta versão do argumento de Pettit & Smith só funcionará se o processo em questão for do primeiro tipo, o processo mecânico, no qual, uma vez que o agente tenha um melhor juízo epistêmico segundo o qual ele invariavelmente termine com a crença *m*. Mas esta é uma implicação um tanto indesejável, porque normalmente falamos sobre crenças usando um vocabulário normativo: culpamos as pessoas por manterem crenças que parecem ser indevidas, por não serem capazes de explicar (ou seja, apresentar as razões) por que elas mantêm tais e tais crenças, especialmente quando parecem ser inapropriadas e também as culpamos por não manterem tais ou tais crenças quando parecem ser inteiramente apropriadas.

O segundo problema com esta versão do argumento é que ela depende deste processo de restrição de crenças (o processo por meio do qual os melhores juízos epistêmicos de alguém produzem crenças) ser infalível¹⁹. Se o melhor juízo epistêmico de um agente sempre

¹⁹ Ao dizer que este processo deve ser *infalível* para que o argumento de Pettit & Smith funcione, não estou evocando a noção clássica de falibilidade epistêmica, que é basicamente o fato de podermos acreditar justificadamente (ou seja, racionalmente) e ainda assim falsamente. O que quero dizer aqui é simplesmente que, para que Pettit & Smith tenham sucesso em sua intenção de mostrar que a razão teórica não é propensa a configurar o estado de coisas característico de C_1 , o processo por meio do qual o melhor julgamento teórico ou epistêmico de alguém sobre um determinado

resulta na aquisição, pelo agente, da crença correspondente, então, de fato, parece que não há como as crenças adquiridas por um agente alguma vez estarem em desacordo com seu melhor juízo epistêmico, pois o conteúdo de suas crenças será sempre dado tacitamente de acordo com o que tal juízo especifica.

Se, no entanto, o melhor juízo epistêmico de alguém pode falhar na sua tarefa de gerar a crença correspondente, uma eventual falha no processo pode resultar num estado de coisas em que a aquisição de uma crença cujo conteúdo é especificado pelo melhor julgamento de alguém simplesmente não funciona. Estou falando aqui dos casos em que alguém já possui uma crença não-*m* e, em um dado momento, seu melhor juízo epistêmico lhe indica *m*.

Nesta situação, a pessoa deve adquirir a crença de que *m* e abandonar a de que não-*m*, a fim de excluir o estado de dissonância que de outra forma configuraria *C*₁. No entanto, parece que a força restritiva exercida por este julgamento pode falhar (de modo que *m* acaba não sendo incorporado à malha doxástica da pessoa, levando assim a que não-*m* não seja substituído). Nesse caso, acaba-se numa situação em que a pessoa tem uma crença não-*m* ao mesmo tempo que o seu melhor juízo epistêmico restringe o escopo daquilo a que deve acreditar a *m*, que é exatamente o estado de dissonância descrito por *C*₁.

Se tais casos forem possíveis, deveríamos conceder a Pettit & Smith que o isomorfismo entre melhores juízos epistêmicos e práticos

assunto produz a incorporação de uma crença sobre aquele assunto específico na malha doxástica do agente precisava ser imune a falhas, caso contrário (se esse processo, por qualquer motivo, não se traduzir na aquisição da crença relevante) o agente acabará precisamente no estado de coisas característico de *C*₁ caso ele tenha uma crença precedente sobre esse mesmo assunto.

pode não ser completo (se estes últimos orientarem a ação, enquanto os primeiros não orientam a crença, mas a restringem). Mas, ainda assim, estes dois tipos de juízo são isomórficos no sentido relevante de que podem ou não ter sucesso nas suas respectivas tarefas de informar ações e crenças, o que restaura TEJ. A questão com a qual o argumento de Pettit & Smith precisa ser confrontado, então, é a de saber se casos como o acima mencionado são possíveis.

À primeira vista, poderemos estar inclinados a dizer que não são possíveis. Simplesmente não é possível que o melhor juízo epistêmico de alguém falhe desta forma, isto é, de uma forma que a crença que ele exige, *m*, acabe não sendo incorporada à malha doxástica da pessoa, e a crença anteriormente sustentada não-*m* acabe não sendo substituída.

A razão pela qual estamos inclinados a dizer que isto não é possível é que estamos demasiado habituados a tomar crenças perceptivas básicas – como a crença de que a parede à minha esquerda é branca, por exemplo – como o modelo padrão da categoria de crença. Na verdade, casos hipotéticos como o que estávamos discutindo (isto é, casos em que o melhor juízo epistêmico de alguém não se traduz na aquisição real de crença correspondente) são difíceis de conceber se pensarmos neles como envolvendo crenças perceptivas. Mas o mesmo não se dá se pensarmos neles como envolvendo uma miríade de outros tipos de crenças, ou de atitudes semelhantes a crenças.

Isso ocorre porque as crenças perceptivas são dadas diretamente a partir do que vemos, sentimos e ouvimos. Por um lado, se eu vejo que a parede à minha esquerda parece branca e se eu julgo, tudo o mais considerado, que parecer branca sob condições de luz adequadas é uma razão suficiente para eu acreditar que ela é branca (*m*), então

mesmo que eu viesse acreditando até então que a parede era bege (não-m), é como se eu naturalmente adquirisse a crença m e automaticamente exonerasse não-m; e a ideia de que as coisas poderiam acontecer de forma diferente parece bastante contra-intuitiva. Portanto, é razoável dizer que, no caso das crenças perceptivas, formar um melhor juízo resulta naturalmente na aquisição da crença correspondente.

Mas agora tomemos um caso envolvendo crenças não-perceptuais, como este, apresentado por Alfred Mele:

WILMA. Suponha, por exemplo, que Wilma julgue não apenas que a evidência de que seu filho de doze anos, Basil, tem feito experiências com narcóticos é muito forte e muito mais forte do que a evidência contrária, mas também que ela acredita que a crença de que ele tem feito isso é muito mais bem apoiada por considerações não-epistêmicas do que por considerações epistêmicas. Ela pensa que mesmo que a evidência epistêmica fosse significativamente mais fraca, seria melhor, em termos práticos, que ela acreditasse que Basil tem estado a consumir drogas, pois teme que, na ausência desta crença, seria muito fácil para ela não conseguir dar-lhe a orientação de que ele pode precisar. Na verdade, Wilma quer que seja falso que seu amado Basil esteja usando drogas e ela reconhece que acreditar que ele está fazendo isso seria muito doloroso para ela, mas ela julga que a dor é compensada por outras considerações práticas. Sem dúvida, muitos mais detalhes podem ser acrescentados à história de como Wilma chega a, com base em considerações epistêmicas e não-epistêmicas, sustentar o julgamento de que há razão boa e suficiente para ela não acreditar que Basil é inocente do uso de drogas. Contudo,

suponhamos agora, por uma questão de brevidade, que ela venha a manter esta opinião, mas que, no entanto, acredite que ele não tem usado drogas. (Mele, 1986, pp. 218-219)

O caso Wilma foi inteiramente construído por Mele com base em suposições (“suponha que Wilma julgue que...” e “...suponha que ela ainda assim acredite...”), por isso pode parecer estipulativo, à primeira vista. Não obstante, o caso ressoa bastante com a nossa experiência mundana (quem nunca conheceu alguém como Wilma, pelo menos no que diz respeito a algum assunto particular, de sua preocupação?). E acredito que todos partilhemos a intuição, da qual o exemplo deriva a sua força, de que casos semelhantes não são apenas possíveis, mas também um lugar-comum. Tais casos acontecem no mundo real.

Wilma termina com seu melhor juízo dizendo a ela que Basil está experimentando drogas (m), enquanto preserva (isto é, enquanto ainda se apega) à crença não- m de que ele não está. Uma explicação boa e simples para o que está em jogo parece ser que o seu melhor juízo está falhando em se traduzir efetivamente (seja por restrição, motivação ou por qualquer meio) na aquisição de m . E, por estar falhando, a situação final de Wilma é precisamente aquela em que prevalece o estado de dissonância característico de C_1 .

Alguém poderia objetar que se Wilma não adquiriu realmente a crença m , é porque ela não considerou efetivamente todas as coisas que deveria considerar naquele momento, pois, se ela o tivesse feito, ela teria adquirido m . Esta objeção parece um pouco exótica, uma vez que o caso, tal como é explicado por Mele, já especifica que o julgamento de Wilma de que é melhor ela acreditar que Basil está experimentando drogas é o juízo tudo o mais considerado dela – foi

formado com base em considerações epistêmicas e não epistêmicas, isto é, levou em conta “todas as coisas”²⁰.

Tal objecção elimina o caráter hipotético do exemplo ao sugerir que aquilo que Mele estipulou como sendo o caso não é na verdade possível, embora a intuição que extraímos da nossa experiência ordinária, ao que parece, esteja do lado de Mele. Este objetor poderia alegar que os melhores juízos são de tal natureza que as crenças adquiridas de alguém os expressam (e não que desempenhem um papel na aquisição de crenças, seja por constrangimento ou por orientação). Portanto, se o julgamento de Wilma de que seria melhor

²⁰ Jonathan Adler levantou a questão de que casos como o de Wilma meramente parecem ser, mas não são, casos de akrasia epistêmica; porque a consideração que levou o agente à aquisição da crença que está em desacordo com a evidência não está incluída na base avaliativa de julgamento, isto é, não é uma razão epistêmica. “Qualquer agente [crente] normal”, diz Adler, “precisa reconhecer, e ser competente para aplicar, uma distinção entre razões epistêmicas e não-epistêmicas, uma vez que razões não-epistêmicas estão constantemente presentes para muitas das nossas crenças. A sua atração deve, portanto, ser regularmente resistida [(-...)]” (Adler, 2002a, p. 12). Assim, Adler acredita que alguém como Wilma está meramente se comportando como um agente epistêmico não normal, mas não incorrendo em akrasia epistêmica. Considero esta interpretação pouco esclarecedora, na medida em que o problema colocado pela akrasia epistêmica é precisamente que o agente epistemicamente acrático *não se comporta* da forma esperada de um agente epistêmico racional. Portanto, é como se Adler estivesse dizendo que casos como o de Wilma não são casos de akrasia porque, em vez disso, são casos de akrasia. Além disso – aparentemente Adler não considerou isto – não é um dos requisitos para a akrasia epistêmica que a crença contrária ao melhor julgamento epistêmico de alguém seja adquirida apenas a partir de razões epistêmicas; tal como não é um dos requisitos para a akrasia prática que a ação contrária ao melhor julgamento prático de alguém seja empreendida apenas por razões que não sejam epistêmicas. Prima facie, qualquer crença que alguém tenha ou sustente que discorde do que ela considera ser o que ela deveria acreditar é elegível para enquadrar a situação como um episódio de akrasia epistêmica, bem como qualquer ação que alguém realize que discorde do que ela considera como o que ela deveria fazer pode enquadrar a situação como um episódio prático de akrasia.

acreditar que m não se traduz na aquisição real da crença m, então este simplesmente não era o seu melhor julgamento sobre o assunto naquele momento, mas sim um julgamento comum (*all-out*)²¹.

Ora, isto tem o potencial de realmente tornar impossível que as crenças de uma pessoa estejam em desacordo com o seu melhor juízo epistêmico: estabelece uma espécie de impedimento em princípio, na medida em que fixa as crenças adquiridas como sendo uma expressão dos seus melhores juízos e, portanto, como inexoravelmente consoantes a eles. Se isto estiver certo, então o caso Wilma teria sido espuriamente construído por Mele – teria sido construído de uma forma tendenciosa e parcial.

Mas neste cenário o objetor está discordando sobre a própria natureza dos juízos avaliativos – ele está considerando os juízos avaliativos como estados mentais que desempenham um papel (de qualquer tipo) na aquisição de crenças como inexistentes. Esta é precisamente a primeira interpretação disponível para o argumento de Pettit & Smith à qual aludi, aquela que nega a existência mesma de juízos avaliativos entendidos como juízos que desempenham qualquer papel na aquisição de crenças (TEJ).

Uma posição semelhante com respeito aos juízos avaliativos práticos foi defendida pelo filósofo moral R. M. Hare (1952, 1963). Hare apresentou uma teoria geral sobre a natureza dos juízos avaliativos, segundo a qual o melhor julgamento (prático) de alguém é revelado pelas ações que a pessoa adota. Para Hare, a partir da ação realizada por uma pessoa, segue-se que ela julgou essa ação a mais apropriada, considerando todos os aspectos, no momento relevante (e não o

²¹ Este seria um “julgamento imparcial”, ou um “julgamento total”, na terminologia de Davidson (1986, 1999). Um julgamento destacado é um julgamento “desconectado de sua fundamentação avaliativa de todas as coisas consideradas”, cf. Adler, 2002a, p. 3.

contrário). Assim, para ele, “é analítico dizer que alguém sempre faz o que acha melhor, tudo o mais considerado” (Hare, 1952, p. 169)²².

Poderíamos defender, no que diz respeito às nossas vidas epistêmicas, uma posição análoga à que Hare defende em relação às nossas vidas prático-morais; e isto pode ter sido o que Pettit & Smith pretendiam, se forem interpretados de acordo com a estratégia I. Isto seria equivalente a dizer o seguinte: o melhor juízo epistêmico de alguém é revelado pelas suas crenças. Assim, a partir daquilo que uma pessoa efetivamente acredita num determinado momento, segue-se que ela julgou essa crença como a mais apropriada, ou aquela mais bem apoiada por evidências, naquele momento. Para quem defende tal visão, os juízos avaliativos teóricos nada têm a ver com a aquisição de crenças; eles são apenas o espelho formal das crenças de alguém.

O problema com a ideia de que os juízos avaliativos não desempenham nenhum papel na aquisição de crenças é que isso não ressoa com a forma como normalmente pensamos e falamos sobre os nossos próprios estados mentais. Ao conduzirmo-nos dentro da sociedade, muitas vezes tomamos como certo que as crenças que as pessoas expressam num determinado momento são, pelo menos em parte, uma função daquilo que consideravam razoável acreditar naquele momento, e não o contrário. Isto é, raciocinamos a partir da suposição de que aquilo que uma pessoa acredita ser o caso é (pelo menos em parte) uma consequência do seu julgamento de que essa

²² Indiscutivelmente, qualquer pessoa que defenda tal visão está comprometida com a não existência de qualquer akrasia prática dos tipos descritos pelo conjunto de condições que discutimos, devido à impossibilidade de satisfazer a condição de reconhecimento. Hare, por exemplo, argumenta que o que acontece em episódios que parecem ser de akrasia prática é que o indivíduo cede a emoções fortes.

era a conclusão mais razoável a ser tirada, ou a melhor explicação, ou a mais razoável, e assim por diante.

Por um lado, vivemos as nossas vidas epistêmicas com o pressuposto de que cabe a nós, na maior parte dos casos, exercitar as nossas capacidades críticas ao lidar com a informação e deliberar sobre o que cada situação exige, epistemicamente. E muitas das crenças que passamos a defender derivam (em vez de simplesmente refletirem) tais análises e deliberações, pelo menos em parte, e pelo menos em alguns dos casos. Nós, por exemplo, decidimos quais investigações valem a pena prosseguir e quais não valem; deliberamos se devemos encerrar uma investigação atual ou ir atrás de mais dados; ponderamos as evidências, comparando o que conta a favor de certas hipóteses e o que vai contra elas antes de fecharmos nossas mentes a uma conclusão específica. Todas essas medidas fazem a diferença em termos de quais crenças alguém acaba adquirindo, no final. Além disso, até repreendemos os outros quando sentimos que se abstêm de tomar estas medidas.

Isto é uma outra forma de dizer o seguinte: nós tratamos uns aos outros, tanto quanto a nós próprios, como agentes formadores de crenças, e não como organismos emissores de opinião. Poderíamos querer abandonar esta suposição fundamental, de que pelo menos em alguns casos exercemos julgamentos *antes* de chegarmos a conclusões e formarmos crenças, mas apenas se estivermos dispostos a abrir mão da imagem que temos de nós mesmos como entidades racionais. Não estar disposto a pagar esse preço indica que a adoção de uma posição análoga à de Hare dentro do domínio epistêmico não será satisfatória em termos do que há para ser dito sobre juízos avaliativos teóricos.

2.4. O argumento de Adler

Outro argumento alegando que C_1 não pode ser atendido porque TEJ é falso foi apresentado por Jonathan Adler (2002a, 2002b). Veja os dois trechos a seguir:

O raciocínio teórico é comparável ao raciocínio prático porque o primeiro procura determinar qual hipótese é mais bem apoiada pelas evidências disponíveis. A analogia [a suposta analogia entre o raciocínio prático e o teórico] implica que, assim como o objetivo do raciocínio prático é descobrir qual opção é a melhor, considerando todos os aspectos, o objetivo do raciocínio teórico é descobrir qual hipótese é mais bem apoiada pela evidência total disponível. É esta implicação que é enganosa. Pois o objetivo do raciocínio teórico ou empírico é determinar se uma hipótese é verdadeira, e não se é a mais bem apoiada. (Adler, 2002b, p. 69)

Se a evidência for adequada para aceitar uma hipótese, nenhuma evidência (anteriormente) conflitante pode reter a sua força (epistêmica) contra essa hipótese. Portanto, não resta nenhuma evidência que possa motivar a crença contra a hipótese justificada pela evidência de alguém, uma vez que os desejos desfavorecidos num julgamento acrático [...] ainda mantêm uma influência sobre o agente, e assim podem motivá-lo a agir contra ela. Portanto, a fraqueza da crença – entendida como crença em oposição à evidência – é motivacionalmente ininteligível. (Adler, 2002a, p. 8)

O argumento de Adler é uma variante da estratégia II. Ele reconhece que existem juízos avaliativos teóricos e que eles desempenham um papel na aquisição de crenças, mas nega o isomorfismo entre eles e a variedade prática. Isso não porque o tipo de papel desempenhado por cada um deles em seus respectivos domínios é diferente, mas sim porque as próprias estruturas do raciocínio teórico e prático, segundo Adler, diferem significativamente: elas operam de acordo com normas, ou regras, diferentes; e têm finalidades diferentes, de modo que não há paralelo entre elas.

A ideia central de Adler é que as normas da razão teórica são fundamentalmente diferentes das normas da razão prática, uma vez que as alternativas consideradas num raciocínio teórico são mutuamente exclusivas de uma forma que é diferente da maneira como as alternativas são mutuamente exclusivas quando consideradas num raciocínio prático²³. Quando duas possibilidades simultâneas de ação, A e A', são colocadas diante de um sujeito de modo que ele se sinta inclinado a ambas, mas só possa empreender uma, o acesso a elementos motivacionais que reforçam sua inclinação para A não enfraquece sua inclinação para A', e vice-versa.

²³ Praticamente a mesma ideia é apresentada por Hurley (1989), que argumenta que sempre que há conflito epistêmico entre razões para acreditar – por exemplo, quando acessamos a evidência e favorecendo não-p e a evidência f favorecendo p, descobrimos se p é mais provável do que não-p tudo o mais considerado a partir do momento que descobrimos o que é mais provável em relação à conjunção e & f. Se, por meio desta atitude, descobrimos que p é mais provável do que não-p, não resta nenhuma razão para acreditar que não-p, mesmo que não-p seja mais provável do que p relativamente a somente e (ao contrário do que ocorre dentro do conflito prático). Este argumento é endossado por Raz (2007, p.6) no sentido de negar a própria possibilidade de akrasia epistêmica. Outros autores que veem o assunto de forma semelhante incluem Dretske (1971), Harman (1980) e Owens (2000).

Assim, se uma pessoa chega à conclusão de que seria melhor, considerando todos os aspectos, seguir a carreira de engenharia e estabelecer-se num grande centro urbano (A), a sua inclinação para aderir ao movimento hippie e viver um estilo de vida nômade ou rural (A') não desaparece, pura e simplesmente. Mesmo que ela realize A, a sua inclinação para A' permanece, sendo experienciada sob a forma de “uma espécie de arrependimento” (Adler, 2002a, p. 6). Isto porque, embora A tenha sido entendida como a melhor escolha de vida tudo o mais considerado, A' foi entendida melhor *all-out*, isto é, no que diz respeito a certos parâmetros (parciais) – melhor do ponto de vista específico de estar em contato com a natureza, por exemplo – e continua a ser assim entendida mesmo face à conclusão ponderada que afirma o contrário. Assim, num caso em que alguém empreende A' contrariamente ao seu melhor juízo, segundo o qual ela deveria fazer A (um caso arquetípico de akrasia prática), a efetivação de A' só pode ocorrer porque os elementos motivacionais que a inclinaram a A' não desapareceram depois que o melhor juízo foi estabelecido.

O mesmo não se aplica ao raciocínio teórico, segundo Adler (2002b, p. 263). Quando duas alegações concorrentes P e P' são apresentadas a alguém, o conjunto de razões f que a pessoa considera boas e suficientes para P anula automaticamente²⁴ as razões f em favor de P', uma vez que P e P' não podem ser ambos verdadeiros ao mesmo tempo. Por isso,

a desanalogia fundamental é que o objetivo do raciocínio teórico é a crença total ou plena e, portanto, a aceitação

²⁴ O próprio Adler não desenvolve a ideia de derrotador, limitando-se a destacar que se trata de “uma noção intuitiva e inevitável” (Adler, 2002b, p. 328). Cita, como referência, o trabalho de Klein (1981).

(limiar) de uma proposição. Quando o raciocínio teórico atinge esse objetivo, as evidências contrárias [...] são anuladas. Portanto, não há nenhuma evidência que desempenhe o papel dos desejos conflitantes no afastamento do agente de seu melhor julgamento. (Adler, 2002a, p. 18).

Essencialmente, portanto, quando razões boas e suficientes favorecem determinada crença, “a crença desfavorecida evapora, uma vez que foi determinada como falsa” (Adler, 2002a, p. 6). Isto implica que se as razões f são consideradas boas e suficientes para garantir (por exemplo) a verdade de P , então o julgamento total ($f \therefore P$) é o objetivo final do raciocínio teórico. Não existe – como existe no raciocínio prático – um juízo tudo o mais considerado (*all-things-considered*) do qual o juízo comum (*all-out*) possa discordar. Então, quando uma pessoa julga que $f \therefore P$, de acordo com Adler, ela automaticamente i) adquire a crença de que P ; e ii) conclui que qualquer hipótese rival P' é falsa (na medida em que f derrota P' que de outra forma serviria como razão para a aquisição de P') e rejeita P' imediatamente (Adler, 2002a, pp. 6-7).

Além da questão de saber se o processo (de qualquer tipo) envolvido em (i) pode falhar, que já foi abordado quando discutimos o caso Wilma, se Adler estiver certo, (ii) é uma consequência de se entender que se certas razões são boas e suficientes para apoiar uma determinada crença, então uma pessoa nunca poderá adquirir uma crença que esteja reconhecidamente em desacordo com o que ela mesma considera ser aquilo em que ela deveria acreditar (seu melhor juízo epistêmico). Isto é, a situação descrita por C_1 não pode ocorrer, simplesmente porque não há melhor juízo em jogo no raciocínio teórico – formar o julgamento *all-out* de que as razões f são boas e

suficientes para P (o juízo *all-out* $f : P$) é tudo o que é necessário para adquirir a crença de que P, bem como para abandonar quaisquer hipóteses rivais P'. Nas próprias palavras de Adler, “julgar *all-out* é satisfazer as condições para acreditar em” (Adler, 2002b, p. 61).

Dois problemas com respeito a este argumento tornam-se salientes. O primeiro diz respeito à ideia de Adler de que no raciocínio prático a inclinação para a opção rejeitada sobrevive, sendo vivenciada na forma de uma espécie de arrependimento, enquanto no raciocínio teórico isso simplesmente não acontece. Isto não parece correto, porque muitas vezes, no raciocínio teórico, acontece algo semelhante a esta “sobrevivência” (da opção descartada), embora não seja experimentada como um sentimento de arrependimento.

Às vezes, experimentamos a sobrevivência da nossa inclinação para aceitar P' mesmo após o endosso de P (onde P e P' são hipóteses rivais) na forma de uma espécie de dúvida recalcitrante e sutil, ou de falta de certeza, que é sentida como um chamado para verificação. É muito provável que todos nós já tenhamos passado por situações em que uma incerteza residual permaneceu subjacente a uma inferência e se manifestou, por exemplo, em um desejo de verificar novamente os passos da inferência, justapondo cada um deles com a impressão de que hipóteses alternativas descartadas minutos atrás, em algum momento, pareceram boas. Acredito que todos nós já passamos por isso, por exemplo, ao realizar um teste de matemática de grau difícil, de múltipla escolha.

Outra forma de experimentarmos a “sobrevivência” temporária da nossa inclinação para aceitar uma hipótese rival é através de um sentimento de admiração, ou espanto, na presença de informações que sabemos que são mais provavelmente verdadeiras do que falsas, mas que quebram as expectativas. Como um exemplo simplificado

disto, consideremos o espanto de um leigo ao ouvir pela primeira vez de um especialista, por exemplo, que Cleópatra não era egípcia (P). A pessoa aceita o que o estudioso diz, mas fica perplexa por um momento, ruminando “Como é que isso? E o que sempre me ensinaram antes, sobre Cleópatra ser aquela rainha egípcia (P’), e tudo mais? Deveria ser tudo jogado fora?”.

Em segundo lugar, o não-isomorfismo tal como concebido por Adler é no mínimo problemático. Segundo ele, no raciocínio teórico busca-se a alternativa que é verdadeira, e não aquela que é melhor que as demais, frente ao conjunto total de dados disponíveis. Isto é, para ele, dentro do raciocínio teórico, a única alternativa boa o suficiente é aquela que corresponde à verdade, de modo que para que uma alternativa seja aceita com base em certos fundamentos, isso tem de equivaler a ela ser reconhecida como a única verdadeira – ao contrário do que acontece com o raciocínio prático, onde procuramos discernir entre várias alternativas aparentemente boas qual é a melhor. Dentro do raciocínio prático, o que significa uma alternativa ser considerada aquela que devemos selecionar não é equivalente a ser a única boa, mas simplesmente aquela que é globalmente superior às outras. Parece haver algo certo nessas considerações, mas há algo estranho e aparentemente incorreto também.

Parece correto assumir que o objetivo de todo o raciocínio teórico tem de ter uma forte ligação com a verdade – afinal, se raciocinamos a partir de fatos e evidências e procuramos o autor de um crime, por exemplo, queremos pegar a pessoa certa, o verdadeiro infrator, e não apenas aquela que é mais suspeita, ou a que tem maior probabilidade de ter cometido o delito, em detrimento de outros suspeitos (pois, obviamente, o fato de um ser o mais suspeito entre outros não é suficiente para justificar uma atribuição de autoria – o

verdadeiro infrator pode simplesmente não estar no grupo de suspeitos, para começar). O mesmo se aplica aos casos em que queremos saber a causa de uma doença, ou resolver um problema matemático – a procura é pela verdade, e não simplesmente por algo que se ajuste melhor do que as alternativas. Portanto, nisso Adler está certo.

Por outro lado, não é correto assumir que todo raciocínio teórico funciona desta forma. As inferências abduativas são inferências (isto é, são espécimes de raciocínios teóricos) e funcionam de maneira bastante diferente. Ao comparar duas hipóteses científicas, qual delas oferece a melhor explicação para um conjunto de fenômenos, procuramos especificar qual delas é superior; e o critério pode ser o alcance do poder explicativo ou parcimônia, por exemplo, em contextos em que não é apropriado ou possível determinar a verdade.

O mesmo vale para uma infinidade de situações, como quando queremos determinar qual produto tem o melhor custo-benefício dentro de um determinado ramo de mercado – a busca pode até acabar encontrando dois candidatos rivais, em vez de apenas um. Adler parece equiparar o raciocínio teórico a investigações de um tipo muito específico: aquelas que visam alcançar a quantidade de evidências que seriam suficientes para estabelecer a verdade de uma única hipótese. Mas isto não só está longe de equivaler a todos os tipos de raciocínios teóricos que existem – nem sequer equivale a todos os tipos de inquéritos, para não mencionar o fato de que tanto o raciocínio teórico como os inquéritos estão em grande parte sujeitos a falhas operacionais.

Seja como for, quando Adler diz que o raciocínio teórico visa o que é certo, ele está estabelecendo as “regras do jogo” dessa variedade de raciocínio, ou seja, está estabelecendo que o raciocínio teórico é

regido por certas normas que envolvem não selecionar uma das alternativas, a menos que seja a correta. A analogia ilustrativa da diferença entre as normas da razão prática e as da razão teórica, então, é a diferença entre as regras do pôquer e as do rummy: “no pôquer a melhor mão ganha, enquanto no rummy apenas a sequência correta de cartas ganha” (Adler, 2002a, p. 4).

A natureza dessas regras, no entanto, pode ser interpretada de mais de uma maneira. As regras podem ser interpretadas como afirmando que, dentro do raciocínio teórico, só se adquire a crença de que P quando se julga que existem razões boas e suficientes para a verdade de P (chamemos isso de “Regras do Jogo – I”); ou pode ser entendido como uma afirmação de que, dentro do raciocínio teórico, só se *deve* adquirir uma crença de que P quando se julga que existem razões boas e suficientes para a verdade de P (“Regras do Jogo – II”)²⁵.

RJ-II é prescritivo: especifica como um agente epistêmico deve proceder para raciocinar bem. O RJ-I, por sua vez, é descritivo: especifica o que um procedimento mental deve ter para ser um raciocínio teórico. Se o que Adler quer dizer é que RJ-I é a norma da razão teórica, ele deve estar disposto a aceitar que qualquer procedimento que discorde do que RJ-I especifica não é um raciocínio

²⁵ Digo que pode ser interpretado destas duas maneiras porque a teoria geral com a qual Adler está comprometido, especialmente em 2002b, é uma espécie de evidencialismo que combina propositadamente (ou de outras formas iguais) o que é e o que deveria ser. Segundo ele, a crença tem a sua própria normatividade, ou é ela própria a sua própria normatividade, porque a ética da crença está enraizada no próprio conceito de crença. Portanto, segundo ele, não é correto afirmar que não se deve acreditar em algo do qual não há evidências, como, por exemplo, que o número de estrelas é par – porque na verdade não se *pode* acreditar nisso, segundo ele, justamente pela ausência de provas. O “não posso” representa uma barreira conceitual, não apenas uma incapacidade; então, quais crenças uma pessoa tem e quais crenças ela deveria ter coincidem.

teórico adequado. Em contraste, se o que ele quer dizer é que RJ-II é a norma da razão teórica, então ele deve estar disposto a aceitar que tal é o procedimento pelo qual os raciocínios teóricos devem ser operados para serem bons, ou sólidos, de modo que não estar de acordo com a norma torna falho o raciocínio realizado.

Portanto, se o argumento de Adler tiver o efeito (forte) de bloquear, em princípio, a ocorrência de um estado de espírito que seja o análogo epistêmico da akrasia prática, ele deve ser lido como significando RJ-I, uma vez que é RJ-I, mas não o RJ-II, que torna o raciocínio teórico imune à falha relevante (RJ-II especifica a forma como um agente deve proceder, mas deixa aberta a possibilidade de que ele não o faça, ou seja, que ele falhe).

O problema com o RJ-I é que parece “excessivamente otimista em relação à racionalidade humana”, como observou Mele (1992, p. 114). Não é adequado para captar a forma como nós, seres humanos comuns em geral, pensamos e agimos. Nossa experiência como seres humanos comuns está sujeita a inferências ruins de todos os tipos. Para onde quer que você olhe, você verá um raciocínio imperfeito. Por exemplo, casos em que o sujeito forma um julgamento em relação a P, por exemplo, $f \therefore P$; e adquire a crença de que P, mas sem que f seja uma evidência boa e suficiente para a verdade de P, ou sob circunstâncias em que seja pelo menos muito controverso que o seja.

Isto parece ser especialmente comum em generalizações precipitadas, que são más inferências indutivas. Tomemos como exemplo o caso Timothy Evans:

TIMOTHY EVANS. Em novembro de 1948, a polícia britânica prendeu e acusou Timothy Evans do assassinato de sua esposa, Beryl. Beryl estava grávida e o casal

concordou em fazer um aborto ilegal, supostamente como resultado do qual Beryl sofreu complicações que levaram à sua morte. Evans ficou chocado e, sentindo-se culpado por concordar com o aborto, acabou confessando ter matado sua esposa. Como resultado de sua confissão, a polícia nunca investigou a possibilidade de outra pessoa ter sido responsável pelo crime. Quatro anos depois de Evans ter sido condenado à morte e executado, o verdadeiro assassino foi descoberto: John Christie, vizinho do casal Evans, um *serial killer* que já havia matado e escondido os corpos de sete mulheres, confessou ter estrangulado Beryl no dia do aborto, e depois disse a Evans que Beryl morreu devido a complicações no procedimento. Na época do assassinato de Beryl, John Christie já tinha antecedentes criminais, havia feito outras duas vítimas e escondido seus corpos em seu jardim. Ou seja, se ao menos a polícia tivesse conduzido uma investigação na casa vizinha e encontrado esses dois corpos, a condenação de Evans provavelmente teria sido evitada²⁶.

No procedimento pelo qual as autoridades britânicas concluíram que Timothy Evans assassinou Beryl (P), elas basearam-se na confissão de Evans (f) de que Evans assassinou Beryl (f.:P). Dado o RJ-I, teríamos que dizer que a polícia britânica julgou que a confissão de Evans (f) lhes oferecia uma razão boa e suficiente para P.

No entanto, não parece que as autoridades britânicas tivessem razões boas e suficientes para considerar P como verdadeiro – nomeadamente porque P era falso, bem como porque a única razão que tinham para P naquele momento (ou seja, f) não parece estar nem

²⁶ Adaptado de Woffinden (1988).

perto de ser boa e suficiente. Portanto, se RJ-I fosse a regra prática para esta variedade de raciocínio teórico, então ou $f : P$ não era realmente o julgamento pelo qual as autoridades britânicas adquiriram P na época, ou o comportamento através do qual elas vieram adquirir P não pode realmente contar como um espécime de raciocínio teórico. Que o comportamento em questão não possa ser considerado um raciocínio teórico é altamente discutível (se não fosse um raciocínio teórico, o que mais seria? Um caso de gênio maligno, talvez?). No entanto, se $f : P$ não foi o julgamento pelo qual as autoridades britânicas adquiriram a crença de que P, então a aquisição de P provoca um estado de dissonância que é precisamente o que Adler estava tentando mostrar ser impossível.

Por outro lado, se supormos RJ-II em vez de RJ-I, o prognóstico não é muito melhor para o efeito de bloquear de C1. Neste caso, também não parece que as autoridades britânicas tivessem razões boas e suficientes para considerar P como verdadeiro – não apenas porque P era falso, nem porque estava inteiramente ao seu alcance levar a cabo uma investigação mais ampla que teria revelado que P era falso, mas sobretudo porque levar a cabo uma investigação mais ampla parece corresponder precisamente ao que se espera das autoridades responsáveis em circunstâncias como esta. Isto é o que se espera deles *como* autoridades responsáveis, para começar.

Portanto, é razoável supor que estas autoridades tinham um melhor juízo intelectual geral, um princípio geral ainda mais amplo que regulava a sua conduta epistêmica, que estavam violando. De acordo com este princípio mais amplo, conclusões como P só devem ser tiradas depois de amplas investigações terem sido devidamente conduzidas, uma vez que só este tipo de investigação é capaz de equipar alguém com razões boas e suficientes para a verdade de P. No

entanto, a conclusão de que P foi tirada (e de fato a crença de que P foi adquirida) na ausência de tal investigação, e na plena consciência de que estava sendo tirada com base em (apenas) f, estabelecendo precisamente, mais uma vez, o estado de dissonância que configura de C_1 ²⁷.

2.5. Considerações finais

O resultado final da análise realizada neste capítulo é como segue. Alguns autores, nomeadamente Pettit & Smith e Adler, apresentam argumentos alegando que a condição de reconhecimento para akrasia epistêmica, C_1 , não pode ser atendida porque C_1 implica TEJ e TEJ é falso. Esses argumentos não prosperam. O máximo que os argumentos de Pettit & Smith e Adler podem mostrar com sucesso é que a chamada “akrasia evidencial” é impossível, ou seja, que é impossível para um sujeito adquirir uma crença P' diante de evidências que ele considera boas e suficientes para P, onde P e P' são hipóteses rivais. Mas não mostram que é impossível para um sujeito *deixar de adquirir* P diante de evidências que considera boas e suficientes para P, como no caso Wilma; nem que seja impossível para um sujeito adquirir P *na ausência* de provas que ele considere boas e suficientes para P, como no caso de Tim Evans. E uma vez que casos como o de Wilma e Evans satisfazem a condição de reconhecimento

²⁷ É claro que o caso Tim Evans pode ser interpretado como um caso de hipocrisia ou malícia por parte das autoridades responsáveis pela aplicação da lei. Não há dúvida de que isso acontece no mundo real e que, nos casos em que acontece, a situação final não configura C_1 . Contudo, a menos que se possa dar razões pelas quais o caso deva ser interpretado como um caso de malícia puro e simples, não há razão para pensarmos que não possa ser lido alternativamente como um caso genuíno de falha.

para akrasia epistêmica, C_1 , para afirmar que C_1 não pode ser satisfeito, é necessário mostrar que tais casos são impossíveis, o que os argumentos de Pettit & Smith e Adler não fazem. O empreendimento de negar a akrasia epistêmica depende, portanto, do sucesso dos argumentos que pretendem mostrar a impossibilidade de satisfazer a condição de controle, C_2 . É para isso que nos voltaremos agora, no Capítulo 3.

Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

3. Ceticismo sobre akrasia epistêmica: parte II

Anaxágoras diz que o que chamamos de “leite dos pássaros” nada mais é do que a clara dos ovos.

Ateneu de Náucratis, *Deipnosophistas*, II.

No capítulo anterior vimos como as discussões sobre akrasia epistêmica entre estudiosos normalmente são informadas por uma certa suposição de fundo, que chamei de ISO. ISO é a ideia básica de que akrasia epistêmica é exatamente a mesma coisa que akrasia prática, mas afetando o raciocínio teórico de alguém, em vez de suas ações. Como a akrasia prática é a fraqueza da vontade de agir, ou a ação contra o melhor julgamento, a akrasia epistêmica é definida exatamente da mesma maneira, mas com os termos “ação” e “agir” sendo substituídos por “crença” e “acreditar”.

Nas últimas décadas, alguns estudiosos questionaram esse conceito de akrasia epistêmica baseado em ISO, entre os quais Pettit & Smith (1996), Adler (2002a), Hurley (1989) e Owens (2002), devido ao seu ceticismo sobre a própria possibilidade da akrasia epistêmica. Eles afirmam que este é um fenômeno cujas condições de possibilidade são impossíveis de satisfazer, em princípio. Este capítulo continua a discussão acerca desse ceticismo, exatamente do ponto até onde o último capítulo nos levou.

3.1. Observações preliminares

A visão defendida pelos céticos da akrasia epistêmica tem como consequência que akrasia epistêmica nada mais é do que um nome vazio; e as coisas que foram descritas como exemplos deste pseudofenômeno no passado (como a miríade de exemplos apresentados no Capítulo 1) foram certamente distorcidas, ou mesmo inventadas, para se adequarem à sua descrição. O que realmente está acontecendo nesses casos, se esses estudiosos estiverem certos, tem que ser outra coisa. Conseqüentemente, a noção de akrasia epistêmica é epistemologicamente inócua.

Se a akrasia epistêmica for explicada exatamente nos mesmos termos que a akrasia prática, mas apenas com “ação” e “agir” sendo substituídos por “crença” e “acreditar”, sua possibilidade se resume à satisfação de duas condições conjuntamente suficientes: o agente deve reconhecer a crença relevante como discordante do seu melhor julgamento epistêmico; e as coisas têm que ser tais que seja possível ao agente não ter a crença relevante. No Capítulo 2 defendi que os argumentos que pretendem mostrar que a akrasia epistêmica seria impossível porque a primeira condição não pode ser satisfeita não têm êxito. Isso porque eles só são capazes de demonstrar que uma forma relevante de akrasia epistêmica é impossível (akrasia evidencial: adquirir uma crença p diante de evidências que se considera boas e suficientes para a verdade de não- p). Mas a akrasia epistêmica pode assumir muitas formas que se enquadram na descrição, tanto quanto a akrasia prática, e nem todas essas formas foram excluídas por aqueles argumentos.

A fraqueza da vontade (prática) pode ocorrer quando alguém adota o curso de ação B, apesar de julgar que o curso de ação A é o melhor, tudo o mais considerando. Mas ela também pode ocorrer quando alguém *deixa de* realizar A, apesar de julgar que A é o melhor, considerando todas as coisas. E também pode acontecer quando alguém toma o curso de ação B *na ausência* de um julgamento adequado que considere todas as coisas (quando o juízo tudo o mais considerado é vago, por exemplo).

Pense assim: eu cometo akrasia se decidir comer bolo de chocolate no jantar, apesar de julgar que uma tigela de legumes seria melhor para mim, tudo o mais considerado. Também cometo akrasia se simplesmente não consigo comer a tigela de legumes, mesmo que consiga resistir ao bolo. Ou seja, se eu pular o jantar e passar fome, essa é uma forma de não fazer o que considero melhor também. E também caio na armadilha se decidir comer bolo de chocolate no jantar na ausência de um julgamento específico, considerando todos os aspectos, que recomende os vegetais. Se tudo o que tenho é um julgamento vago e inespecífico, como “comer saudável”, esse julgamento não diz nada sobre uma tigela de legumes, ou sobre o jantar de hoje; mas como os bolos de chocolate não se enquadram na descrição de “saudáveis” de forma alguma, se eu decidir comer o bolo no jantar, também terei problemas com minha força de vontade. Eu não terei sido forte o suficiente para fazer a coisa certa, por assim dizer.

O mesmo acontece com akrasia epistêmica. A descrição típica é o caso em que uma pessoa adquire a crença de que p diante de evidências consideradas boas e suficientes para a verdade de não-p. Isto é impossível, como demonstrou o Capítulo 2. Mas também pode acontecer que alguém não consiga adquirir a crença de que p face à evidência considerada boa e suficiente para a verdade de p. E também

pode acontecer que se adquira a crença de que p na ausência de provas consideradas boas e suficientes. Todos esses casos se enquadram como casos de akrasia epistêmica de acordo com a definição dada, ou seja, também são formas de ser epistemicamente acrático.

Portanto, para defender que a akrasia epistêmica é impossível, é necessário mostrar que tais casos são impossíveis em princípio, ou que o que impede a akrasia epistêmica de ser possível é outra coisa. Os argumentos desenvolvidos no Capítulo 2, de Pettit & Smith e de Adler, não conseguem provar que os casos acima mencionados são impossíveis em princípio. Portanto, para que a akrasia epistêmica seja impossível, tem de haver algo mais. Neste capítulo, então, vou me aprofundar nesse “algo mais”. Alguns argumentos podem ser apresentados alegando que a akrasia epistêmica é impossível porque quando um agente adquire uma crença, as coisas são tais que não seria possível, para ele, não a ter adquirido. Isto é, tais argumentos propõem que a condição de controle epistêmico para a akrasia epistêmica é impossível de ser satisfeita. Esses argumentos têm sucesso?

3.2. Controle doxástico

Como o último capítulo deixou explícito, a caracterização baseada em ISO segundo a qual a akrasia epistêmica é geralmente modelada pode ser quebrada da seguinte forma:

Isomorfismo (ISO). Os episódios de akrasia epistêmica são isomórficos aos episódios de akrasia prática: eles são, para as crenças de alguém, o que a fraqueza prática da vontade é para as ações de alguém.

Decorre desta caracterização da akrasia epistêmica baseada em ISO que, para que a conduta epistêmica de uma pessoa seja corretamente descrita como uma instância do fenômeno, essa conduta deve atender a algumas condições que são equivalentes epistêmicas às condições da akrasia prática.

A akrasia prática, como vimos, acontece quando o indivíduo toma ou está inclinado a tomar um curso de ação que é reconhecido como estando em desacordo com o seu melhor julgamento (condição de reconhecimento para a akrasia prática), em contextos em que teria sido possível para ele agir de forma diferente (condição de controle para akrasia prática). Portanto, a akrasia epistêmica tem que ser, ou deveria ser, a conduta demonstrada por um indivíduo ao ter ou manter atitudes epistêmicas (isto é, formar crenças) que são reconhecidas como estando em desacordo com seu melhor julgamento intelectual (condição de reconhecimento para akrasia epistêmica), em contextos onde lhe teria sido possível ter ou manter uma atitude diferente (condição de controle para akrasia epistêmica).

Mais tecnicamente falando, temos

Condição de Reconhecimento Epistêmico (“C1”). A crença envolvida num episódio de akrasia epistêmica é reconhecida pelo próprio indivíduo como discordante de seu melhor julgamento epistêmico.

e

Condição de Controle Epistêmico (“C2”). As coisas são tais que era possível que a crença envolvida no episódio de akrasia epistêmica não tivesse sido adquirida ou mantida.

Como espero ter conseguido demonstrar ao longo do Capítulo 2, os principais argumentos que afirmam que C_1 não pode ser satisfeito falham. Agora gostaria de examinar alguns dos argumentos que abordam C_2 . C_2 é uma cláusula sobre a possibilidade de as coisas acontecerem de forma diferente, em termos de qual crença o agente acabou adquirindo, ou mantendo, em determinada situação epistêmica. Assim, trata-se da possibilidade que um agente tem de interferir no processo pelo qual suas crenças são adquiridas e perdidas, ou descartadas. Ou, simplesmente, é uma cláusula sobre o exercício do controle doxástico.

O controle doxástico pode ser concebido de mais de uma maneira. Rotineiramente, influenciamos indiretamente nossos estados doxásticos, expondo-nos seletivamente a evidências, decidindo continuar ou encerrando investigações, verificando novamente as inferências, etc. No entanto, dado ISO, o controle doxástico teria que ser, literalmente, uma forma de controle do mesmo tipo que aquele que temos sobre nossas ações. Isto é, dado ISO, C_2 deve ser interpretado como implicando CB:

Controle sobre crenças (CB). As crenças são algo sobre o qual temos tanto controle quanto temos sobre as ações.

Precisamos de ter pelo menos tanto controle sobre nossas crenças quanto temos sobre as nossas ações, para que a akrasia epistêmica seja possível. O problema é: parece que temos muito mais controle sobre o que fazemos do que sobre aquilo que acreditamos ou aceitamos. Se você oferecer mil dólares para que eu pare de fazer algo que esteja fazendo no momento, por exemplo, dançando ou escrevendo, posso aceitá-lo; ao passo que se você oferecer mil dólares

para que eu pare de acreditar em algo em que acredito atualmente, como que a Terra é redonda ou que $2 + 2 = 4$, simplesmente não posso.

Desta forma, chega-se à conclusão de que a akrasia epistêmica é impossível rejeitando CB. Isto é, através do raciocínio: para que haja uma akrasia epistêmica, C₂ deve ser satisfeito. C₂ implica CB, mas CB é falso – não temos tanto controle sobre as crenças quanto temos sobre as ações. Se CB for falso, então não existe akrasia epistêmica. Então, vamos tentar analisar CB para ver se é realmente falso.

Existe mais de uma maneira de quebrar CB. A forma padrão de decompô-lo é a seguinte: se temos sobre nossas crenças tanto controle quanto temos sobre nossas ações (CB), e se temos controle voluntário direto e indireto sobre nossas ações, então devemos ter controle direto e indireto sobre nossas crenças. Esta ideia, de que as crenças estão sob o nosso controle voluntário, é conhecida como voluntarismo doxástico. O voluntarismo doxástico é um modelo de controle baseado na sujeição à vontade e é defendido contemporaneamente por autores como James Montmarquet (1986).

Uma forma alternativa de encarar CB é: se tivermos sobre as nossas crenças tanto controle quanto temos sobre as nossas ações (CB), e se exercermos controle sobre as nossas ações na medida em que formos capazes de formar uma opinião sobre os méritos de cada um dos possíveis cursos de ação colocados diante de nós, então devemos exercer controle sobre nossas crenças, formando uma visão sobre os méritos de cada uma das hipóteses plausíveis colocadas diante de nós. Este é um modelo de controle baseado no julgamento, no qual é o julgamento prático, não a vontade, o meio pelo qual exercemos controle sobre a agência, seja ela prática, seja epistêmica. Tal modelo foi defendido por David Owens (2000, 2002).

Um argumento que afirma que C2 não pode ser satisfeito porque CB é falso pode, então, executar duas estratégias básicas. Pode rejeitar CB negando que o modelo de controle baseado na sujeição à vontade se aplique às crenças (estratégia I); ou rejeitar a CB negando que o modelo de controle baseado em julgamento se aplique às crenças (estratégia II). Nas próximas duas seções apresentarei, discutirei e oferecerei objeções a dois desses argumentos.

3.3. O argumento clássico de Williams

Para quem subscreve a um modelo de controle baseado na sujeição à vontade, pode parecer um tanto óbvio que não controlamos as nossas crenças voluntariamente da mesma forma que controlamos as nossas ações. Isso porque apenas as ações, mas não as crenças, parecem estar sujeitas à nossa vontade, tanto direta como indiretamente.

Posso optar por levantar o meu braço agora e o meu braço será levantado apenas como consequência da minha vontade, caso em que exercerei controle voluntário direto sobre esta ação. E posso optar por deixar esta sala escura agora mesmo, optando por provocar as circunstâncias sob as quais as luzes serão apagadas. As luzes serão apagadas como consequência de eu realizar a série de ações que produzirão isso, por exemplo, levantar da cadeira, caminhar até o interruptor e empurrar meu dedo contra ele. Neste caso, exercerei controle voluntário indireto sobre a ação relevante, de tornar a sala escura.

As crenças, por outro lado, estão sujeitas à nossa vontade apenas indiretamente. Posso optar por me expor a uma certa quantidade de evidências que falam a favor de uma determinada teoria, caso em que posso acabar abraçando a teoria como resultado, ou seja, acreditando que ela é verdadeira. Mas não consigo acreditar numa teoria apenas através da minha força de vontade, isto é, apenas por desejar. Este é um fato um tanto evidente ou óbvio sobre as crenças. Não temos controle voluntário direto sobre elas.

Então nesta interpretação o que temos é isto. A ideia de akrasia epistêmica baseada em ISO implica Controle sobre Crenças, CB (“As crenças são algo sobre o qual temos tanto controle quanto temos sobre as ações”). Para que o CB seja verdadeiro, o voluntarismo doxástico direto tem que ser verdadeiro. Mas o voluntarismo doxástico direto é obviamente falso. Portanto, para alguém que subscreve um modelo de controle baseado na sujeição à vontade, CB é obviamente falso, e a estratégia I nem sequer tem de ser executada – o seu êxito é algo evidente. É como se não houvesse necessidade de construir esta ideia em cima de argumentos.

No entanto, Bernard Williams (1973) apresentou um argumento famoso contra o voluntarismo doxástico direto, o chamado “argumento clássico”²⁸. De acordo com o argumento clássico,

Não é um fato contingente que eu não possa fazer acontecer, simplesmente, que eu acredite em alguma coisa [...]. Por que é isso? Uma razão está relacionada com a característica das crenças de que visam a verdade. Se eu pudesse adquirir uma crença por meio da minha vontade, poderia adquiri-la, fosse ela verdadeira ou não; além disso,

²⁸ Esse argumento também foi apresentado em Williams (1970).

eu saberia que poderia adquiri-la, fosse ela verdadeira ou não. Se, em plena consciência, eu pudesse desejar adquirir uma “crença”, independentemente da sua verdade, não está claro se antes do evento eu poderia pensar seriamente nela como uma crença, isto é, como algo que pretende representar a realidade. No mínimo, deve haver uma restrição sobre o que acontecerá após o evento; visto que eu não poderia então, com plena consciência, considerar isso como uma crença minha, isto é, algo que considero verdadeiro, e também saber que o adquiri por meio da minha vontade. (Williams, 1973, p. 148)

O raciocínio de Williams expresso no excerto é o seguinte. Se as pessoas pudessem acreditar em proposições apenas por desejarem, seriam capazes de julgar uma proposição como verdadeira, independentemente de pensarem que essa proposição é verdadeira ou não. Concomitantemente, as pessoas saberiam que têm essa capacidade. Isto é, eles saberiam que está ao seu alcance fazer julgamentos de valor de verdade sobre proposições, independentemente de pensarem que essas proposições são verdadeiras ou não.

Assim, se o voluntarismo doxástico direto fosse verdadeiro, Maria poderia acreditar, por exemplo, que João está junto à porta, independentemente de ela julgar que a proposição “João está junto à porta” é verdadeira. Além disso, Maria saberia que poderia adquirir tal crença desta forma, ou seja, independentemente de pensar que corresponde à realidade ou não. Isto, no entanto, contradiz a própria natureza da aquisição doxástica e oblitera a própria noção de crença

– acreditar que p é apenas tomar p como verdadeiro²⁹. Você não pode acreditar que p a menos que julgue que p corresponde à realidade, porque acreditar em algo é julgar que corresponde à realidade.

Por um lado, se uma pessoa acredita que p , ela ficará surpresa, ou experimentará alguma forma de constrangimento, ou desconforto, sempre que descobrir que p é falso. Contudo, se o voluntarismo doxástico direto fosse verdadeiro, alguém que acreditasse que p não ficaria nem um pouco surpreso ao descobrir em algum momento que p é falso, porque a verdade de p nunca foi levada em conta para a própria aquisição da crença de que p , pata começar. Mas não é isso que vemos acontecer. As pessoas exibem respostas emocionais, como surpresa e outras, quando percebem que estavam erradas sobre alguma coisa. Além disso, se o voluntarismo doxástico direto fosse verdadeiro, as pessoas não seriam capazes de encarar as crenças que adquiriram por meio da vontade como crenças próprias, isto é, como estados mentais destinados a representar corretamente o mundo real. Consequentemente, se Williams estiver certo, o voluntarismo doxástico direto é falso; e é por isso que Controle sobre Crenças, CB, é falso.

²⁹ Na verdade, esta ideia – “acreditar que p é acreditar que p é verdadeiro” – não é a única interpretação possível da passagem de Williams onde ele diz que é necessariamente (e não por uma questão de contingência) que “as crenças visam a verdade”. *Visar a verdade* é algo que pode ser entendido de mais de uma maneira, e há toda uma discussão separada dedicada a entender quais são essas maneiras e qual delas seria a adequada. Ver, por exemplo, Velleman (2000), Owens (2003), Shah (2003), Shah e Velleman (2005), Vahid (2006), Zalabardo (2010) e Whiting (2012). Para os propósitos atuais, evitarei entrar nesta discussão assumindo, sem me comprometer com nenhuma visão particular, que o que Williams quer dizer (e que é a intuição central de autores que, como ele, consideram falso o voluntarismo doxástico direto) é que existe umnexo entre acreditar e tomar como verdadeiro; umnexo que, de qualquer tipo que for, torna impossível para um sujeito acreditar que p sem julgar que p é verdadeiro.

Agora, o principal problema com este argumento é que existe uma diferença entre aquisição de crenças e fixação de crenças. Formar uma crença “do zero” não é a mesma coisa que fixar uma crença que já foi formada e que estava sendo mantida provisoriamente. Quando adquirimos uma crença, digamos, de que p , passamos de não ter uma atitude em relação a p para um estado de espírito no qual acreditamos em p , ou no qual temos certo grau de confiança de que p ultrapassa o limiar relevante, seja qual for o limiar que queiramos estabelecer. Por outro lado, quando fixamos uma crença, estabelecemos a verdade ou a correção de algo que foi previamente aceito, ou suspeito, com base provisória. Ou seja, passamos de uma atitude doxástica em relação a p que fica aquém de uma crença (por exemplo, suspeita, aceitação ou esperança) para um estado de espírito no qual acreditamos em p , ou temos confiança que p em um grau que ultrapassa o limiar relevante.

Alguns autores que chamaram a atenção para esta diferença incluem Johnston (1995, p. 438), Winters (1979, p. 253) e Scott-Kakures (1994). Segundo eles, é possível que uma pessoa acredite que p por razões inteiramente práticas (ou seja, independentemente de sua posição sobre a veracidade ou falsidade da proposição p); de uma forma que possam tomar consciência mais adiante, ou reconhecer mais tarde, que existem evidências a favor de p . Neste momento posterior, a pessoa anexa p a sua malha doxástica, vinculando-a a outras crenças da maneira adequada. Ou seja, ela *fixa* p .

Consideremos, por exemplo, o caso Helen:

HELEN. Helen está no corredor do hospital aguardando notícias sobre a cirurgia de emergência a que Jonas será submetido. Ela então é abordada por uma cartomante que lhe avisa que a cirurgia está indo bem e que nada de ruim vai acontecer com Jonas. Helen é cética em relação às

habilidades de clarividência em geral e sabe que as palavras daquela cartomante não constituem nenhuma evidência a favor da afirmação que ela está fazendo. Mesmo assim, após ouvir a cartomante, Helen fica tranquila, pensando que a cirurgia está indo bem e que nada de ruim vai acontecer com Jonas. Momentos depois, um dos cirurgiões entra na sala e anuncia que a cirurgia está indo bem e que nada de ruim vai acontecer com Jonas. Helen finalmente dá um suspiro de alívio, pois agora sabe que a cirurgia está indo bem e que nada de ruim vai acontecer com Jonas.

Casos como o de Helen parecem possíveis e até banais. Uma forma de explicar o que está acontecendo neste caso é supor que Helen adquira a crença de que p (“a cirurgia está indo bem e nada de ruim vai acontecer com Jonas”) depois de ouvir a cartomante, não porque ela pense que as palavras constituem evidência da verdade de p , mas sim porque ela de alguma forma quer que p seja o caso e a conversa da cartomante se encaixa com seu desejo (um caso de *wishful thinking*, portanto). Podemos até tratar isto em termos de a conversa da cartomante ter induzido, ou desencadeado, em Helen a crença de que p na medida em que se enquadra no seu desejo. Isto é muitas vezes verdade no caso de indivíduos muito carismáticos: eles são capazes de persuadir outras pessoas, principalmente através da manipulação de estados afetivos, em vez de apresentar razões.

Supondo que este poderia ser o caso, então neste ponto Helen forma a crença de que p com base em bases puramente não-epistêmicas, isto é, sem ter dado a devida consideração à questão de saber se p é realmente justificado ou não. Então p permanece provisoriamente instalado (ou seja, não devidamente afixado) dentro

de sua malha doxástica, até que ela encontre o que considera ser uma evidência boa e suficiente a seu favor (o testemunho do cirurgião). Neste momento posterior, Helen afixa *p*, reconhecendo que *p* agora está justificada; e ela pode até rejeitar a sua atitude anterior como irracional, crédula ou como constituindo uma falha na avaliação das provas disponíveis (ou de sua falta).

Ao mesmo tempo, é concebível que, se o cirurgião tivesse vindo e anunciado que a cirurgia não estava indo bem e que sequelas terríveis iriam sobrevir a Jonas, Helen teria ficado surpresa, em vez de indiferente. Na verdade, é difícil imaginar este cenário sem que Helen se surpreenda, se Helen for um ser humano comum, em vez de uma personagem meramente abstrata ou fictícia³⁰.

Se casos como o de Helen são possíveis, então parece possível para uma pessoa, em determinado momento, adquirir a crença de que *p* independentemente da sua consideração da verdade da proposição *p* (que é exatamente o que Williams disse ser conceitualmente

³⁰ Foi-me dito que o que é difícil de imaginar, se quisermos que Helen seja um ser humano comum (em oposição a uma personagem abstrata ou fictícia), não é um cenário em que ela não fique surpresa, mas sim um cenário em que ela não fique decepcionada; e que surpresa e decepção são estados diferentes. A decepção pode ser definida como envolvendo uma espécie de “arrepentimento de que as coisas não sejam como se esperava que fossem” (Couper-Kuhlen, 2016, p. 100), enquanto a surpresa é geralmente definida em termos de quebra de expectativa. Meyer et. al. (1991, pp. 295-296), por exemplo, fala dela em termos de um conjunto de reações provocadas por eventos que se desviam do esquema (o esquema do agente, grosso modo, é a sua teoria sobre como as coisas são). Portanto, pode-se objetar aqui que o que acontece com Helen não é que ela esteja surpresa com o anúncio de que a cirurgia de Jonas não está indo bem, mas sim que ela esteja decepcionada com isso. Não está claro, porém, que a decepção não seja, no final das contas, apenas uma surpresa negativa. Uma quebra de expectativa, onde a expectativa era preferida. Para um exemplo onde a decepção é definida precisamente desta forma, ver Smith & Wrinkler (2006).

impossível). E é possível que esta pessoa, num momento posterior, tenha acesso a provas que lhe permitam afixar *p* adequadamente, tornando-a assim uma crença adequada e completa, ou rejeitá-la completamente. E também é possível que neste último momento ela reconheça que *p* foi adquirido através da vontade (e, portanto, de forma irracional) momentos atrás³¹. Portanto, a questão é: casos deste tipo são realmente possíveis? A descrição dada ao que está acontecendo é adequada? Se forem possíveis, e a descrição for adequada, então o argumento de William contra o voluntarismo doxástico direto deixa de parecer tão convincente.

Alguns casos semelhantes ao de Helen foram apresentados por Ginet (2001, p. 64-65), numa tentativa de defender o voluntarismo doxástico direto. Em um deles, o indivíduo estava viajando de férias a quilômetros de casa quando sua esposa lhe perguntou se havia ou não trancado a porta da frente. Ele acha que sim, mas não tem certeza. Dado que a única forma de ter acesso a provas que lhe permitiriam ter a certeza é voltar para casa e verificar a porta, e dada a grande

³¹ Não desejo comprometer-me aqui com nenhuma taxonomia específica da família doxástica, pois considero suficiente, para os presentes propósitos, comprometer-me com a ideia de que existe uma variedade de formas de assentimento, ou atitudes epistêmicas entre os quais a crença é apenas uma espécie. Esta ideia remonta pelo menos aos estóicos e tem sido defendida contemporaneamente por autores como Cohen (1989, 1992), Bratman (1992), Engel (1998, 1999, 2018) e Schwitzgebel (2001). Para uma boa revisão sobre isso, veja Engel (2012). A ideia de que existe uma variedade de estados mentais que partilham algumas características com as crenças paradigmáticas, mas carecem de outras, exige uma distinção entre crença plena e outras atitudes semelhantes a crenças, que merecem o título de “crença” apenas por cortesia. Também não quero apresentar aqui nenhuma definição técnica de crença plena. Para os presentes propósitos, basta que eu afirme, em termos muito amplos, que uma crença plena difere de outras atitudes semelhantes a crenças, na medida em que a primeira é responsiva à evidência de uma forma que as últimas não são. Falarei mais sobre isso no Capítulo 4.

inconveniência de o fazer, ele decide acreditar que trancou a porta da frente, por razões inteiramente práticas: apenas para evitar o incômodo de voltar e também para evitar que suas preocupações atrapalhem seu humor durante a viagem.

O que é comum entre estes casos (o de Ginet e o de Helen) é que neles as pessoas se encontram em situações em que estão, pelo menos relativamente, preocupadas com o fato de algo ser verdade ou não, em não terem provas conclusivas a favor ou contra algo, ou sobre terem evidências ambíguas. Em outras palavras: os indivíduos nesses casos estão experimentando uma forma de desconforto epistêmico. Eles ficam incomodados por não saberem de algo. Este desconforto é atenuado quando optam por agir como se a coisa fosse verdade, ou por aceitá-la provisoriamente, mesmo na ausência de provas conclusivas. Parece, então, pelo menos *prima facie*, que em tais situações temos controle voluntário direto sobre as crenças em questão, na medida em que apenas mantemos essas crenças devido (pelo menos em parte) à nossa vontade, a vontade de mitigar o desconforto.

Poderíamos objetar imediatamente que, em tais casos, o que as pessoas estão fazendo não é exercer controle sobre a aquisição de crenças, propriamente ditas, mas sim sobre alguma outra coisa. Que casos como os de Ginet e Helen não seriam casos em que o sujeito acredita numa proposição, mas sim casos em que ele aceita uma proposição, ou tem uma ilusão, por exemplo. Assim, os agentes nestes casos decidem considerar provisoriamente algo como sendo o caso para satisfazer alguma necessidade prática. Mas, ao contrário do que acontece quando estão em jogo crenças adequadas e completas, ao fazê-lo não assumem um compromisso adequado de que a proposição relevante seja verdadeira (ver, por exemplo, Buckareff, 2004; Bratman, 1999; e Cohen 1989, 1992). Ou, alternativamente, alguém poderia alegar

que os casos em questão são casos em que a pessoa age como se algo fosse o caso (ver, por exemplo, Alston, 1989, p. 122-127; e Steup 2000), e que agir-como-se é em si mesmo uma atitude que se toma em relação à proposição relevante, e que não é a mesma coisa que acreditar. A pessoa “segue os movimentos” (*goes through the motions*), por assim dizer, comportando-se como se algo estivesse acontecendo, digamos, p. Ela faz isso em prol de algum propósito prático, independentemente de ela efetivamente acreditar, afirmar, negar ou suspender o julgamento quanto à proposição p.

Se esta objeção for válida, ela restaura o poder do argumento clássico de Williams, porque estabelece que os casos em que a aquisição de uma crença é distinta da sua fixação (casos como os de Helen e Ginet) não são realmente casos que envolvem crença, mas sim alguma outra coisa, isto é, algum outro tipo de atitude. Neste caso, o objetor está comprometido com uma versão do pluralismo doxástico (algo a que voltaremos na secção 3.4.). Seja como for, se a objeção for sólida, os casos de Helen e Ginet não são verdadeiros contraexemplos ao argumento de William. O voluntarismo doxástico direto continua a ser falso quando se trata de crenças adequadas e plenas. E se for assim, então o Controle sobre as Crenças, CB, é falso; e a condição de controle epistêmico, C₂ (“era possível que a crença envolvida no episódio de akrasia epistêmica não tivesse sido adquirida ou mantida”), não pode ser satisfeita porque CB é falso.

Curiosamente, contudo, não parece fazer muita diferença, no que diz respeito à condição de controle epistêmico, C₂, se a atitude envolvida é uma crença adequada, plena, ou algum outro tipo de atitude epistêmica. Isto ocorre porque C₂, e por extensão CB, pretendem ser cláusulas sobre atitudes doxásticas entendidas num

sentido amplo, em vez de cláusulas sobre (apenas) crenças plenas. Deixe-me explicar isso.

A caracterização da akrasia epistêmica baseada na ISO parte do pressuposto de que a akrasia epistêmica é exatamente a mesma coisa que a akrasia prática, mas afetando o raciocínio teórico de alguém em vez de suas ações. Os raciocínios teóricos não são constituídos apenas por crenças plenas. Isto é, não operamos apenas formando e expressando crenças plenas. Quando raciocinamos, manipulamos proposições, assumindo atitudes em relação a elas e tirando inferências dessas atitudes. Mas há uma infinidade de tipos de atitudes que podemos ter em relação às proposições, além da atitude de acreditar nelas.

As investigações fornecem um bom exemplo disso. Quando investigamos, digamos, p , não temos uma crença plena de que p ou de que $\text{não-}p$ (Friedman, 2019, p. 309). Investigamos precisamente porque não temos uma crença plena, mas queremos chegar a uma. Nessas ocasiões, o que temos em relação a p é alguma outra atitude, tal como suposição, suspeita ou, talvez, aceitação provisória (quando trabalhamos intencionalmente a partir da suposição de que p é o caso, isto é, quando tomamos p como uma hipótese subjacente). Essas são atitudes que têm alguma relação com a verdade, o que significa que a verdade é importante para eles, mas não da mesma forma que é importante para crenças adequadas e plenas. Acreditar que p equivale a julgar que p é verdadeiro, enquanto aceitar p provisoriamente, por exemplo, não envolve. Sem pelo menos algumas destas atitudes, seria simplesmente impossível compreender o conjunto de raciocínios teóricos que informam a investigação de alguém.

Se os nossos raciocínios teóricos são feitos de uma variedade de atitudes epistêmicas ou doxásticas, e não apenas de crenças plenas,

então os episódios de akrasia podem, pelo menos em princípio, envolver qualquer uma dessas atitudes. Eles não precisam envolver uma pessoa que adquira uma crença completa que vá contra o seu melhor julgamento epistêmico. Poderiam muito bem envolver uma pessoa que tomasse qualquer uma dessas outras atitudes, num contexto em que essa atitude específica entra em conflito com o seu melhor julgamento epistêmico e onde as coisas eram tais que ela poderia ter agido de outra forma.

O ponto principal desta seção é: o argumento clássico de Williams contra o voluntarismo doxástico direto apoia o argumento de que um modelo de controle baseado na sujeição à vontade não se aplica a crenças plenas. Afirma de forma convincente que as crenças não estão sujeitas à nossa vontade. Numa interpretação de CB por sujeição à vontade, então, CB é falso. Portanto, a condição de controle para akrasia epistêmica, C₂, não pode ser atendida porque implica CB, e CB é falso. Como consequência, este argumento prova que episódios de akrasia envolvendo crença plena (akrasia de crença plena) são de fato impossíveis. Mas como a crença plena não é a única atitude doxástica que existe, fica aberta a possibilidade de que possam existir outros tipos de akrasia epistêmica, envolvendo uma série de outras atitudes doxásticas (semelhantes à crença), atitudes que poderiam estar sujeitas a alguma forma de controle. Esses tipos de akrasia epistêmica não foram descartados ainda.

3.4. O argumento alternativo de Owens

Na seção anterior mostrei que o argumento de William que afirma que um modelo de controle baseado na sujeição à vontade não se aplica às crenças não é suficiente para defender que a condição de controle para akrasia epistêmica, C₂, não pode ser satisfeita em razão de CB ser falso, porque isso não é suficiente para tornar CB falso. Existem interpretações disponíveis para CB que o argumento de William não alcança, nomeadamente, interpretações segundo as quais CB não é sobre crenças plenas necessariamente, mas pode ser sobre qualquer atitude doxástica semelhante a crenças.

Agora, existe uma forma alternativa de encarar CB, seguindo um modelo de controle baseado em julgamento (Owens, 2000, p. 2002). De acordo com este modelo de controle, é o julgamento prático, e não a vontade, o meio pelo qual exercemos controle sobre a agência epistêmica. CB afirma que temos tanto controle sobre nossas crenças quanto sobre nossas ações. O modelo de controle baseado no julgamento afirma que temos controle sobre as nossas ações, desde que formemos opiniões sobre os méritos de cada um dos possíveis cursos de ação que nos são apresentados. Assim, para que a CB seja verdadeiro, devemos ter controle sobre as nossas crenças, formando opiniões sobre os méritos de cada uma das duas ou mais hipóteses concorrentes previstas. A questão então é: temos esta forma de controle?

Como vimos ao abordar o argumento de Adler no capítulo anterior, quando duas ou mais possibilidades de ação coincidem, o

agente forma uma visão sobre qual das duas é a melhor no geral, ou seja, ele forma um julgamento considerando todas as coisas. No entanto, este julgamento ainda permite que as alternativas rejeitadas mantenham parte do seu valor, ou parte do seu apelo. É assim que as coisas são quando se trata de razão prática. Posso pensar, por exemplo, que a melhor coisa a fazer neste momento é não comer mais um pedaço de bolo de chocolate (julgamento *all-things-considered*). No entanto, a ideia de comer mais um pedaço ainda mantém um pouco do seu apelo, pois seria muito bom comer mais bolo de chocolate agora do ponto de vista do meu prazer imediato (julgamento *all-out*). A akrasia prática é possível precisamente porque posso agir, ou estar inclinado a agir, motivado por este último, e não pelo primeiro.

David Owens pensa que este mecanismo de formação de julgamento descrito por Adler é, em si, um tipo de controle racional prático. Ou seja, é um meio para o agente exercer controle sobre suas ações: uma pessoa pode fazer o que julgar melhor, ou pode fazer outra coisa. Fazer efetivamente o que se julga melhor representa o pleno exercício do controle do agente – ele procede de forma que sua ação esteja em total acordo com o que ele considera melhor, tudo o mais considerado. Fazer outra coisa, por sua vez, representa uma perda de controle: o agente deixa de proceder de acordo com seu julgamento tudo o mais considerado. É como se ele não tivesse conseguido manter-se dentro dos limites do seu melhor julgamento, por assim dizer.

Como salienta Owens, este modelo de controle baseado em julgamento aplica-se às ações devido ao fato de as ações serem intencionais, ou seja, orientadas para objetivos; e porque servem a uma variedade de propósitos. As ações são orientadas para objetivos: fazemos certas coisas para alcançar determinados resultados. E

servem uma variedade de propósitos: ações diferentes têm objetivos diferentes. Comer mais um pedaço de bolo de chocolate agora, por exemplo, é orientado para o prazer imediato, enquanto abster-se de fazê-lo é orientado para garantir um futuro próximo livre de indigestão, ou algum outro objetivo futuro. No final, escolher entre estas duas possibilidades de ação é uma questão de escolher entre os seus dois objetivos respectivos ou os resultados que pretendem produzir. Portanto, para que este modelo de controle seja estendido às crenças, as crenças devem possuir os dois atributos aludidos: devem ser orientadas para objetivos; e devem servir uma variedade de objetivos.

Que as crenças sejam orientadas para objetivos é algo fácil de aceitar – as crenças são orientadas para o objetivo de acertar, ou seja, de representar corretamente o mundo; ou, simplesmente, de ser verdade (Owens, 2002, pp. 390-392). Embora seja realmente discutível se as crenças visam ou não a verdade, esta ideia parece aceitável, uma vez que explica, por exemplo, porque é que simplesmente não podemos acreditar em algo para o qual não temos provas só porque alguém nos ofereceu uma grande soma de dinheiro em troca.

Agora, o fato de as crenças servirem a vários propósitos, segundo Owens, é mais difícil de aceitar. Parece que as crenças servem apenas ao propósito de corresponder à realidade, de representar o mundo de uma forma que nos permita navegar nele. E se assim for, então as crenças não satisfazem os requisitos mínimos que permitiriam que o modelo de controle baseado no julgamento lhes fosse aplicado. Como resultado, numa interpretação de CB baseada nesse modelo alternativo de controle, CB seria falso.

Poderíamos confrontar as considerações de Owens com um caso como o do Zoólogo, abaixo:

ZOÓLOGO. Um zoólogo inicia uma pesquisa com o objetivo de aprender sobre o comportamento de certas espécies de lobo que se acredita habitarem determinado território. Os recursos são distribuídos e o cronograma é planejado, conforme o objetivo da pesquisa, que é cobrir a maior extensão de território possível e realizar o maior número possível de observações, dentro do (limitado) tempo disponível. Sabendo que os lobos são noturnos e que o território habitado é bastante extenso, o zoólogo demarca numerosos pontos no mapa do terreno e organiza instalações para passar as noites acordado, a fim de maximizar a probabilidade de sucesso na observação. Ao passar a noite em cada local, ele deve ficar à espreita e procurar ver os lobos. Se nenhum lobo aparecer, ele deve decidir se a melhor atitude é ficar por mais uma noite no mesmo local ou passar para o próximo. Ficar muitas noites no mesmo local pode fazer com que o zoólogo fique sem tempo e atrase o cronograma da pesquisa, impedindo-o de varrer uma área grande o suficiente. Passar para o próximo local demasiado rapidamente, no entanto, também pode prejudicar os esforços de investigação, pois pode acabar por ter coberto todos os pontos demarcados, mas sem realizar uma quantidade razoável de observações.

Depois de passar uma noite em um local sem ter avistado um lobo, a decisão de ficar ou se mudar é retirada de um processo dentro do qual o zoólogo raciocina da seguinte forma: se ele acredita que as chances de avistar um lobo na próxima noite em seu local atual estão altas (digamos que ele ouviu uivos durante a noite, por exemplo), fique. Se, pelo contrário, ele acredita que sua posição atual não é muito promissora para a próxima noite, mova-se.

Num determinado momento, ele pode acreditar que o seu local atual é promissor, de modo que deveria de fato passar mais uma noite lá, enquanto, ao mesmo tempo, julga que, dado o tempo restante e o número de observações realizadas, é se mover, não permanecer, o que maximizaria o sucesso da investigação (aumentando sua chance de conseguir varrer uma área maior). Por outro lado, pode acontecer que o zoólogo julgue que, dada a quantidade de tempo e recursos restantes, e o número relativamente menor do que o esperado de observações realizadas, ele deveria passar mais uma noite no seu local atual, embora acreditando que o local atual não é muito promissor (se, por exemplo, nenhum uivo tiver sido ouvido lá).

Em ambos os casos, seguindo a opinião de Owens, as crenças em jogo são direcionadas para um objetivo (elas visam ser adquiridas apenas se forem verdadeiras). No entanto, ao contrário do que Owens sugeriu, estas crenças servem um duplo propósito – nomeadamente, acertar sobre o local atual (ou cada um dos locais) ser promissor ou não, por si só; e acertar sobre a forma mais inteligente de administrar o tempo, ou seja, a forma que maximiza suas chances de sucesso no empreendimento de pesquisa.

Muitas das nossas atividades epistêmicas têm objetivos duplos, mais ou menos desta forma; e, mais uma vez, as investigações oferecem um bom exemplo. Muito frequentemente, se não na maioria das vezes, as crenças que formamos no decurso de uma investigação servem o duplo propósito de serem adquiridas apenas se forem verdadeiras e apenas se forem relevantes para a questão central que a investigação está a tentar responder³². Casos investigativos e judiciais,

³² Isto pode ser pensado em termos de a crença ter objetivos constitutivos (ser adquirida apenas se for verdadeira) e objetivos não constitutivos (ser adquirida apenas se for relevante, por exemplo). Objetivos não constitutivos podem sujeitar as

como o caso Tim Evans, discutido no capítulo anterior, são exemplos concretos de atividades com duplo objetivo epistêmico, nesse sentido. Neles, as crenças sobre o suspeito perpetrador adquiridas ao longo da investigação servem, ou ao menos pretendem servir, o duplo propósito de serem adquiridas apenas se forem verdadeiras e de prevenir condenações injustas, na medida em que o próprio inquérito visa levar à justiça a pessoa certa, evitando processar as pessoas erradas. Seu trabalho como detetive é encontrar a pessoa para quem todas as pistas apontam, enquanto segue (apenas) as pistas genuínas. Cada uma das crenças que você forma ao longo do processo tem esse duplo objetivo.

As explicações científicas oferecem outro exemplo. As afirmações que aduzimos no decurso da formulação de uma explicação científica servem o duplo propósito de serem aduzidas apenas se forem verdadeiras e apenas se forem relevantes para aquilo que estamos a tentar explicar. Se acreditarmos que uma dada explicação para um determinado fenômeno é verdadeira, acreditamos que as afirmações apresentadas são verdadeiras e que são relevantes para essa tarefa explicativa. Digamos que estou tentando explicar, por exemplo, por que uma certa amostra S de sal de cozinha se dissolveu em água. Explicarei isto através de uma generalização indutiva, a partir da observação de que todas as amostras de sal de cozinha que foram abençoadas pelo pregador da igreja local dissolveram-se em água. A explicação, portanto, é que o S se dissolveu em água porque é composto de cloreto de sódio e foi abençoado pelo pregador da igreja local. Esta explicação é ruim porque uma das afirmações apresentadas

crenças a alguma variedade de controle baseado em julgamento: eu poderia deixar de lado a questão de saber se p é verdadeiro ou não (e, portanto, não adquirir a crença de que p) porque faço um julgamento negativo sobre os méritos de p : que p não é relevante para a questão central que a investigação está tentando responder.

é irrelevante: todas as amostras de sal de cozinha, independentemente de terem sido ou não abençoadas, dissolvem-se em água, pelo que o fato de esta amostra em particular ter sido abençoada é irrelevante (mesmo que seja verídico). Portanto, pode ser verdade que S tenha sido abençoado pelo pregador da igreja local, mas a minha crença de que isto acontece não cumpre um dos seus objetivos dentro da explicação: o objetivo de ser aduzido apenas se for relevante.

Agora, se isso estiver correto, se as crenças que uma pessoa forma ao longo de atividades como as acima mencionadas (a busca do Zoólogo, os casos investigativos e judiciais em geral, e as explicações científicas) servem a um duplo propósito epistêmico, então por que essas crenças não seriam elegíveis para estarem sujeitas ao modelo de controle baseado em julgamento descrito por Owens? Aparentemente, eles são elegíveis.

Owens poderia objetar a isto afirmando que o tipo de atitude que tomamos em relação às afirmações apresentadas para uma explicação não é a crença, mas sim a aceitação. De maneira semelhante, ele poderia afirmar que a atitude assumida pelo Zoólogo como meio de incitar a decisão de ficar ou mudar-se não é uma crença adequada, mas sim uma adivinhação (*guessing*). Assim como acreditar, adivinhar visa a verdade; mas as duas atitudes não são intencionais “da mesma maneira” (Owens, 2002, p. 392). Ao fazer uma suposição individual, como, por exemplo, se o local atual é promissor ou não, o Zoólogo está tentando acertar esse assunto específico. No entanto, a correção dessa suposição específica não é o único objetivo que ele busca. Ele também busca um objetivo prático. Seus julgamentos sobre quando mudar, sobre quanto esperar antes de tomar uma decisão final sobre ficar ou mudar, etc., serão informados por sua necessidade de maximizar a produtividade do esforço de pesquisa (isto é, pela necessidade de

efetivar tantas observações quanto possível e, ao mesmo tempo, cobrir tantos pontos quanto possível em todo o terreno, dentro da janela de tempo disponível). Este último não é um objetivo epistêmico, mas sim prático.

Isso, de acordo com Owens, é exatamente o que adivinhar é, por oposição a acreditar. Ao adivinhar, certas considerações práticas são importantes, que não importam para acreditar, como a produtividade. Ao acreditar, devemos levar em conta apenas considerações epistêmicas, pois a verdade não se preocupa com a produtividade, ou com qualquer uma das nossas necessidades práticas. Cada uma das atitudes individuais que o Zoólogo assume no final de cada noite, portanto, é mais uma suposição individual, uma suposição informada, do que uma crença³³. Assim, as situações de adivinhação, de acordo com Owens, são ricas em possibilidades acráticas precisamente porque esta atitude de adivinhar, ao contrário de acreditar, cai dentro da nossa esfera de controle direto. Controlamos os nossos palpites, isto é, controlamos se devemos ou não ter um palpite específico, formando opiniões sobre os méritos desse palpite. Adivinhar, portanto, está sujeito ao modelo de controle baseado em julgamento, uma vez que satisfaz ambos os requisitos deste modelo de controle, enquanto acreditar não. É como se adivinhar fosse mais uma atitude prática do que doxástica ou epistêmica. Portanto, akrasia de adivinhação é possível, seguindo Owens; mas não a verdadeira akrasia epistêmica (akrasia de crença plena).

Agora, duas coisas devem ser observadas. Primeiro, que o argumento de Owens, tal como a objeção contra os casos de Helen e

³³ Owens apresentou um caso semelhante: o caso de um indivíduo que está respondendo a um teste surpresa adivinhando as respostas. Veja Owens, 2002, p. 392.

Ginet apresentados na seção anterior, está comprometido com uma versão do pluralismo doxástico, a doutrina de que as atitudes semelhantes às crenças são variadas, e tem de confiar na veracidade desta doutrina.

Em segundo lugar, a distinção de Owens entre acreditar e adivinhar parece consideravelmente estipulativa (uma vez que praticamente todas as atitudes epistêmicas que assumimos na vida real estejam inseridas num quadro prático, como posso saber, em cada caso, se a atitude que uma pessoa está tendo é acreditar ou adivinhar?). Portanto, não é claro por que é que atitudes como as do Zoólogo, sejam elas quais forem, uma vez abrangidas pelo modelo de controle baseado no julgamento, não podem figurar na própria descrição de um episódio de akrasia epistêmica. Afinal, o esforço do Zoólogo é um empreendimento intelectual ou epistêmico; e as atitudes empreendidas por ele como parte deste empreendimento (mesmo que na verdade fiquem aquém da crença plena e adequada) são epistêmicas, ou, pelo menos, têm uma dimensão epistêmica evidente: a preocupação em produzir conhecimento.

Tal como nos casos de Helen e de Ginet, existe uma dimensão epistêmica subjacente à atitude assumida pelo Zoólogo no final de cada noite. Esta atitude não é menos constitutiva da sua conduta intelectual do que crenças plenas, pelo contrário – o sucesso do empreendimento científico depende do raciocínio teórico que lhe está subjacente, incluindo esta atitude, tanto quanto depende da aquisição final de uma crença plena. Ou seja, a atitude do Zoólogo, tal como Helen e a personagem no exemplo de Ginet, são epistêmicas. Aceitação, agir-como-se e adivinhar têm uma dimensão epistêmica, fazem parte de nossos raciocínios teóricos tanto quanto as crenças plenas. Tal como as crenças plenas, essas são atitudes que tomamos

em relação às proposições e envolvem tomar posições como a algo que é ou não é o caso, ainda que provisoriamente ou hipoteticamente.

Em suma, o argumento alternativo de Owens contra o voluntarismo doxástico direto apoia a visão de que um modelo de controle baseado no julgamento não se aplica a crenças plenas. Afirma de forma convincente que não selecionamos quais crenças adquirir e quais descartar, formando opiniões sobre os méritos, ou as vantagens relativas, de cada crença possível, porque crenças plenas não têm objetivos duplos. Existe um único critério relevante com base no qual julgar as crenças, e esse critério é a verdade. Numa interpretação baseada no julgamento do Controle sobre Crenças, CB, então, o argumento de Owens torna CB falso.

No entanto, este argumento só torna CB falso se CB for enunciado de forma restrita, i.e., do modo como ele foi enunciado seguindo a caracterização da akrasia epistêmica baseada em ISO: de uma forma que especifica, ou estipula, que a atitude em jogo no episódio de akrasia é uma crença adequada e completa. Mas a própria caracterização baseada em ISO deixa espaço para a possibilidade de que os episódios de akrasia epistêmica possam envolver outros tipos de atitudes, uma vez que ISO afirma que a akrasia epistêmica é a akrasia que afeta os nossos raciocínios teóricos, e os raciocínios teóricos não são constituídos apenas por crenças completas.

A conclusão desta seção é que, quando se trata da tarefa específica de argumentar que C₂ não pode ser satisfeito porque CB é falso, o argumento alternativo de Owen sai pela culatra pelas mesmas razões pelas quais o argumento clássico de William sai pela culatra: esses argumentos apenas são suficientes para provar que episódios de akrasia envolvendo crença plena (akrasia de crença plena) são impossíveis. Mas uma vez que esses mesmos argumentos implicam

que a crença plena não é a única atitude epistêmica ou doxástica que existe (na medida em que implicam o pluralismo doxástico), fica aberta a possibilidade de que, se o pluralismo doxástico for verdadeiro, a akrasia epistêmica possa existir envolvendo uma gama de outras atitudes doxásticas (semelhantes a crenças), atitudes que poderiam estar sujeitas a uma forma de controle doxástico ou outra. A próxima seção é dedicada a uma discussão detalhada desta questão, a questão do pluralismo doxástico.

3.5. Pluralismo doxástico

Há pelo menos duas maneiras de encarar casos como o de Helen, o de Ginet e o do Zoólogo. Pode-se pensar que, nesses casos, quando os agentes tomam uma atitude em relação ao assunto em questão (“A cirurgia do Jonas está indo bem”; “A porta da frente está trancada”; e “o local atual é um ponto de vista promissor para avistar lobos”, respectivamente) o que eles estão fazendo não é exatamente formar certas crenças, mas sim outra coisa. Que esses não são casos de pessoas que *acreditam* nas proposições mencionadas, mas sim que as aceitam, agem como se elas fossem (verdadeiras), imaginam-nas ou simplesmente adivinham, ou alguma combinação dessas coisas. A ideia geral de que atitudes como aceitação e outras são qualitativa, funcional e normativamente distintas das crenças, apesar de reterem algumas semelhanças, foi defendida por pessoas como Cohen (1992), Bratman (1993), Audi (1994), Engel (1998, 2000, 2018) e Dinges (2022). Esta citação de Engel resume o ponto geral:

O zoológico doxástico contém muitos animais: crença, aceitação, crença em, crença de que, certeza, conjectura, suposição, convicção, negação, descrença em, descrença de que, julgamento, compromisso, crenças parciais, crenças tácitas [...]. A explicação da crença que proponho [...] considera que a crença tem uma natureza distinta, o que nos permite distinguir esta atitude de outras atitudes doxásticas avizinhas. (Engel, 2018, p. 297)

Outra forma de ver os casos acima mencionados é pensar que as atitudes envolvidas (aceitação, e assim por diante) são variedades de crenças. Isto é, são diferentes formas que uma crença pode assumir, ou diferentes aspectos da crença. Rorty (1983) apresenta uma ideia neste sentido:

Os fenômenos normalmente classificados em conjunto como crença são, na verdade, bastante variados e diversos. O conteúdo proposicional que destacamos como crença ocorre apenas como aspecto isolável de uma série complexa de ações e atividades, muitas delas habituais: atender, focalizar, ver como..., classificar, descrever como... (Rorty, 1983, p. 181)

De acordo com Rorty, usamos a mesma palavra (“acreditar”) para nos referirmos a uma variedade bastante ampla e heterogênea de atitudes que alguém poderia ter em relação a proposições, isto é, uma variedade de atitudes doxásticas. Desta forma de ver as coisas, talvez os agentes nos casos acima mencionados tenham crenças em relação às proposições relevantes; mas a questão é que essas crenças só são inteligíveis no contexto da tomada de certas atitudes por uma pessoa que não são crenças, mas que, no entanto, têm uma relevância

epistêmica. Por exemplo, talvez o Zoólogo acredite que o seu local atual é um ponto de observação promissor para observar lobos, mas apenas em virtude de ter adivinhado, através da ponderação de considerações epistêmicas e práticas.

Seja como for, o que é notável nestes casos é que as atitudes envolvidas não são exatamente a mesma coisa que crenças plenas. Têm uma etiologia diferente e normatividades diferentes, apesar de terem algo em comum com crenças plenas. Os agentes, nesses casos, decidem considerar provisoriamente algo como sendo o caso, a fim de cumprir algum propósito prático, e neste caso exercem alguma forma de controle doxástico. Mas, ao contrário do que acontece quando estão em jogo crenças adequadas e plenas, eles não assumem o compromisso adequado de que a proposição seja verdadeira, de modo que, se forçados a oferecer razões (razões epistêmicas) para justificar essas atitudes, suas possibilidades de fazê-lo seriam limitadas. Não obstante, ainda lhes seria possível oferecer algumas razões, porque há pelo menos alguns fatos que contam a favor do endosso das proposições em questão.

O ponto comum subjacente a ambas as formas de ver os casos (o de Rorty e o de Engel) é que existe uma variedade de formas de endosso, ou de pró-atitudes epistêmicas, com diferentes etiologias, normatividades e funções, desempenhando diferentes papéis dentro de nossas vidas intelectuais. Este é o cerne do pluralismo doxástico, a doutrina de que a cognição humana compreende e depende tanto de crenças plenas como de outros tipos de atitudes semelhantes a crenças em relação a proposições.

Algumas das atitudes que podemos ter em relação às proposições podem ser consideradas “primas das crenças” (Engel, 2018), no sentido de que apresentam alguma semelhança com as

crenças, ou são baseadas em crenças, embora distintas, em algum aspecto. Podem originar-se de diferentes fontes epistêmicas e ter diferentes relações com o conhecimento (Hughes e Sims, 1997; Langdon, 2013). Podem ser sustentadas com diferentes níveis de convicção, desde muito elevados, como no caso de coisas tidas como evidentes, como as leis físicas básicas; a relativamente incerto, como no caso de tópicos desconhecidos (Peters et al., 2004). Eles podem ser mais ou menos constantes, sofrer mais ou menos influência dos estados afetivos e das considerações epistêmicas e ser mais ou menos duradouros (Young et al., 2003; Bisiach et al., 1991; Connors e Coltheart, 2011).

Aqui estão algumas dessas atitudes que já foram objeto de debate entre filósofos e psicólogos. Existem crenças tácitas (Lycan, 1985), que são crenças cujo conteúdo é uma proposição sobre a qual o agente nunca realmente pensou, mas está disposto a acreditar quando lhe é dito. Existem estados subdoxásticos (Stich 1978), que são “informações, e talvez representações, processadas nos nossos sistemas perceptivos ou de memória quando realizamos várias tarefas cognitivas [...] mas nas quais não se acredita adequadamente” (Engel, 2018, p. 299). Existem crenças patológicas, como o delírio de Cotard, em que uma pessoa “acredita” que está morta (Davies e Stone 1992; Bayne e Pacherie 2005). Existem sentimentos de conhecimento, que incluem sentimentos de familiaridade, ou *déjà-vus* (Koriat 2005). Existem os chamados *aliefs* (Gendler 2008), que incluem vários sentimentos e representações induzidas pela emoção que influenciam as nossas inferências.

Além dessas, existem também atitudes como esperar, perceber, ter intenções, arrepende-se (Engel 2018), que são atitudes propositivas; bem como indagar, investigar, questionar, ter

curiosidade e suspender o julgamento, ou agnosticismo, que são atitudes interrogativas (Friedman 2018). Assemelham-se a atitudes proposicionais, exceto pelo fato de serem estados e processos cujos conteúdos são perguntas, e não cláusulas (*that-clauses*). Eles são importantes porque desempenham um papel regulador no raciocínio.

Agora, que razões temos para pensar que o pluralismo doxástico é verdadeiro? O principal argumento a favor desta doutrina decorre do apelo à experiência, às intuições do senso comum e às nossas formas comuns de descrever as coisas. Por exemplo, a distinção entre aceitação e crença plena deriva grande parte da sua força da observação de que basicamente apenas nos referimos a uma situação utilizando a primeira quando a situação envolve uma decisão de não levar mais adiante a investigação. Há casos em que se aceita uma proposição sem acreditar nela, bem como casos em que se acredita numa proposição sem aceitá-la. Van Fraassen (1980) argumentou que a aceitação é comum na ciência: o cientista muitas vezes não pensa que alguma teoria particular da qual o seu trabalho depende seja a verdade literal. Portanto, a rigor, ela não acredita. Mas ela aceita-a como a melhor explicação atualmente disponível e, portanto, como uma base adequada para investigação.

Outros casos podem envolver crença sem aceitação. Por exemplo, se alguém estiver prestes a usar uma escada para subir a uma altura, poderá verificar a estabilidade da escada de várias maneiras. A certa altura, acreditamos que a escada está estável e começamos a subir. Pode-se acreditar genuinamente, mesmo antes de verificar, que a escada é estável, mas porque coisas muito importantes dependem, aqui, de estarmos certos (nomeadamente, nosso próprio risco de cair), e porque a cautela é uma boa política geral, não se aceita, no entanto,

que a escada seja estável até que a tenhamos verificado com mais cuidado (Bratman, 1999).

Outro argumento em apoio ao pluralismo doxástico é que o apelo a atitudes doxásticas que permitem graus (tais como graus de crença, ou graus de confiança, etc.) provou ser útil na teoria da decisão, na teoria dos jogos e na economia; e que essas disciplinas refletem a realidade porque produzem previsões confiáveis. Se for esse o caso, então pelo menos algumas das nossas atitudes doxásticas precisam envolver gradação, o que o conceito de crença plena não envolve; portanto, pelo menos algumas de nossas atitudes doxásticas têm que ser diferentes das crenças plenas de uma forma significativa³⁴.

Se a ideia básica do pluralismo doxástico for falsa ou infundada, então qualquer explicação da impossibilidade da akrasia epistêmica que se baseie nos argumentos de Williams ou de Owens terá falhado, porque ambos os argumentos implicam alguma distinção entre crença e outras atitudes doxásticas e, portanto, ambos implicam alguma forma de pluralismo doxástico. Se, por outro lado, o pluralismo doxástico for verdadeiro, então virtualmente qualquer uma dessas outras atitudes doxásticas poderia, em princípio, figurar num episódio de akrasia epistêmica, desde que figure nos nossos raciocínios teóricos. E isto, por sua vez, significa que apelar aos argumentos de Williams ou de Owens apenas permitirá provar que a akrasia de crença plena é impossível, mas não as muitas outras formas de akrasia epistêmica que podem, em princípio, existir.

Para que outras atitudes doxásticas figurassem num episódio de akrasia epistêmica, estas outras atitudes doxásticas teriam de ser

³⁴ Os tratamentos filosóficos padrão deste tópico incluem Jeffrey (1983) e Skyrms (2000).

semelhantes a crenças plenas até certo ponto, nomeadamente, na medida em que envolvem tomar certos fatos como sendo o caso e raciocinar a partir deles. Mas também teriam de ser diferentes das crenças plenas de formas significativas, nomeadamente, na medida em que teriam de ser algo sobre o qual tivéssemos pelo menos algum controle direto. Podem pelo menos algumas dessas outras atitudes ser semelhantes e diferentes de crenças plenas, nestes respectivos sentidos?

Poderíamos objetar que, mesmo que tenhamos algum tipo de controle doxástico direto sobre algumas das atitudes doxásticas mencionadas, não o temos sobre todas elas. Muitas das atitudes semelhantes a crenças mencionadas anteriormente são de tal natureza que simplesmente não é possível não serem empreendidas, sempre que forem empreendidas. Não podemos controlar estados subdoxásticos, nem crenças patológicas, nem sentimentos de conhecimento, por exemplo. Assim, se uma dessas atitudes estiver envolvida num alegado episódio de akrasia epistêmica, o episódio não será de akrasia, afinal, porque C₂ não terá sido satisfeito.

Embora seja verdade que nos falta controle sobre muitas dessas atitudes semelhantes a crenças, atitudes como a aceitação e o agir-como-se, que oferecem explicações alternativas para o que se passa nos casos de Helen, Ginet e Zoólogo, parecem ser de tal natureza que é possível que não sejam realizadas. Até o cirurgião aparecer, Helen poderia ter mantido suspenso seu julgamento sobre se a cirurgia de Jonas estava indo bem ou não. Isto é, ela poderia ter respondido à conversa da cartomante com dúvida, ou ceticismo, em vez de formar o estado semelhante à crença correspondente. Na verdade, é isso que fazemos muitas vezes, e uma pessoa na posição de Helen

provavelmente concorda que seria a forma mais sensata de responder, já que ela é cética em relação às habilidades de clarividência.

Da mesma forma, o personagem do exemplo de Ginet poderia muito bem ter decidido voltar e verificar a porta da frente, apesar do inconveniente (o que o impede?). Quando agimos de uma forma semelhante à personagem do exemplo de Ginet, normalmente sabemos que, de um ponto de vista especificamente epistêmico, a nossa conduta é sub-ótima. Embora possamos acreditar que é a melhor coisa a fazer do ponto de vista prático, sabemos que, se nos perguntarem especificamente sobre questões de conhecimento, ou se os riscos forem realmente elevados, deveríamos voltar atrás e verificar (em vez de assumir que a porta da frente estava trancada, o que não sabemos). E assim por diante.

O fato de não sabermos, acerca de cada uma dessas atitudes “primas da crença”, se temos ou não controle doxástico direto sobre elas, significa apenas que nem todos serão adequados para figurar em um episódio de akrasia. Aqueles sobre os quais não temos controle não o serão. Mas desde que tenhamos controle direto sobre pelo menos algumas delas, então essas atitudes, quaisquer que sejam, podem ser assumidas num momento em que entram em conflito com o melhor julgamento epistêmico do agente. Assim, podem figurar em episódios de akrasia epistêmica; e nos casos em que isto acontece, as condições para formas epistêmicas de akrasia estão sendo plenamente satisfeitas, apesar de essas atitudes não serem de crença adequada e plena.

Pense assim: podem ocorrer episódios de akrasia prática envolvendo atitudes práticas que ficam aquém de ações adequadas, ou ações completas, como disposições para agir, escolhas ou intenções, desde que essas atitudes satisfaçam a Condição de

Controle, isto é, desde que sejam de tal natureza que poderiam muito bem não ter sido realizadas. Por exemplo, digamos que tenho uma forte disposição para comer um pedaço extra de bolo de chocolate e, ao mesmo tempo, acredito que a melhor coisa a fazer é abster-me de fazê-lo. No final, acabo não comendo o pedaço extra. Mas a única razão pela qual acabo não comendo é porque estou com um tornozelo quebrado que me impede de ir até a mesa da cozinha onde está o bolo. Eu não comi o pedaço extra, mas sou culpado de fraqueza de vontade, ou akrasia, tanto quanto seria se tivesse conseguido consumir a ação. Por quê? Porque, se eu pudesse, eu teria comido. Foi feita a escolha de fazer algo que entra em conflito com o meu julgamento, considerando todas as coisas, mesmo que eu pudesse ter escolhido o contrário; e a única razão pela qual minha escolha não foi concretizada em ação foi por causa de circunstâncias externas que se interpuseram em meu caminho. Internamente, eu fui fraco.

Isto nos mostra que a akrasia prática não requer ação propriamente dita, ou a consumação de uma ação plena. Por que, então, as coisas teriam de ser diferentes no que diz respeito às formas epistêmicas dessa conduta? Por que eles teriam que exigir uma crença plena, e apenas uma crença plena? Eles não teriam. E se temos a impressão de que teriam, é apenas porque isso foi estipulado pela caracterização da akrasia epistêmica baseada em ISO.

A conclusão aqui é que os argumentos de Williams e Owens funcionam para mostrar que a condição de controle para a akrasia epistêmica, C₂, não pode ser satisfeita, porque Controle sobre Crenças, CB, é falso. Mas apenas se C₂ for explicitado de forma restrita: de uma forma que estipule que a atitude epistêmica envolvida nos episódios de akrasia é uma crença propriamente dita, plena. Mas não há razão para pensar que deva ser assim. Isto porque a condição de controle

para a akrasia prática, da qual deriva C₂, não é, em si, tão estreita. O uso do conceito relevante de ação não implica que ela precise ser uma ação propriamente dita, completa e consumada. Ou, se for, é apenas por uma questão de estipulação.

Se aceitarmos que a pessoa no exemplo do bolo de chocolate acima não é menos acrática do que seria se tivesse os meios para consumir a ação pretendida, então temos de aceitar que o próprio conceito de akrasia prática é mais amplo, ou pelo menos menos estreito do que a caracterização baseada em ISO fez parecer. Consequentemente, o conceito de akrasia epistêmica também tem de ser mais amplo. Sendo mais amplo, é mais difícil provar que é impossível – seria necessário mais do que isso para provar a sua impossibilidade. Isto porque agora pode assumir muitas formas, envolvendo muitas atitudes doxásticas diferentes; e para provar que é impossível porque C₂ não pode ser cumprido, é preciso provar que C₂ não pode ser cumprido em cada uma das suas muitas formas diferentes. Nenhum argumento foi apresentado até agora que alcance isso.

3.6. Considerações finais

No decorrer deste capítulo, vimos como os argumentos de Williams e Owens conseguem afirmar que a akrasia de crença plena não é uma possibilidade viva, mostrando que a Condição de Controle (C₂) não pode ser satisfeita, porque Controle sobre Crenças (CB) é falso. Eles dão boas razões pelas quais não se pode adquirir uma crença completa que vá contra a evidência de qualquer forma que possa ser justamente chamada de livre, ou deliberada.

Estes argumentos, no entanto, não podem ser generalizados para cobrir todas as formas que a akrasia epistêmica pode assumir. Isto porque não podem ser alargados a toda a gama de atitudes doxásticas que constituem a nossa agência epistêmica. As atitudes epistêmicas em jogo no episódio de akrasia não precisam ser restritas a crenças plenas, como esclarece a discussão realizada no final da última seção. Podem ser outras formas de endosso ou atitudes semelhantes a crenças. Se mesmo a akrasia prática pode envolver condutas e inclinações práticas que ficam aquém de uma ação propriamente dita, plena e consumada, não há razão para pensar que uma variante epistêmica poderia envolver apenas crenças plenas, e não esta gama de outras atitudes doxásticas e condutas intelectuais. Consequentemente, nem todas as formas concebíveis de akrasia epistêmica foram descartadas como conceitualmente impossíveis.

Ter demonstrado que nem todas as formas concebíveis de akrasia epistêmica foram provadas conceitualmente impossíveis foi de crucial importância porque, sem isso, toda discussão sobre akrasia epistêmica ou sobre tópicos relacionados estaria sempre sob a sombra da afirmação cética de que o que está sendo discutido não existe realmente, ou de que se trata de um equívoco. Portanto, provar que nem todas as formas concebíveis de akrasia epistêmica são conceitualmente impossíveis reabilita esse conceito, em certo sentido, e me liberta da objeção facilmente levantada de que a ineficiência epistêmica é impossível *porque* a akrasia epistêmica é impossível (na medida em que as duas noções estão relacionadas – elas estão relacionadas uma vez que ambos pretendem ser respostas à pergunta: “faz sentido falar de variedades epistêmicas de fraqueza da força de vontade?”).

Contudo, não ser conceitualmente impossível é uma coisa, e ser epistemologicamente valioso é outra bem diferente. Só porque não foi provado que a akrasia epistêmica é um conceito contraditório não significa que este conceito seja capaz de figurar na melhor explicação de condutas aparentemente estranhas que parecem ter algum paralelismo com fraqueza da vontade, como as apresentadas no Capítulo 1. Se esses casos fossem agora explicados como envolvendo atitudes doxásticas primas de crenças, em vez de crenças, eles seriam imunes aos argumentos dos céticos levantados neste capítulo e no anterior. Mas será que os compreenderíamos melhor agora? Não parece que isso acrescentaria muito. Na prática estaríamos apenas brincando com as palavras. Assim, embora a akrasia epistêmica não seja impossível, abordar as condutas das pessoas em termos de akrasia epistêmica não nos leva muito longe, em termos de compreensão (i.e., de fazer sentido) dessas condutas.

Isto não quer dizer que todos esses casos sejam realmente absurdos, ou que não exista nada na vida real que lhes seja paralelo, pelo contrário – muitos deles parecem notavelmente corriqueiros. São o tipo de coisa que vimos acontecer, se não a nós mesmos, pelo menos às pessoas ao nosso redor; e se não muitas vezes, pelo menos algumas. No entanto, eles permanecem intrigantes. Há algumas coisas que nos impedem de progredir no nosso objetivo de entendê-las.

Uma dessas coisas é o fato de que, em todos e cada um desses casos, bem como na discussão mantida ao longo dos Capítulos 2 e 3, até certo ponto, somos pressionados a trabalhar a partir do que Mele chama de “ponto de vista da atribuição fria” (1986, p. 221). Grosso modo, trata-se atribuir atitudes proposicionais aos agentes. Os casos são apresentados de uma forma que dá um “zoom” numa determinada parte da performance epistêmica de uma pessoa e a recorta no local

ou momento exato em que uma tensão entre as atitudes proposicionais (como julgamento e crença) é identificável, e então esse recorte ampliado é etiquetado como “akrasia”. Eu acredito que proceder dessa forma (a partir do ponto de vista da atribuição fria) nos faz perder o foco. A fraqueza da força de vontade não é aquele recorte específico, ou ampliado. Ou seja: não se trata de episódios destacáveis.

Isso é mais fácil de entender se você pensar em uma linha do tempo. Voltemos ao exemplo do bolo de chocolate, aquele em que uma pessoa sabe que a melhor coisa a fazer é não comer vários pedaços de bolo seguidos, mas acaba comendo o pedaço extra mesmo assim. O problema com a pessoa neste exemplo não se limita ao momento em que ela pegou, digamos, o quarto pedaço de bolo (assumindo que mais de três pedaços seguidos são “vários”, para todos os efeitos). Aquele pequeno instante em que essa ação, a ação de pegar o quarto pedaço, é realizada faz parte do problema, mas o problema dessa pessoa, o que há de errado com ela, por assim dizer, não se esgota naquele momento.

Portanto, o verdadeiro problema não é simplesmente a combinação dessa ação com o seu melhor julgamento (contrário), coexistindo num dado instante. Essa pessoa já estava sendo acrática antes daquele momento, embora seja difícil identificar com precisão desde quando. Pode ter sido desde que lhe veio à mente que ela não deveria pegar o terceiro pedaço, mas poderia muito bem ter sido desde que ela tomou a decisão de ficar longe de todo e qualquer bolo de chocolate. Da mesma forma, o problema não desaparece a partir do momento em que ela termina de mastigar e engolir, pois a disposição silenciosa para a iteração está sempre presente. É um problema dentro da pessoa. Mas caracterizar a akrasia (e a akrasia epistêmica) episodicamente passa ao largo deste ponto.

Em outras palavras: há um aspecto diacrônico na akrasia que os exemplos típicos (os do Capítulo 1), bem como a discussão realizada pelos estudiosos (Capítulos 2 e 3), ignoram completamente, porque estão todos muito focados no aspecto sincrônico, ou seja, a coexistência de atitudes proposicionais conflitantes. Isto priva o conceito de akrasia epistêmica da maior parte do valor epistemológico que de outra forma poderia ter. Acredito que o conceito de akrasia tem potencial valor epistemológico, porque alguma parte da essência do problema da akrasia parece ter ecos em todas as esferas das nossas vidas, incluindo as nossas vidas epistêmicas. Mas penso também que o seu valor tem muito mais a ver com a dimensão diacrônica do fenômeno do que com o seu aspecto sincrônico.

A segunda coisa que nos impede de progredir no nosso objetivo de dar sentido é o fato de que, nos alegados casos de akrasia epistêmica discutidos até então, bem como na maior parte da discussão sobre a (im)possibilidade de akrasia epistêmica, o conflito entre julgamento e conduta tem sido tratado como sendo o problema, o “algo errado”, como se isso fosse uma coisa ruim em si. Ou seja, o simples fato de existir um conflito entre o julgamento de alguém e a sua conduta tem precedência sobre as consequências epistemológicas e éticas da existência de tal conflito. Mas suponho que esta não seja a questão principal da akrasia, a questão interessante na qual deveríamos nos concentrar.

O aspecto interessante da própria noção de akrasia, aquele que tem potencial para ter valor epistemológico, é o fato de esta conduta atrapalhar nossas vidas epistêmicas, bloqueando algum bem epistêmico importante. Filósofos antigos e medievais, bem como alguns dos estudiosos contemporâneos engajados na discussão da akrasia, como Amélie Rorty (1983), reconheceram este fato: a akrasia

prática é acima de tudo um problema ético, porque atrapalha algo que é importante do ponto de vista ético. Tem sido historicamente considerado como um traço pessoal que impede um ideal moral, como moderação, ou viver uma vida virtuosa, ou levar uma vida sem pecado (Snellen, 2018, pp. 13-14); e é por isso que se tornou um tema de discussão, em primeiro lugar. Da mesma forma, o que faz com que esta noção valha a pena ser discutida em epistemologia é o seu potencial para se colocar como um possível obstáculo a um ideal epistêmico, como o conhecimento, a investigação responsável ou a vida epistêmica virtuosa.

Para que possamos apreciar plenamente as maneiras pelas quais a akrasia é capaz de gerar as consequências que gera em nossas vidas epistêmicas, precisamos entendê-la como abrangendo um fenômeno muito mais amplo do que apenas um ocorrido particular e episódico de uma conduta contra o melhor julgamento de alguém (mesmo porque é improvável que um único episódio de ação contra o que julgamos melhor tenha consequências de longo alcance, a menos, é claro, que o que esteja em jogo seja algo realmente grande). E precisamos de ser específicos sobre este fenômeno, o que significa que precisamos de examinar as formas específicas como ele se apresenta, os seus traços mais relevantes, que tipo de consequência gera, e assim por diante.

Em suma, acredito que formas de fraquezas pessoais que se assemelham (superficialmente ou não) ao fenômeno da fraqueza da vontade aparecem nas nossas vidas intelectuais, e fazem-no excepcionalmente, mas não são intrinsecamente valiosas para a discussão epistemológica apenas por virtude de espelhar a definição conceitual de akrasia. Na verdade, a maioria dos casos apresentados na literatura como exemplos paradigmáticos de akrasia epistêmica (os

exemplos apresentados no Capítulo 1) não o são, porque ficamos no escuro tanto sobre o seu aspecto diacrônico como sobre as consequências danosas que provocam. Nem sabemos se têm aspecto diacrônico ou consequências nocivas. No entanto, servem o importante propósito de preparar o caminho para a discussão mais substancial, permitindo-me esclarecer mal-entendidos.

Entrar no que considero ser a discussão mais substancial exigirá que sejam tomadas uma série de medidas. Primeiro, que a akrasia no domínio intelectual seja vista como um vício epistêmico. O fato de as formas intelectuais de akrasia equivalerem a falhas pessoais que geram consequências epistêmicas negativas, por um lado, e o fato de a questão mais premente relativa a esta mesma noção ser precisamente a de que essas consequências atrapalham algum ideal epistêmico, por outro lado, ambos indicam que a discussão precisa ser redirecionada para uma abordagem baseada em virtudes, para que esta seja profícua. Esta ideia não é nova, John Heil (1984, p. 70) já sugeriu que as formas intelectuais de akrasia sejam vistas como vícios epistêmicos, embora ele próprio não tenha ido muito longe neste projeto. O Capítulo 4, então, terá como objetivo esclarecer o que é um vício epistêmico, bem como o que é a disciplina da epistemologia do vício.

Em segundo lugar, uma vez que nem todos os casos de akrasia epistêmica são ricos em valor epistemológico, apenas aqueles que afectam negativamente os nossos ideais epistêmicos, outro movimento que precisa de ser feito é uma mudança de foco. Proponho que abandonemos a ideia de “akrasia epistêmica” amplamente entendida como o conceito espelho da akrasia prática e comecemos a lidar com tipos mais específicos de coisas nas nossas vidas intelectuais que ecoam, ou pelo menos parecem ecoar a akrasia, até certo ponto.

Captamos os casos epistemologicamente mais interessantes escolhendo, entre as muitas formas de fraquezas epistêmicas que têm semelhanças com o fenômeno da fraqueza da vontade, aquelas que geram as piores consequências epistêmicas em virtude de serem o que são, e por abandonando aquelas que não geram consequências nocivas ou que são tais que não sabemos se as geram ou não.

Em outras palavras, estou sugerindo que existe um vício epistêmico que guarda semelhanças com o fenômeno da fraqueza da vontade; e é nas manifestações concretas deste vício que devemos focar a partir de agora. Exemplos deste vício nem sempre se assemelharão aos casos apresentados no Capítulo 1, porque nem sempre partilharão as condições necessárias e suficientes discutidas nos Capítulos 2 e 3. E podem até não ser reconhecíveis como membros da mesma classe geral que esses casos, até porque estes últimos foram explicitados a partir do “ponto de vista da atribuição fria” mencionado, o que não funciona muito bem para fins de descrição de vícios.

Para refletir este recorte, e para evitar mal-entendidos conceituais, proponho usar o nome *ineficiência epistêmica* para me referir a este vício, e abandonar o conceito guarda-chuva de akrasia epistêmica³⁵. Ambos têm as suas raízes na ideia de fraqueza da vontade, mas, ao contrário da akrasia epistêmica, que é um conceito

³⁵ Este movimento, de abandono de um conceito em favor de outro com um alcance mais específico, pode ser pensado em termos de um processo de explicação carnapeano. Carnap pensava que “a linguagem comum e os conceitos tradicionais deveriam ser superados; deveriam ser substituídos por outros melhores e mais científicos” (Leitgeb e Carus, 2022, p. §1.1). Mais ou menos da mesma forma, proponho que a noção de akrasia epistêmica seja superada, isto é, substituída pelas noções correspondentes aos vícios (específicos) que afetam o desempenho intelectual das pessoas, quando esse desempenho envolve a tomada de atitudes contraditórias. A ineficiência epistêmica é um desses vícios.

episódico, com uma gama muito diversificada de alegados exemplos e sem uma preocupação séria com as consequências, a ineficiência epistêmica é um conceito não episódico, menos heterogêneo (quer dizer, possui uma gama mais estreita de exemplos), e com maior ênfase nas consequências prejudiciais geradas. Em outras palavras, a ineficiência epistêmica refere-se a um vício e traz consigo todas as implicações que a própria noção de vício carrega, incluindo a implicação de que o propósito principal que esta noção pretende servir é o propósito de fazer sentido (*Verstehen*).

Chamo isso de ineficiência para ser fiel à intuição de que na maior parte de nossas vidas epistêmicas não fazemos nem deixamos de fazer o que queremos (uma visão que Williams e Owens acertaram). Força de vontade é a capacidade de controlar nossas ações e pensamentos. Na verdade, não exercitamos muito essa habilidade ao lidar com situações epistêmicas, mesmo que a possuamos. Assim, nas nossas vidas epistêmicas, ou em contextos epistêmicos, as noções de vontade e força de vontade não são os conceitos-chave. A eficiência, por outro lado, é a capacidade de produzir um resultado adequado, gastando a menor quantidade possível de recursos. Portanto, este é um conceito mais adequado para ser utilizado em discussões epistemológicas focadas na avaliação do desempenho das pessoas como conhecedores ou como questionadores. Os capítulos 5 e 6 serão então dedicados a uma discussão detalhada do vício da ineficiência epistêmica.

4. Vícios epistêmicos e epistemologia de vícios

Quando examino a mim mesmo, alguns vícios aparecem na superfície, quase consigo tocá-los com as mãos. Outros são menos distintos e mais difíceis de alcançar. E alguns nem sempre estão presentes, mas recorrem em intervalos. Estes eu deveria chamar de mais problemáticos.

Sêneca, *Sobre a Tranquilidade da Alma*, I.

Desde que alguém teve a ideia de examinar o que parecem ser exemplos de fraqueza da força de vontade no comportamento intelectual das pessoas, os estudiosos têm visto o tema a partir de uma infinidade de perspectivas. Alguns consideram-nos casos claros e simples de akrasia moral dentro de contextos epistêmicos (saber que algo é a coisa certa a fazer, mas não o fazer). Outros consideram-nos ficções filosóficas: casos que foram distorcidos para se adequarem a um conceito contraditório. Alguns sustentaram até mesmo que formas epistêmicas de fraqueza são uma coisa boa [!], que às vezes pode ser a melhor conduta a ser empreendida, sob algumas circunstâncias epistemológicas especiais. Outros acham que não pode. Este tópico relativamente novo tem muita controvérsia em torno dele e pouco acordo na área da Epistemologia.

A questão que deve estar subjacente à abordagem de cada estudioso é esta: o que torna a ideia de fraqueza da força de vontade interessante para os epistemólogos? Ou, para ser mais preciso, porque

é que esta ideia coloca um problema que é distintamente epistemológico, em vez de ser apenas um problema ético? Minha resposta curta a esta pergunta é: porque se trata de um vício epistêmico. Agora, o que é isso? Como essa ideia deve ser entendida? É isso que este capítulo vai abordar.

4.1. Observações preliminares

Afirmo que existe um vício epistêmico que afeta as nossas vidas epistêmicas mais ou menos da mesma forma como a fraqueza da força de vontade afeta as nossas vidas éticas: o vício da ineficiência epistêmica. A ineficiência epistêmica não é a mesma coisa que akrasia epistêmica, porque não carrega as mesmas implicações conceituais desta última noção (não tem as mesmas condições necessárias e suficientes, por exemplo). No entanto, é o mais próximo que se pode chegar se pensarmos que a fraqueza da força de vontade pode afetar todas as esferas da vida de uma pessoa, incluindo a sua vida intelectual, mas que a vontade não é a faculdade mais importante a ser exercida nesta última.

A ineficiência epistêmica é o vício de tolerar a inconsistência na investigação por mais tempo do que deveríamos. Na verdade, nós, como agentes epistêmicos, muitas vezes precisamos tolerar proposições conflitantes durante algum tempo. Por exemplo, digamos que estou investigando o autor de um crime. Se uma testemunha ocular me disser que tem certeza de que foi a pessoa A, enquanto outra testemunha ocular tiver certeza de que foi a pessoa B, preciso conviver com o conflito até descobrir qual das duas testemunhas não está me dizendo a verdade. Quando eu tiver isso resolvido, estarei em

condições de exonerar as “evidências” contra o suspeito inocente, resolvendo assim o conflito. No entanto, eu poderia muito bem não chegar a isso, mantendo o conflito mesmo na presença de provas que sejam conjuntamente suficientes para resolver a situação, mesmo segundo meus próprios padrões. Afirmando que isto constituiria um caso comum de ineficiência epistêmica – uma forma distintamente intelectual de ser fraco.

Tolerar inconsistências por mais tempo do que deveríamos é algo que pode, claro, assumir muitas formas. Posso abster-me de exonerar o suspeito A na presença de provas que sejam conjuntamente suficientes para estabelecer que o autor do crime é B. Ou posso exonerar ambos os suspeitos e começar a procurar outras possibilidades, na presença de provas que sejam realmente suficientes para estabelecer o envolvimento de A ou de B. Ou posso exonerar A e manter B sob suspeita na ausência de provas suficientes para ligar B ao crime, mesmo depois de uma busca longa e diligente. A lista continua. Não importa a forma precisa que o conflito assuma – desde que eu o mantenha por mais tempo do que deveria, estou agindo a partir de uma forma distinta de fraqueza. Na medida em que isto me impede de ser um investigador responsável quanto ao assunto em questão, a ineficiência epistêmica é um vício epistêmico. Ao dizer que é um vício, quero dizer que é um defeito cognitivo meu, uma característica pessoal que me torna um investigador pior do que poderia ser de outra forma, ou que me faz ter um desempenho pior do que poderia ter, de outra forma, nesta tarefa cognitiva específica.

Ora, explicar desta maneira as formas intelectuais de fraqueza da força de vontade é avançar numa direção diferente relativamente às principais explicações que a noção tem ganhado por parte dos epistemólogos nas últimas décadas. Argumento, no entanto, que a

maneira filosoficamente mais interessante de abordar a questão é vê-la desta forma, como um vício intelectual nos termos que acabamos de expor. Entendo que a fraqueza intelectual é um problema, e que é um problema para a epistemologia, especificamente, porque é algo que impede uma investigação eficaz e responsável.

Portanto, há três tópicos reunidos aqui, que precisamos de colocar em perspectiva relativamente uns aos outros: ineficiência epistêmica, epistemologia baseada na virtude (da qual a noção de vício intelectual é um componente principal) e epistemologia da investigação. Embora eu deixe o perfil detalhado do vício da ineficiência epistêmica para os capítulos 5 a 6, nas seções seguintes me aprofundarei na ideia de vício como um artigo de interesse epistemológico; na noção de investigação responsável que figura na explicação geral da epistemologia baseada na virtude, a que subscrevo, e nos principais desafios a que tal explicação está sujeita.

4.2. Frameworks baseados em virtudes e epistemologia da investigação

Para esclarecer o sentido preciso em que tolerar inconsistências por mais tempo do que se deveria é um vício intelectual, é importante que eu me localize no contexto do qual provém esta concepção particular de vício. Estamos falando de epistemologia contemporânea baseada em virtudes.

A epistemologia contemporânea baseada na virtude é uma coleção de abordagens da epistemologia que têm em comum duas afirmações básicas: primeiro, que a epistemologia é uma disciplina normativa e, segundo, que o foco principal da avaliação epistêmica são os agentes, e não os estados doxásticos de agentes. Uma abordagem teórica baseada em virtude para a epistemologia foi apresentada pela primeira vez por Ernest Sosa (1980). Desde então, a epistemologia baseada na virtude ramificou-se em diferentes direções, dependendo principalmente de os autores verem as virtudes como habilidades (confiabilismo da virtude) ou como traços de caráter (responsabilismo da virtude)³⁶. Não coloco nenhuma objeção a tratar algumas de nossas habilidades e faculdades, como boa memória e visão acurada, como virtudes, como fazem os confiabilistas da virtude. Acredito, contudo, que nem todas as virtudes e vícios de relevância epistemológica são deste tipo. Alguns são (ou pelo menos são mais bem explicados em termos de) traços de caráter de um agente. A mente aberta, a curiosidade, o dogmatismo e a credulidade são exemplos desta variedade – os dos primeiros são virtudes, e os dois últimos são vícios, mas não se trata aqui da presença de uma habilidade, ou de sua ausência, e sim de traços de caráter. A ineficiência epistêmica, que é o que mais me interessa, creio ser um desses traços de caráter. Portanto, minha abordagem da virtude é mais do tipo baseada no caráter, ou responsabilista. (Não nego que haja outras variedades de vícios, apenas estou me concentrando naqueles que são baseados no caráter, bem como nas questões que levantam para a epistemologia.)

Dentro de teorias responsabilistas, fala-se de virtude intelectual e outras noções aretaicas (como vício intelectual, excelência e

³⁶ Esta nomenclatura é originalmente de Lorraine Code (1984).

caráter)³⁷ como sendo algo que pode servir a diferentes propósitos e ser feito de diversas maneiras. Na terminologia taxonômica de Jason Baehr (2012, p. 12), as abordagens epistemológicas baseadas na virtude dividem-se em duas grandes categorias, dependendo de como se relacionam com a epistemologia tradicional (conservadora e autônoma), e podem ser de dois tipos básicos quanto ao alcance do poder explicativo atribuído às noções aretáicas (forte e fraca).

As abordagens *conservadoras* apelam ao conceito de virtude intelectual como forma de abordar problemas epistemológicos tradicionais³⁸. Segundo eles, virtude e outras noções aretáicas fornecem ferramentas para resolver problemas tradicionais, o que significa que esta família de abordagens se concentra nas principais preocupações da epistemologia tradicional, por assim dizer³⁹. As abordagens *autônomas*, por sua vez, concentram-se em questões de virtude intelectual de maneiras que são predominantemente independentes dos problemas mais antigos da epistemologia, mas que

³⁷ Como observa Kraemer (2015), os epistemólogos da virtude têm, em geral, estado mais interessados nas virtudes intelectuais do que nos vícios intelectuais. É útil falar, de forma mais ampla, de noções aretáicas em vez de apenas virtude ou vício, porque a epistemologia da virtude e a epistemologia do vício dentro do ramo responsabilista partilham esta visão comum segundo a qual as virtudes têm as suas contrapartes opostas, os vícios. Geralmente a virtude é vista como um meio entre dois extremos, onde esses dois extremos são os vícios. Então o que temos, na verdade, é uma estrutura aretáica, com um vocabulário aretáico, onde virtude e vício se correlacionam.

³⁸ Com isso quero dizer problemas como o ceticismo, a natureza da percepção, o problema da indução, o problema de Gettier, a disputa entre internalistas e externalistas sobre a justificação epistêmica, entre outros. Para mais informações, consulte Sosa (2003, Capítulo 9).

³⁹ Para exemplos de abordagens conservadoras na epistemologia da virtude, ver Zagzebski (1996), Fairweather (2001), Axtell (2007, 2008, 2010), Napier (2009) e Baehr (2012).

ainda são amplamente de natureza epistemológica⁴⁰. Ora, tanto as abordagens conservadoras como as autônomas podem ser fracas ou fortes, dependendo se se acredita que um framework baseado em virtudes deverá complementar ou substituir o framework epistemológico clássico. Assim, as abordagens *conservadoras fracas* e as abordagens *autônomas fracas* propõem que as noções aretaicas complementem (mas não substituam) as noções epistemológicas clássicas na abordagem dos problemas que cada uma delas pretende resolver. Abordagens *conservadoras fortes* e *autônomas fortes*, por sua vez, consideram que as noções aretaicas devem substituir inteiramente as noções epistemológicas clássicas.

Acredito que o problema colocado pela ineficiência epistêmica e outros vícios de caráter intelectual, tal como os entendo, é em grande parte independente e corre paralelo a praticamente todas as questões centrais da epistemologia tradicional. É por isso que, ao abordar este problema, a minha adesão a uma estrutura baseada na virtude é do tipo autônomo. Além disso, não acredito que muito se ganharia repelindo as muitas tentativas que foram feitas para resolver este problema através de uma estrutura epistemológica clássica devido às deficiências desta estrutura, mas também não creio que se ganharia muito insistindo nelas. Acredito que a maneira mais interessante de ver o problema, a que é filosoficamente mais convincente, é vê-lo como um problema de agentes e suas condutas, e não de estados doxásticos (momentâneos ou episódicos). Portanto, não proponho uma substituição, mas sim uma mudança de foco. Como tal, estou

⁴⁰ Para exemplos de abordagens autônomas à epistemologia da virtude, ver Kvanvig (1992), Code (1987), Hookway (2000, 2003) e Roberts e Wood (2007).

num empreendimento epistemológico baseado em virtudes que é do tipo *fraco e autônomo*.

Agora, a questão que anseia por ser respondida é: por que é que os vícios de caráter intelectual, como a ineficiência epistêmica e outros, representam um problema que é distintamente epistemológico (em vez de ético, ou um problema para a psicologia)? A epistemologia analítica contemporânea está globalmente interessada em analisar conceitos epistêmicos chave, como conhecimento e justificação, com o objetivo de responder a questões como “como o conhecimento é diferente da crença verdadeira?” e “o que é crença justificada?”. Diante disso, pode não parecer evidente por que os epistemólogos deveriam estar interessados nos traços de caráter intelectual, em geral, e nos vícios, em particular.

Defendo, no entanto, que se deve ampliar a visão da epistemologia. De um ponto de vista mais abrangente, poderíamos falar da epistemologia como estando envolvida na compreensão do sucesso cognitivo (que compreende, correspondentemente, o fracasso cognitivo)⁴¹. Mudar para esta perspectiva mais abrangente é um movimento que vale a pena fazer porque noções como conhecimento e justificação estão incorporadas num quadro mais

⁴¹ Certamente, ampliar os horizontes da epistemologia é algo que se pode fazer tendo em mente diferentes objetivos. A medida que estou sugerindo tem o objetivo claro de descobrir nossas falhas intelectuais e outros defeitos, a fim de determinar o que não fazer e como não ser, enquanto procuramos descobrir as coisas. Outros autores que, como eu, trabalham com esse objetivo são, por exemplo, Alfano (2015), Battaly (2014) e Cassam (2016). Mas este é um objetivo entre outros. Alguns autores fazem esse movimento de ampliação mais com o objetivo de ressignificar a epistemologia como uma disciplina cujo propósito é promover o bem-estar intelectual. Por exemplo, McDowell (1994) e Pritchard (2016) estão mais preocupados em ajudar-nos a superar “ansiedades” devido a pressupostos defeituosos sobre o conhecimento. Esses muitos objetivos não precisam ser inconsistentes.

amplo, e esse é o retrato da busca humana para descobrir coisas. Aqui entra o segundo elemento-chave que estamos reunindo, a noção de investigação. Porque os sucessos e fracassos cognitivos, na maioria das vezes, são uma questão de como nos envolvemos na atividade investigativa.

Há um número (relativamente pequeno, mas expressivo) de epistemólogos contemporâneos que vêem a atividade da investigação como sendo o epicentro das nossas vidas epistêmicas. Isso inclui Hookway (1994), Friedman (2019) e Kelp (2021). A investigação, dizem eles, é “a tentativa de descobrir coisas, de ampliar o nosso conhecimento através da tentativa de responder perguntas, e de refinar o nosso conhecimento considerando questões sobre coisas que atualmente julgamos verdadeiras” (Hookway, 1994, p. 211). A sua abordagem trata predominantemente não da avaliação ou justificação da informação já adquirida por um agente, mas sim do problema de como a informação é adquirida em primeiro lugar. Dentro da concepção de epistemologia por eles subscrita, é uma prioridade epistemológica “compreender, orientar e melhorar a investigação humana, com o objetivo de aumentar a eficácia e a responsabilidade das nossas investigações” (Cassam, 2016, p. 161)⁴².

⁴² Embora a epistemologia da investigação seja uma vertente relativamente pequena e recente, ela também tem variantes fortes e fracas, se lhe aplicarmos uma tabela semelhante à de Baehr. A abordagem de Hintikka à epistemologia da investigação em Hintikka (2007), por exemplo, é da variedade forte: ele defende a opinião de que toda a noção de conhecimento, tão central para a epistemologia tradicional, deveria ser substituída pelo conceito de informação. A abordagem de Hookway em Hookway (2008), por sua vez, é do tipo fraco: ele não propõe uma substituição, mas sim uma mudança de perspectiva. Segundo ele, entendemos melhor conceitos como conhecimento e justificação examinando o papel que desempenham na regulação dos inquéritos.

Da perspectiva da epistemologia da investigação, torna-se muito mais claro por que os epistemólogos deveriam estar interessados em vícios intelectuais, em geral, e em vícios como a ineficiência epistêmica, em particular: compreender a atividade de investigação é, em parte, uma questão de compreender como e por que nossas buscas por conhecimento e compreensão saem pela culatra, quando o tiro sai pela culatra. E isto, por sua vez, é em parte uma questão de compreender a influência das várias falhas a que estamos constantemente sujeitos nas nossas tentativas de descobrir as coisas. Muitos vícios são falhas intelectuais, portanto, são motivo de preocupação epistemológica.

Os vícios de caráter, especificamente, são falhas porque nos comprometem em nossas tentativas de descobrir as coisas. Eles transformam-nos em piores investigadores, atrapalhando o que Hookway chama de “investigação eficaz e responsável” (Hookway, 2003, p. 198). Embora a investigação eficaz seja uma questão de obter os resultados certos, a investigação responsável é algo como uma condução responsável, para usar a analogia de Cassam: “é necessária uma combinação de conhecimento, habilidade e atitude” (Cassam, 2016, p. 166). Um inquiridor eficaz e responsável é aquele que não só se orienta pelas provas, mas também honra “as obrigações que advêm de ser um inquiridor. Estas incluem a obrigação de não ser negligente e de exercer o devido cuidado e atenção na investigação do assunto em questão” (Cassam, 2016, p. 166).

Sob a influência dos vícios de caráter, contudo, somos impedidos de honrar estas obrigações enquanto levamos a cabo os nossos esforços epistêmicos, os quais, por sua vez, têm a sua eficácia diminuída. Por exemplo, o vício da credulidade epistêmica torna um agente propenso a acreditar em proposições improváveis que não são

apoiadas por evidências (Cassam, 2016). A despreocupação epistêmica (*epistemic insouciance*) faz com que o agente não se preocupe se algo é verdadeiro ou falso, levando-o a não investigar assuntos que precisam ser investigados, ou a investigar de forma imprudente (Cassam, 2018). A injustiça epistêmica prejudica as credenciais epistêmicas de outra pessoa, ou a sua credibilidade como investigadora, tornando mais difícil a partilha do conhecimento (Battaly, 2017). E assim por diante.

A ineficiência epistêmica, especificamente, prejudica a investigação eficaz e responsável, ao fazer com que o agente se apegue a proposições conflitantes nos momentos em que deveria buscar os meios para resolver o conflito, caso ainda não os tenha. O agente sob este vício sabe que os impasses representam uma ameaça à eficiência das investigações, mas, quando confrontado com um impasse, não consegue, no entanto, procurar os meios para o resolver. Tal como outros do gênero, este vício coloca um problema que é essencialmente epistemológico: ao impedir uma investigação virtuosa, prejudica a aquisição de conhecimento, bem como a retenção e utilização do conhecimento, comprometendo assim o sucesso cognitivo.

Em suma, “quando as coisas correm mal, quando as nossas investigações correm mal, queremos, como epistemólogos investigativos, compreender porque nos desviamos” (Cassam, 2016, p. 174). O que significa que parte do que queremos compreender, como epistemólogos investigativos, são as falhas que possuímos. Essa é, em última análise, a razão pela qual a epistemologia dos vícios é “um componente da epistemologia da investigação” (Cassam, 2016, p. 161), e é também a razão pela qual os epistemólogos deveriam estar interessados em estudar os vícios: seus tipos, sua natureza, a forma como operam, e assim por diante.

Na próxima sessão discutirei com mais detalhes a própria ideia de um vício de caráter intelectual.

4.3. Vícios de caráter intelectual

Quais são os traços de caráter intelectual aretaicos (i.e., baseados na virtude)? E como entender especificamente a noção de vício de caráter intelectual? Afirmo que os vícios de caráter intelectual são traços do recorte de uma pessoa que desempenham um papel significativo na explicação de por que as pessoas se comportam (mal) intelectualmente daquela maneira. Aprofundarei isso por meio de um exemplo concreto.

HURRICANE CARTER. Em 17 de junho de 1966, quando dois homens e uma mulher foram mortos a tiros no Lafayette Bar and Grill em Paterson, Nova Jersey, Carter era um boxeador profissional de peso médio de 29 anos [...]. Embora Carter e seu amigo John Artis não tenham sido identificados pelas vítimas sobreviventes, e embora ambos tenham passado nos testes do detector de mentiras, eles acabaram sendo acusados, julgados e condenados pelo crime por um júri totalmente branco e condenados à prisão perpétua. (Roberts, 2000, pp. 1167-1168)

O caso da promotoria contra o Hurricane Carter baseou-se na alegação de que o boxeador cometeu os assassinatos para vingar o ataque a um barista negro por um homem branco, ocorrido naquela mesma noite, no mesmo bairro. Em apoio a esta afirmação, apresentaram o depoimento contraditório de dois ladrões locais que

alegaram ter visto os atiradores deixarem a cena do crime; e um cartucho de espingarda não gasto junto com uma bala calibre .32, que teriam sido encontrados pela polícia dentro do carro de Carter. Mais tarde descobriu-se que nem a cápsula nem a bala eram do mesmo tipo utilizado no crime e que ambos os ladrões que testemunharam tinham efetivamente feito acordos com o promotor público e depois retrataram-se.

O caso ganhou enorme publicidade, assim como o fato de que o resto das evidências do estado eram incrivelmente fracas: nenhuma arma foi encontrada, nenhuma mancha de sangue nas roupas de Carter, nenhuma impressão digital, nenhum teste de parafina nas mãos do réu (para vestígios de pólvora) foram realizados. Além disso, a única vítima sobrevivente que realmente viu os atiradores positivamente identificou Carter como não sendo um dos atiradores. Na verdade, foi divulgado ao júri, bem como à imprensa, que esta testemunha tinha afirmado, em mais de uma ocasião, que os dois atiradores eram homens altos, de pele clara e com traços do Oriente Médio. Nem Carter nem seu amigo se enquadram nessa descrição. Carter, em particular, era baixo e negro, com pele muito escura.

No final, porém, o júri não foi persuadido por nenhuma das provas (ou pela falta delas). Aparentemente, eles apenas seguiram a narrativa da promotoria. Somente em 1985 a condenação injusta de Carter foi anulada por um tribunal federal, após recurso em várias instâncias. No entanto, algumas pessoas dentro e fora do sistema de justiça criminal acreditavam, e algumas acreditam até hoje, que ele era de fato culpado.

Agora a pergunta que devemos fazer é: por que alguém acreditaria genuinamente em algo assim, se as evidências que ligam o Hurricane Carter ao crime eram tão fracas? De certa forma, perguntar

por que alguém acredita em *p* é perguntar quais são as razões dela para acreditar em *p*. As pessoas que acreditam que Carter era culpado poderiam dizer que a principal razão foi o fato de Carter estar perto da cena do crime em um carro que coincide com a suposta cor do carro utilizado pelos atiradores para fuga. Afinal, seu carro foi parado pela polícia na mesma rua do Lafayette Bar dez minutos depois do horário do crime. “Ele estar lá é simplesmente muito suspeito. Por que ele estaria lá, se não tivesse nada a ver com o crime...?” Eles também podem apontar o dedo para a personalidade colérica de Carter, seus antecedentes criminais ou até mesmo suas opiniões políticas. “Ele era um admirador de Malcolm X que pregava o uso da violência. Ele era o tipo de cara que atiraria em pessoas brancas em um bar”, podem argumentar.

Esta explicação, no entanto, só nos leva a meio caminho. Parte do problema é que essas razões são ruins. Todos os fatos acima mencionados podem muito bem ser verídicos, mas nenhum deles liga realmente o Hurricane Carter a *esse* incidente específico. O caso construído pela acusação pode ser refutado de forma conclusiva e as provas de defesa são esmagadoras. Portanto, o problema com a teoria destas pessoas sobre o que aconteceu em 1966 é que ela é infundada e falsa e, neste sentido, não nos fornece uma explicação completa da razão pela qual acreditam que Carter é culpado. Se quisermos compreender isto, então apenas saber o que essas pessoas chamam de “razões” não é suficiente.

As outras peças que parecem faltar numa explicação mais inclusiva da sua conduta intelectual são características da estrutura

(por exemplo, racismo e corrupção policial)⁴³, fatores sub-pessoais (por exemplo, vieses de confirmação⁴⁴) e traços pessoais (por exemplo, visão limitada: algumas pessoas têm tendência a agarrar-se à primeira hipótese prevista e a subestimar alternativas, mesmo na presença de contra-evidências).

Como salienta Cassam (2019, §2), é extremamente difícil decidir se um determinado resultado é melhor explicado em termos pessoais, sub-pessoais ou estruturais, ou qual destes fatores desempenha o papel mais proeminente em cada caso particular. O que não é tão difícil de ver é que todos os três tipos de fatores dizem algo que nos ajuda a entender por que algumas pessoas acreditam erroneamente que o Hurricane Carter é culpado do tiroteio no Bar Lafayette. Pois, sem dúvida, embora as pessoas estejam sob a mesma superestrutura e embora os fatores sub-pessoais nos afetem a todos, são apenas algumas pessoas, não todas, que são péssimos investigadores, bem como investigadores excelentes. E é isto que cria uma abertura para que surja a noção de vícios e virtudes intelectuais (traços pessoais por excelência): as pessoas que estão convencidas da culpa do Hurricane Carter não são os agentes intelectuais mais exemplares. Eles não se destacam na arte da investigação e não agem com responsabilidade nem na avaliação das evidências nem na sua vinculação às conclusões.

⁴³ Entende-se que os Estados Unidos em meados da década de 1960 são uma sociedade marcada pela prevalência de disputas raciais, que os júris exclusivamente brancos têm duas vezes mais probabilidade de condenar negros inocentes, etc. Keleher (2004).

⁴⁴ Erros no processamento de informações e na tomada de decisões são um fato científico bem estabelecido, os chamados vieses cognitivos. O viés de confirmação, especificamente, é a propensão de dar tratamento especial às evidências que confirmam as crenças preexistentes de alguém. Esses preconceitos são previsíveis, universais, em sua maioria inconscientes e não específicos de cada pessoa, o que significa que todos nós os temos. Para mais informações sobre vieses cognitivos, consulte Nickerson (1998).

Investigadores responsáveis têm a capacidade de reconhecer se algo é uma resposta a uma determinada pergunta ou a uma pergunta ligeiramente diferente (Hookway, 2008). Então eles sabem que estar perto da cena do crime e ter puxado o gatilho são duas coisas diferentes. Eles também têm uma boa noção de quando correm o risco de tirar conclusões precipitadas. Eles entendem a importância das evidências físicas, bem como as implicações de ter pesquisado extensivamente esse tipo de evidência e não ter encontrado nenhuma. Eles sabem que quando alguém recebe promessa de dinheiro para testemunhar, esse testemunho pode não ser tão confiável como seria se a pessoa não tivesse recebido nenhum benefício em troca. E assim por diante.

As pessoas que estão convencidas da culpa do Hurricane Carter, no entanto, parecem não compreender nada disso, ou resistir a compreender. Para formar a sua opinião, baseiam-se numa narrativa desleixada e, muitas vezes, em fofocas, em comentários feitos por conhecidos preconceituosos e até mesmo em teorias da conspiração. Eles falham na leitura das evidências (ou na sua falta). Eles tiram conclusões precipitadas. Todos estes fatos dizem-nos algo sobre estas pessoas, sobre o tipo de pessoas que são, e isto, por sua vez, ajuda-nos a compreender porque é que acreditam nas coisas que acreditam. Em suma, estes fatos falam-nos de alguns traços intelectuais destas pessoas, que são traços nocivos e, portanto, vícios. (Na verdade, não são apenas as pessoas que acreditam na culpa de Carter que possuem características como essas. Muitos daqueles que protestaram nas ruas proclamando sua inocência também o fazem: eles fecharam suas mentes sobre o fato de Carter ter sido falsamente acusado e falsamente julgado desde o início sem nunca querer saber em detalhes o que a acusação tinha para mostrar, e seu comportamento constitui

um belo caso para ilustrar essa discussão porque trata-se nada menos do que de um festival de vícios intelectuais, de ambos os lados.)

Então, se perguntarmos novamente “por que é que alguém acredita genuinamente que p quando o que há para ser dito em defesa de p é tão fraco...?”, além da explicação que aponta para as razões que essas pessoas afirmam ter, e além de explicações estruturais e sub-pessoais, poderíamos também imaginar uma explicação que apelasse às suas características pessoais. Esta explicação baseada no caráter intelectual pode ser, por exemplo, que as pessoas acreditam na culpa do Hurricane Carter porque são ingênuas, num certo sentido (elas atribuem demasiada credibilidade à narrativa da acusação quando tal grau de credibilidade não é merecido). Também porque têm a mente fechada (têm visão em túnel). Também porque são epistemicamente desleixadas (têm pouca consideração pela verdade, ou pela ideia de que é necessário tomar as medidas adequadas para procurar a verdade). Ou porque são preconceituosos (tendem a desconsiderar pessoas percebidas como diferentes, assim como suas narrativas). E também, talvez, porque não têm força de vontade suficiente para fazer a coisa certa (toleram uma teoria que contém informações contraditórias as quais, na realidade, deveriam tentar resolver).

Resumindo, de acordo com a concepção aqui defendida, os traços de caráter baseados na virtude intelectual são traços pessoais de agentes que são invocados para explicar parcialmente a maneira como as pessoas pensam e raciocinam, e como elas se comportam em relação aos assuntos que estão tentando, ou deveriam estar tentando, descobrir. “São hábitos ou estilos de pensamento ou investigação [...]. São formas distintas de procurar e avaliar evidências e de avaliar a plausibilidade de hipóteses explicativas” (Cassam, 2016, p. 164).

Explicações racionalizantes, explicações estruturais e sub-pessoais e explicações que apelam a traços de caráter intelectual são todas limitadas (normalmente, nenhuma delas pode explicar *todos* os aspectos de uma história por si só); e elas não precisam ser inconsistentes. Podem juntar-se umas às outras, aprofundando e alargando assim a nossa compreensão da razão pela qual as pessoas agem da maneira que agem, da razão pela qual acreditam em certas coisas, bem como da razão e em que sentido as suas crenças são injustificadas. Além disso, como observa Cassam (2016, p. 163), elas estão relacionadas. As razões que uma pessoa dá para acreditar que p só lhe parecem razões porque ela é crédula, cínica, preconceituosa, etc., o que, por sua vez, só acontece porque a pessoa está dentro dos limites de uma determinada estrutura. Se as pessoas de quem estamos a falar não fossem preconceituosas, por exemplo, não considerariam a admiração de Carter por Malcolm X como uma razão para acreditar que ele é culpado.

Agora, o relato que apresentei enfrenta principalmente quatro tipos de desafios. Dois deles são internos à epistemologia baseada na virtude, enquanto os outros dois são externos. Nas próximas duas seções apresentarei e discutirei essas quatro objeções, bem como minhas perspectivas para lidar com elas.

4.4. Desafios conceituais

A concepção que venho defendendo é, em termos gerais, uma expressão da visão comumente referida como *consequencialismo* dentro da epistemologia baseada na virtude. Grosso modo, o consequencialismo da virtude é a visão de que o que transforma as

virtudes e os vícios no que são, essencialmente, é a forma como essas características impactam a aquisição de conhecimento, ou o sucesso cognitivo, amplamente entendido. Esta visão deve ser contrastada com o motivacionalismo das virtudes, segundo o qual o que torna as virtudes virtuosas e os vícios viciosos não é uma questão das suas consequências, mas sim uma questão das motivações e disposições internas dos agentes. Na medida em que a minha opinião se baseia na ideia de que os vícios intelectuais são viciosos devido ao impacto negativo que provocam na investigação eficaz e responsável (que é uma tentativa de obter conhecimento), trata-se de uma forma de consequencialismo. Não obstante, difere do consequencialismo padrão em alguns aspectos importantes. Como tal, poderá enfrentar desafios dos consequencialistas padrão. Mas também pode receber críticas de abordagens motivacionais, na medida em que os motivacionalistas discordam veementemente de mim sobre o que torna os vícios intelectuais viciosos. Estas são as duas principais fontes internas de crítica à minha teoria, que abordarei primeiro.

As fontes externas de crítica, por sua vez, provêm ambas do ceticismo de base científica sobre a ideia de caráter (situacionismo e anti-globalismo). Os cétricos em relação ao caráter afirmam, grosso modo, que a própria ideia de caráter e traço de caráter é um equívoco, que considero um ataque mais sério a teorias como a minha. Portanto, a última e maior seção é dedicada a lidar com eles.

a. Motivacionalismo

Os epistemólogos da virtude acabam por discordar entre si sobre o que, exatamente, torna um vício vicioso. Enquanto autores como Swank (2000), Cassam (2016), Crerar (2017) e eu afirmamos que o que torna um vício intelectual vicioso é principalmente uma questão de

suas consequências, outros, como Zagzebski (1996), Baehr (2010) e Tanesini (2018) pensam que se trata principalmente de uma questão da psicologia do agente. Essas visões são conhecidas dentro da epistemologia de vícios como consequencialismo e motivacionalismo, respectivamente.

A disputa entre consequencialistas e motivacionalistas é mais ampla do que o seu desacordo sobre o vício intelectual – origina-se originalmente da forma como veem a virtude, em geral. Os consequencialistas veem a virtude como sendo, em última análise, uma questão de alcançar bons efeitos ou produzir bons resultados. Consequentemente, as qualidades são tão valiosas quanto um bom meio para entregar resultados relevantes. A taxa de sucesso não precisa ser absoluta, mas deve ser confiável. Assim, do ponto de vista de um consequencialista da virtude, os resultados são necessários para a virtude, mas são suficientes: qualquer qualidade que produza bons resultados de forma confiável conta como uma virtude, seja uma capacidade inata, uma habilidade adquirida ou um traço de caráter. É claro que bons motivos podem acompanhar qualquer qualidade, mas não são necessários para que essa qualidade seja uma virtude.

Segue-se desta visão, para usar os exemplos de Battaly, que um agiota que consegue consistentemente ajudar pessoas através de doações substanciais a instituições de caridade tem a virtude da benevolência, mesmo que seja motivado apenas pela preocupação egoísta de lavar dinheiro, ou de pagar menos impostos no futuro. Da mesma forma, um aluno que chega de forma fiável a crenças verdadeiras através do exercício de competências lógicas tem virtudes epistêmicas, mesmo que a sua única motivação seja obter boas notas (Battaly, 2014, pp. 52-53).

Os motivacionistas, por outro lado, afirmam que simplesmente obter bons resultados não torna uma pessoa excelente. Também importa por que alguém alcança ou tenta alcançar esses resultados. Em suma, ter os motivos adequados é importante. Uma taxa de sucesso fiável na obtenção de bons resultados não é suficiente e pode até não ser necessária. Portanto, o agiota do exemplo acima não possui a virtude da benevolência, nem o aluno que se preocupa apenas em tirar boas notas (mas não com a verdade) possui virtudes epistêmicas. Os motivacionistas discordam entre si sobre se ter os motivos adequados é suficiente para a virtude, mas concordam quanto à sua necessidade.

Quando se trata de vício intelectual, porém, as coisas ficam um pouco mais complicadas. Os consequencialistas atêm-se ao seu apelo aos resultados: eles acreditam que o que transforma qualidades em vícios intelectuais, essencialmente, é o fato de resultarem num estado de coisas que exclui ou corrói alguma variedade de bem epistêmico (seja crença verdadeira, conhecimento, compreensão, sabedoria ou qualquer outro tipo de bem distintamente epistêmico). Os motivacionistas, por sua vez, afirmam que não é o resultado ruim de uma qualidade em termos de aquisição ou retenção de um desses bens que a transforma num vício, mas sim o fato de envolver um componente motivacional ruim.

Agora, o que é exatamente, para um vício, ter um “componente motivacional ruim”? Os motivacionistas geralmente pensam que um bom componente motivacional, do tipo que é crucial para a virtude intelectual, é algum tipo de desejo por conhecimento (Zagzebski, 1996). Na medida em que entendem o vício como uma inversão, ou imagem espelhada da virtude, eles acreditam que os vícios intelectuais são distintamente marcados pela ausência de um desejo por

conhecimento (Baehr, 2010, p. 209), ou pela presença de uma motivação “para se opor, antagonizar ou evitar coisas que são epistemicamente boas em si mesmas” (Tanesini, 2018; Battaly, 2016, p. 106).

Se a maneira dos motivacionalistas é a maneira correta de ver as coisas, então explicar por que, por exemplo, algumas pessoas acreditam erroneamente na culpa do Hurricane Carter, apelando para o que venho chamando de seus vícios intelectuais, deixa de parecer muito atraente, porque em nenhum momento fiz referência ao desejo dessas pessoas de se oporem ou antagonizarem o conhecimento, ou à falta de desejo de adquirir conhecimento. Portanto, a menos que eu esteja disposto a acrescentar à minha história que estas pessoas estão de alguma forma desmotivadas, um motivacionalista terá o direito de se voltar para mim e dizer que a minha explicação no final das contas não explica nada.

O problema é que esse seria um acréscimo bastante ousado, e não tenho certeza se seria melhor ou pior no geral. Poderia dizer, por exemplo, que o problema das pessoas que acreditam na culpa do Hurricane Carter é que querem obter uma condenação, ou o que chamam de “justiça”, muito mais do que querem obter conhecimento da verdade. Assim, em sua investigação, eles são motivados pelo desejo errado. Embora isto possa ser verdade, penso que esta explicação deixa de lado algumas questões importantes relativas ao comportamento intelectual dessas pessoas. Pois mesmo que sejam motivadas principalmente por um desejo por justiça, isso não resulta no seu desejo positivo de se opor, antagonizar, anular ou evitar o bem distintivamente epistêmico, nomeadamente, o conhecimento da verdade. Afinal de contas, muitas pessoas querem justiça e, no entanto, na sua busca por justiça, obedecem aos princípios da

investigação responsável – o que os que acreditam na culpa do Hurricane Carter não fazem. Acho que essas pessoas querem justiça e querem a verdade. Portanto, o problema não é que eles se oponham ao conhecimento ou o desprezem, mas sim que a forma particular como procedem na tentativa de obter conhecimento é inadequada.

Na verdade, não me parece que os motivacionalistas estejam totalmente errados ao destacar o papel desempenhado pelos defeitos de motivação na conduta viciosa. De fato, muitos vícios envolvem algum tipo de defeito de motivação como um de seus componentes essenciais. Por exemplo, a malevolência epistêmica e a autoindulgência epistêmica são exemplos de vícios nos quais o agente está distintamente motivado de forma inadequada. A malevolência epistêmica é definida pela oposição ao conhecimento como tal, ou pela oposição às participações de outras pessoas nele (Baehr, 2010, p. 192). O indivíduo epistemicamente malévoloso ou acredita que o conhecimento é de fato uma coisa má, ou ressentido-se que outras pessoas tenham acesso a ele. Como tal, este indivíduo é movido por motivos errados.

A auto-indulgência intelectual, da mesma forma, é marcada pela ausência de um desejo adequado de conhecimento. A pessoa epistemicamente auto-indulgente é aquela que consistentemente persegue, consome ou desfruta de objetos epistêmicos inadequados. Pois, sem dúvida, nem todos os bens epistêmicos são igualmente valiosos. “As verdades triviais sobre esportes, ou sobre o paradeiro das celebridades, são menos valiosas do que as verdades sobre a ciência ou a economia mundial” (Battaly, 2014, p. 68). Uma pessoa que gasta a maior parte dos seus recursos na procura destes bens de baixo valor é um indivíduo epistemicamente auto-indulgente. É claro que o problema de tal indivíduo é que ela tem motivações erradas.

O ponto, contudo, em que acredito que os motivacionalistas se enganaram é ao considerarem que componentes motivacionais ruins seriam uma característica necessária do vício intelectual per se, ou uma característica de todos os vícios. Isso porque muitos vícios ou não possuem esse componente, ou apenas o possuem de forma contingente. É estranho pensar, por exemplo, em pessoas crédulas e de mente fechada como desprovidas de desejo de conhecimento ou com desejo de se opor a ele. Essas pessoas não estão desmotivadas ou motivadas de forma inadequada para o conhecimento. Pelo contrário, na maioria das vezes são curiosos, querem descobrir as coisas. Pense na pessoa que acredita numa teoria da conspiração e passa um tempo considerável procurando informações que ela acredita que contribuirão para resolver o “quebra-cabeça”. Ela quer aprofundar sua compreensão da “verdade”. O problema com essas pessoas não é que elas não sejam curiosas, mas sim que elas dão um mau uso à sua curiosidade, o que significa que a maneira específica como tentam satisfazê-la é ruim.

Muitas outras características que os epistemólogos do vício incluem em seus inventários de vícios intelectuais têm mais ou menos a mesma roupagem. Tomemos, por exemplo, o preconceito epistêmico e a maioria das formas de injustiça epistêmica. As pessoas que possuem essas características desejam ter conhecimento, mas não conseguem ver certos indivíduos como fontes potenciais dele. Tomemos, para tornar os exemplos ainda mais abundantes, a arrogância. Pessoas arrogantes não são indiferentes à aquisição de conhecimento nem estão dispostas a seguir o caminho oposto – elas querem ter conhecimento, mas falham em reconhecer que elas mesmas cometem erros (nas vezes em que estão de fato equivocadas) em sua busca por isto.

Portanto, estar desmotivado ou na posse de motivações inadequadas para o conhecimento não é uma condição necessária do vício. Parte da razão pela qual os motivacionistas acreditam no contrário é que eles erroneamente veem o vício como uma inversão perfeita, ou imagem espelhada, da virtude. Isto é o que Charlie Crerar (2017) chama de “tese da inversão”. Grosso modo, é a tese de que, numa série de formas teoricamente significativas, a virtude e o vício são opostos diretos. Concordo com Crerar no sentido de que as abordagens do vício que são informadas por esta tese, como a abordagem motivacional, não podem acomodar toda a gama de casos de vícios intuitivos e importantes.

b. Consequencialismo padrão

Como acabamos de ver, a visão que venho defendendo é uma forma de consequencialismo. Mas não é o consequencialismo padrão. O consequencialismo padrão afirma que há um sentido preciso em que o que torna uma virtude virtuosa é uma questão de suas consequências – ele diz que as virtudes são condutoras à verdade. Portanto, há um tipo específico de consequência que uma característica deve gerar para que seja uma virtude: deve impactar positivamente a proporção entre crenças verdadeiras e falsas do agente, e deve fazê-lo sistematicamente. Isto é, deve produzir crenças verdadeiras de forma confiável. Da mesma forma, do ponto de vista do consequencialismo padrão, o que torna os vícios viciosos é o fato de serem obstrutivos da verdade. Uma característica deve produzir crenças falsas de forma confiável para que seja um vício.

Na minha opinião, contudo, as virtudes e os vícios intelectuais não são obrigados a gerar esta consequência específica para que possam ser delineados como virtudes e vícios. As consequências que

importam para mim são as consequências que uma característica gera para uma investigação eficaz e responsável, e não a forma como impacta a simples proporção entre crenças verdadeiras e falsas⁴⁵. As virtudes são características que estimulam uma investigação eficaz e responsável, pois melhoram a capacidade ou disposição de alguém para cumprir as suas obrigações como investigador. Os vícios, por sua vez, são características que prejudicam, em vez de melhorar, essa capacidade ou disposição.

Então a discussão toma a seguinte forma. O consequencialista padrão pode virar-se para mim e dizer: características cujas consequências aumentam o grau em que uma investigação é conduzida de forma responsável não são virtudes reais, porque “ser um investigador responsável” não é garantia de eficácia, isto é, da verdade. Um cientista pode passar décadas resolvendo alguma questão científica apenas para acabar com respostas erradas, porque algumas de suas suposições subjacentes eram falsas – apesar de ele ter se comportado dentro de parâmetros científicos decentes ao longo de toda a jornada⁴⁶.

⁴⁵ É claro que parte do que constitui uma investigação eficaz é a aquisição de um número considerável de crenças verdadeiras. Mas você pode adquirir uma boa quantidade de crenças verdadeiras após questionamentos irresponsáveis, como, por exemplo, quando você permite que *wishful thinking* molde suas conclusões e, por uma questão de sorte, você acerta.

⁴⁶ Para uma bela história verídica deste tipo, veja o caso de uma das grandes mentes científicas por trás da chamada “revolução química” no século XVIII, Joseph Priestley (1733-1804). Priestley é considerado o primeiro homem a relatar a descoberta do oxigênio (O₂). Infelizmente, porém, ele nunca compreendeu completamente a natureza de sua descoberta e acabou tirando dela um bom número de conclusões falsas. Ele fez isso porque estava apegado a um conjunto de suposições subjacentes errôneas: a chamada “teoria do flogisto” (que era a teoria dominante sobre a natureza da combustão na época), na qual o oxigênio como (o que é hoje chamado) o gás

Da mesma forma, alguém pode comportar-se de maneiras que estão longe do ideal, em termos de cumprir as suas obrigações como investigador, e ainda assim pode alcançar sistematicamente a verdade. Vejamos, por exemplo, os sexadores de galinhas (Brandom, 1998), mencionados no Capítulo 1. Eles não sabem em que base tomam as suas decisões. Isto dificilmente poderia ser considerado uma forma responsável de tentar descobrir as coisas, por isso, de acordo com relatos como o meu, os sexadores de galinhas deveriam ser acusados de possuir alguma forma de vício epistêmico – o que não faz sentido algum, na medida em que são de fato confiáveis, no sentido de alcançarem a verdade sistematicamente. O que eles têm, poderia argumentar o consequencialista padrão, é uma variedade de virtude epistêmica, não de vício.

Assim, o consequencialista padrão estaria basicamente afirmando que a minha explicação das virtudes e dos vícios intelectuais é falha porque permite confundir virtudes com vícios, e vice-versa. Algumas das características que, na minha opinião, deveriam ser classificadas como vícios podem, na verdade, às vezes, melhorar a aquisição da verdade, em vez de bloqueá-la; e algumas das características que considero virtudes podem, por vezes, obstruir a verdade, em vez de levar a ela.

Não me parece, contudo, que esta seja uma forma correta de colocar as coisas. Sim, acredito que os sexadores de galinhas profissionais alcançam a verdade com segurança, e também acredito que eles são intelectualmente imprudentes, em certo sentido. Mas acredito que eles alcançam a verdade *apesar*, e não por causa, de sua

oxidante não desempenhava nenhum papel. Para mais informações sobre Priestley, consulte West (2014).

imprudência intelectual. Se eles soubessem e pudessem explicar a base sobre a qual faz as suas discriminações, isso não os transformaria de modo algum em agentes epistêmicos piores, pelo contrário, apenas aumentaria as suas qualidades como conhecedores. Para sua sorte, não ser capaz de fornecer tal explicação não lhe causa grandes prejuízos (não os leva, por exemplo, a fazer discriminações incorretas dos sexos dos pintinhos)⁴⁷.

Mas há inúmeros outros cenários em que não ser capaz de explicar com que base se faz um endosso é uma coisa má: torna-se mais difícil para o agente ensinar o que sabe, por exemplo, obstruindo a transmissão de conhecimento. Além disso, funciona como um alerta vermelho, ou seja, uma indicação (bastante confiável, suponho) de que a pessoa está sob um risco aumentado de acreditar em proposições improváveis que não são apoiadas por evidências, ou seja, de ser ingênua, preconceituosa ou de estar enganada de alguma outra forma. Um médico que não é capaz de explicar por que pensa que o seu paciente tem tal ou tal doença, por exemplo, dá-nos a entender que é provável que não saiba do que está dizendo.

Por razões semelhantes, o cientista infeliz do exemplo dado há pouco não consegue atingir a verdade apesar, e não por causa, do seu cuidado e meticulosidade intelectual. Se ele não fosse cuidadoso e minucioso nas suas lidas epistêmicas, isso não o transformaria de forma alguma num agente epistêmico melhor, nem nos meus termos nem nos termos do consequencialista padrão (ou seja, não aumentaria a sua probabilidade de alcançar a verdade). Infelizmente para ele,

⁴⁷ Embora não cause nenhum dano imediato, ainda estou inclinada a dizer que causa algum dano ulterior, se pensarmos em termos de uma comunidade epistêmica – torna mais difícil para o indivíduo compartilhar conhecimento com outras pessoas que desejam se tornar sexadores profissionais de galinhas.

possuir virtudes intelectuais e exercê-las ao longo de um empreendimento epistêmico às vezes não é suficiente para chegarmos ao resultado correto, e foi isso que aconteceu com este cientista; mas também não foram essas características que o levaram ao fracasso.

É possível dizer, portanto, que, numa miríade de outros cenários, possuir e exercer virtudes intelectuais, tal como as descrevi, contribui para alcançar o resultado certo em vez do errado, e é neste sentido que se diz que as virtudes ajudam a explicar o sucesso cognitivo. Mas nunca afirmei que todos os sucessos cognitivos precisam ser explicáveis por referência às virtudes do agente, tal como as entendo. Imagine um detetive, por exemplo, sentado na beira da praia sem fazer nada, quando de repente alguém esbarra nele acidentalmente – alguém que por acaso possui a informação exata que está faltando nos arquivos do detetive. Os dois começam a conversar e o estranho acaba revelando ao detetive a informação crucial, que o ajuda decisivamente a resolver um importante caso criminal que, de outra forma, seria arquivado como inconclusivo⁴⁸.

Nesse cenário, o sucesso se deve muito mais à sorte do detetive do que aos seus méritos pessoais. Da mesma forma, nem todos os casos de insucesso cognitivo são explicáveis pelos vícios do agente, tal como concebo os vícios. Muitos desses casos são muito mais resultado da má sorte do agente do que de suas falhas pessoais (o caso do cientista infeliz é um exemplo disso). Minha teoria não exclui tais casos.

Portanto, o exemplo do sexador de galinhas e o exemplo do cientista infeliz não mostram que estou confundindo virtudes com

⁴⁸ Para ver muitas histórias verídicas de casos criminais sendo resolvidos depois que os detetives encontraram informações cruciais completamente por acaso, assista *Cold Case Files*, o programa de TV/documentário de 1999 produzido pelo canal a cabo A&E Network, reiniciado na Netflix em 2017.

vícios, e vice-versa, em minha teoria geral. O que mostram, antes, é que o cumprimento dos padrões de responsabilidade não garante o alcance da verdade, bem como que a violação de tais padrões não bloqueia necessariamente o acesso à verdade. A pergunta que realmente vale a pena fazer é por que os seguir. Por que seria de alguma utilidade seguir esses padrões, se eles não são garantia de verdade?

A minha resposta a esta questão centra-se no problema do que deve ser considerado o resultado esperado de um empreendimento cognitivo, afinal de contas, ou o bem epistêmico distintivo que está em jogo. Embora os padrões de responsabilidade não garantam o alcance da verdade, eles são importantes para o conhecimento. Acredito que nós, como agentes epistêmicos, não devemos visar a verdade, mas sim bens epistêmicos mais abrangentes, como conhecimento, compreensão e soluções para problemas. A investigação idealmente eficaz e responsável, na minha opinião, é aquela que produz um desses bens, em vez de meras crenças verdadeiras. Isto porque, sem dúvida, esses bens são mais valiosos do que a mera crença verdadeira. E, para alcançá-los, é preciso ser capaz de justificar as suas crenças, bem como as decisões que precisamos tomar constantemente ao longo da investigação. O que os padrões de responsabilidade oferecem é um meio para que o agente seja capaz de justificar tais crenças e decisões e, conseqüentemente, um meio para que ele adquira e tome as crenças e decisões mais adequadas. Não ter este tipo de justificação torna alguém um investigador menos eficaz do que seria de outra forma, mesmo que as suas crenças se revelem verdadeiras.

Conseqüentemente, presumo que os consequencialistas padrão e os obstrutivistas, como eu, estejam possivelmente falando de diferentes variedades de virtudes e vícios. Os consequencialistas

padrão preocupam-se com características que impactam a aquisição de crenças verdadeiras, enquanto eu estou preocupada com aquelas que impactam a aquisição de outros bens epistêmicos, como conhecimento, compreensão e soluções para problemas.

4.5. Ceticismo sobre o caráter

Alguns autores defendem a opinião de que os traços de caráter que normalmente concebemos são inexistentes (Doris, 1998, 2002; e Harman 1999, 2000) ou explicativamente vazios (Alfano, 2012; Carter e Pritchard, 2015). Se estes autores estiverem certos, não há razão para apelar a traços de caráter, tais como virtudes e vícios, na procura de uma explicação mais inclusiva da razão pela qual as pessoas se comportam intelectualmente da forma como o fazem. Os vícios intelectuais seriam uma forma de ficção filosófica. Como os epistemólogos do vício como eu deveriam lidar com o ceticismo em relação ao caráter?

a. Situacionismo

A principal motivação para o ceticismo sobre o caráter deriva da visão conhecida como situacionismo. Em suma, é a visão de que o modo como as pessoas se comportam é mais bem explicado por referência a características da situação do que por referência a características pessoais, como normalmente pensamos nelas. Os situacionistas geralmente não negam a existência de caráter e traços de caráter – o que eles rejeitam é a ideia de que traços de caráter têm tanto poder explicativo quanto acreditam os eticistas e epistemólogos da virtude. Embora o situacionismo seja mais comumente

apresentado para ser usado contra a ética da virtude, recentemente também tem sido usado para criticar a epistemologia da virtude.

Os autores nessa tradição se inspiram nas descobertas da neurociência e da psicologia social. Eles afirmam que as ciências empíricas nos fornecem dados suficientes para estabelecer que “a maneira como um sujeito responde a uma situação acaba sendo de fato altamente sensível a características específicas da situação, incluindo aquelas das quais o sujeito pode estar conscientemente inconsciente” (Carter e Pritchard, 2015, p. 168). As virtudes e os vícios intelectuais, portanto, carecem de poder explicativo sobre a conduta epistêmica, porque o comportamento é, como escreve Doris, “extraordinariamente sensível à variação nas circunstâncias” (Doris, 2002, p. 2). Essas variações nas circunstâncias incluem alterações de humor, sons e cheiros ambientais, distanciamento ou proximidade social, clima e presença ou ausência de recompensas, como doces, por exemplo, e o direito de assistir a filmes de comédia. Ao defender este caso, estes autores estão a endossar uma versão do situacionismo epistêmico: a visão de que fatores como os acima mencionados influenciam o desempenho epistêmico de uma pessoa muito mais do que quaisquer características individuais que a pessoa possa possuir. Na verdade, estes fatores são tão influentes que os traços pessoais se tornam desprovidos de qualquer poder explicativo.

Um teste empírico que geralmente é apresentado em apoio ao situacionismo epistêmico é o teste de Duncker (Duncker, 1945). Grosso modo, o experimento envolve atribuir ao participante a tarefa de fixar uma vela acesa em uma placa de cortiça vertical, de forma que nenhuma cera pingue no chão. Para isso, o participante tem acesso a quatro itens: a vela, uma caixa de papelão cheia de tachinhas e uma cartela de fósforos. A chave para completar a tarefa com sucesso é

esvaziar a caixa de tachinhas e colocar a vela dentro, e depois fixar a caixa com a vela no quadro de cortiça usando as tachinhas e, por fim, acender a vela com um fósforo. Dessa forma, toda a cera que escorrer da vela ficará depositada na caixa e nada pingará no chão.

O problema é que um número muito expressivo de sujeitos testados neste experimento têm extrema dificuldade em realizar a tarefa, simplesmente porque veem a caixa como um mero recipiente para as tachinhas, de modo que a ideia de que poderiam utilizá-la como um item em si nem lhes vem à mente. Os cientistas sabem disso porque no grupo controle, onde os mesmos itens são entregues ao participante, mas com a caixa já vazia (tachinhas entregues fora dela), a taxa de sucesso é maior – os participantes percebem rapidamente que a caixa é para ser usada, e de que maneira.

O que as experiências do tipo Duncker pretendem estabelecer é que fatores meramente situacionais, tais como diferenças na forma como os itens são apresentados, desempenham um papel explicativo satisfatório em termos dos nossos desempenhos cognitivos bem ou mal sucedidos, apesar de fatores deste tipo serem epistemicamente irrelevantes, de modo que não é necessário recorrer a características pessoais.

Ao chamar a atenção para descobertas científicas deste tipo, os situacionistas epistêmicos passam a criticar a tendência dos epistemólogos baseados na virtude de exagerar até que ponto os traços de caráter devem ser recrutados para explicações do desempenho cognitivo das pessoas e, especialmente, para previsões de como elas irão atuar em situações futuras. Segundo eles, os traços de caráter vêm sendo sobrevalorizados, enquanto os fatores situacionais vêm sendo subestimados em termos de tais explicações e previsões, o que é o que chamam de “erro de atribuição fundamental” (Harman, 1999).

Portanto, a questão é: estarão os epistemólogos da virtude, como eu, a cometer uma versão deste erro? Será que o desempenho epistêmico das pessoas que acreditam na culpa do Hurricane Carter, por exemplo, é melhor explicado por fatores situacionais do que por seus traços de caráter? Porque se pudesse, então não faria sentido atribuir tais características a essas pessoas, uma vez que não serviriam para explicar nem para prever a sua conduta epistêmica.

Além do fato óbvio de que nem todos os casos de mau desempenho epistêmico estão inseridos em cenários de resolução de problemas do tipo Ducker (onde a solução é conhecida antecipadamente por um juiz externo), a primeira coisa que precisa ficar clara é que muitos dos os traços pessoais que se diz melhorarem o desempenho epistêmico de alguém são ideais aos quais “podemos aspirar, mas poucos de nós alcançam de outra forma que não em formas altamente atenuadas” (Cassam, 2016, p. 170). Isto é, os traços aos quais os epistemólogos da virtude atribuem algum poder explicativo sobre o sucesso cognitivo são traços raros. Podemos explicar a conduta epistêmica bem-sucedida de agentes excelentes apontando para tais características (suas virtudes intelectuais). Mas, uma vez que existem muito poucos agentes excelentes por aí, esta estratégia não nos permite explicar a conduta epistêmica da maioria das pessoas, simplesmente porque a maioria das pessoas não possui os traços relevantes. Assim, os situacionistas têm razão quando dizem que as virtudes podem não ter tanto poder explicativo sobre o sucesso cognitivo quanto lhes foi atribuído – mas não pela razão que apresentam.

O mesmo não se aplica, porém, aos vícios intelectuais, e aqui temos uma assimetria interessante. Muitos dos traços pessoais intelectuais que pioram o desempenho epistêmico das pessoas são

lamentavelmente comuns. Características como credulidade e mente fechada, por exemplo, são muito prevalentes. Eu não estaria exagerando se supusesse que cada um de nós conhece pelo menos uma pessoa (se não muitas) que se comporta, em algum assunto, de uma forma muito semelhante à forma como as pessoas que discutimos se comportam em relação à questão da culpa ou não do Hurricane Carter. É claro que isto não equivale a dizer que outros fatores não são influentes, incluindo fatores situacionais, mas pessoas crédulas e de mente fechada não deixam de se comportar da forma como o fazem dependendo dos sons ambientes, da presença de açúcar, do acesso a filmes de comédia, etc. O problema é que eles se comportam consistentemente dessa maneira, pelo menos em relação a alguns assuntos.

Assim, o fracasso cognitivo, ao contrário do sucesso cognitivo, não pode ser devidamente explicado sem referência a características pessoais. É por isso que, mesmo que os fatores situacionais sejam tão relevantes como afirmam os situacionistas, o papel e o estatuto de projetos epistemológicos baseados em virtudes, como o meu, prevalecem, na medida em que este tipo de empreendimento é definido mais como uma questão (prática) de compreensão de como funcionam os vícios epistêmicos e de como seria possível mitigá-los, do que como uma questão (teórica) de explicar uma conduta excelente apelando para excelências pessoais⁴⁹.

⁴⁹ Alguns autores afirmam que a investigação sobre heurísticas e vieses cognitivos relacionados mostra que os humanos são melhor compreendidos como agentes que manifestam falhas epistêmicas naturais (aquele tipo de falha que é explicitado no teste de Duncker); de modo que a tarefa de se tornar um agente epistêmico melhor é, no final das contas, uma questão de cultivar meios para contornar essas falhas, ou superá-las. Ver, por exemplo, Roberts e West (2015) e Samuelson e Church (2015).

Agora, outra coisa que os situacionistas epistêmicos podem argumentar é que estou falando em termos muito gerais sobre “pessoas que possuem tais e tais vícios”, ou “as pessoas que acreditam na culpa do Hurricane Carter”, o que é em geral uma questão de estipulação. Isto é, eles poderiam argumentar que fui eu quem estipulou que essas pessoas acreditam no que acreditam por causa de tais ou tais características pessoais. Mas quem sou eu para dizer que essas pessoas têm tais e tais características pessoais, para começar, se eu não as testei, de forma alguma?

Infelizmente, não posso demonstrar através de provas empíricas que as pessoas que acreditam na culpa do furacão Carter tenham as características pessoais que lhes atribuí, porque nenhum estudo, até onde sei, foi realizado com uma amostra deste grupo específico de pessoas com o objetivo de determinar quais as características eles de fato possuem. Embora possa ser muito útil, tal estudo não é forçosamente necessário. Isto porque posso deferir para uma questão mais geral: a questão de saber se existe evidência empírica da psicologia social em apoio à afirmação de que as pessoas têm características individuais que podem afetar o seu desempenho epistêmico em casos de crença questionável. Se houver este tipo de evidência empírica, isso significaria que a suposição de base da epistemologia de vícios está correta. Então a minha aposta de que as pessoas que acreditam na culpa do Hurricane Carter o fazem devido (pelo menos em parte) às suas características pessoais já não estaria muito longe dos casos reais (não estipulativos) de crença questionável. Então, existe tal evidência?

Se olharmos para a literatura em psicologia social das últimas décadas, vemos que há de fato um bom número de estudos enfocando as diferenças individuais e chegando a conclusões interessantes. Por

exemplo, credulidade. Um estudo recente conduzido por psicólogos sociais da Universidade Macquarie (George et. al., 2020) descobriu que algo chamado “escala de credulidade” (Teunisse et. al., 2020; ver também Mercier, 2017) pode de fato prever o comportamento. Segundo eles, algumas pessoas – nomeadamente aquelas com pontuações elevadas nesta escala – são mais susceptíveis de serem vítimas de fraudes do que outras. Os resultados destes estudos sugerem que a credulidade é mensurável, desempenha um papel na explicação do comportamento individual (o comportamento de ser enganado) e pode produzir previsões precisas.

Os psicólogos também desenvolveram mecanismos para medir outros traços de diferença individual do tipo que é relevante para os meus propósitos atuais, por exemplo, o dogmatismo (Altemeyer e Hunsberger, 2004) e a mente fechada (Roets e Van Hiel, 2011a). A mente fechada é especialmente interessante, porque a investigação sugere que pode estar na raiz de outros defeitos cognitivos, contribuindo assim para a formação do que poderíamos chamar de “mentalidade dogmática”. A característica é medida por meio do que eles chamam de “escala de necessidade de fechamento” (*need for closure scale*). A necessidade de fechamento de uma pessoa é a força de seu desejo de conhecimento infinito sobre algum assunto. Estudos concluíram que quanto maior for a necessidade de fechamento, maior será a probabilidade de “apreender e congelar” (*seize and freeze*) a informação (de Dreu, et. al., 1999; ver também Kruglanski e Webster, 1996). Ou seja, as pessoas que obtêm uma pontuação elevada na escala de necessidade de fechamento tendem a apreender informações que reduzem a ambiguidade e a incerteza e, subsequentemente, a congelar-se nelas, abstendo-se de processar mais dados que possam pôr em causa a sua certeza alcançada – o que é uma descrição muito

próxima daquilo que eu até então vinha chamando de “visão em túnel”. Portanto, a presença desta característica (alta necessidade de fechamento) explica ou pelo menos ajuda a explicar o comportamento de visão em túnel das pessoas.

Outra descoberta relativa à mente fechada é que quanto mais um indivíduo possui a característica, maior é a sua disposição para perceber o mundo social como oferecendo ameaça e perigo (Perry e Sibley, 2013; ver também Roets e Van Hiel, 2011b). Ou seja, as pessoas tendem a formar preconceitos sociais em função da sua necessidade de fechamento. Isto, mais uma vez, parece muito semelhante ao que chamamos de preconceito epistêmico e injustiça: a tendência de enxergar indivíduos percebidos como diferentes sob uma luz pior.

Como os últimos parágrafos deixaram explícito, os psicólogos sociais não falam sobre “caráter intelectual”, ou “traços de caráter intelectual”, como fazem os epistemólogos da virtude – eles se referem aos traços relevantes como “diferenças individuais”, ou “traços de diferença individuais”. No entanto, eles descobriram que características de diferenças individuais, como as acima mencionadas, são normalmente distribuídas (poucas pessoas têm pontuação superbaixa, a maioria tem pontuação média e poucas têm pontuação super alta); são relativamente estáveis ao longo do tempo e são mais observáveis quando calculada a média de uma ampla amostra de situações (McCrae, 2004). Esta soma de características sugere que são traços individuais duradouros que estão significativamente correlacionados (ou seja: capazes de explicar) algumas formas de mau desempenho cognitivo. Como tal, estes traços de diferença individual são justamente os vícios de caráter tal como a epistemologia baseada na virtude os entende.

Como eu disse anteriormente, estas descobertas científicas não refutam o situacionismo epistêmico, ou seja, não sugerem que fatores situacionais como o açúcar e os sons ambientais não tenham qualquer influência na aquisição de crenças questionáveis ou outras formas de mau desempenho cognitivo. O que eles refutam é o “erro de atribuição fundamental”, a ideia de que os traços pessoais são esmagadoramente menos significativos do que os epistemólogos da virtude sustentam – porque estas descobertas mostram que os traços pessoais são bastante significativos. Assim, à luz destas descobertas científicas, mantém-se a ideia básica de epistemólogos da virtude, como eu, de que os vícios intelectuais oferecem uma explicação não-situacionista substancial de alguns dos nossos desempenhos epistêmicos mais lamentáveis.

b. Anti-globalismo

Ainda assim, os céticos em relação aos traços de caráter podem apresentar outra reclamação. Eles podem argumentar que, para que a ideia de um traço de caráter faça sentido, os traços de caráter precisam ser globalmente consistentes. Assim, por exemplo, se uma pessoa que acredita na culpa do Hurricane Carter adquiriu esta crença em parte devido à sua ingenuidade, então ela não deveria ser menos ingênua ao acessar outros assuntos e adquirir também outras crenças. Ou, se alguém chegou à conclusão de que o Hurricane Carter é culpado pelo fato de esta pessoa ter visão em túnel, então deveríamos esperar que esta característica fosse generalizada na sua conduta epistêmica: ela deveria exibir uma mentalidade de visão em túnel também em outros domínios de investigação. Esta ideia – de que virtudes e vícios devem ser expressos comportamentalmente numa ampla gama de situações relevantes, formando assim um padrão – é o principal componente do que é chamado nessa literatura de globalismo.

Segundo autores como John Doris (2002), a ideia geral de caráter, e aquela que fundamenta a ética baseada na virtude, bem como a epistemologia baseada na virtude, é uma concepção globalista. Esta concepção é definida principalmente pela exigência de consistência a que acabamos de aludir. Nas palavras de Doris, “a atribuição de traços [caráter] está associada a uma condicional: se uma pessoa possui um traço, essa pessoa exibirá um comportamento relevante para o traço em condições eliciadoras relevantes para o traço” (Doris, 2002, p. 15-16).

Não obstante, é concebível que uma pessoa aja de forma genuinamente ingênua ao investigar a questão da culpa do Hurricane Carter, ao mesmo tempo em que não age de forma ingênua ao investigar a questão de, digamos, quais ações de empresas têm a melhor relação custo-benefício dentro da bolsa de valores em um determinado momento. (Sem dúvida, ambas são situações eliciadoras relevantes para características: situações em que uma pessoa tem a oportunidade de agir de forma ingênua, por assim dizer). As pessoas não manifestam sistematicamente todos os seus traços intelectuais pessoais em todos os domínios de investigação das suas vidas. Isto é, o globalismo não parece verdadeiro. Na verdade, Doris e outros anti-globalistas⁵⁰, seguindo estudos em psicologia experimental conduzidos por Walter Mischel (1961, 1978), afirmam que isso está empiricamente estabelecido: as pessoas são muito inconsistentes de uma situação para outra para que traços globais possam ser invocados de forma útil na explicação do comportamento⁵¹.

⁵⁰ Flanagan (1991), Harman (1999), Ross e Nisbett (1991).

⁵¹ O ceticismo sobre a consistência começou nas primeiras décadas do século XX, com estudos sobre honestidade conduzidos por Hartshorne e May (1928). A partir desses estudos, o trabalho de Mischel tornou-se a referência padrão. Foi apresentado como

Portanto, o que os anti-globalistas querem, para resumir, é: para que um determinado comportamento seu seja um exemplo de um traço de caráter genuíno, ele precisa surgir como um padrão em situações variadas. Enquanto a ciência mostrar que tais padrões não surgem, não existirão traços de caráter genuínos. Se Doris e esses outros anti-globalistas estão certos, então segue-se, ao que parece, que a credulidade, assim como qualquer um dos outros vícios que venho discutindo, não pode ser uma coisa genuína, por referência à qual qualquer conduta epistêmica de uma pessoa possa ser considerada explicada. O anti-globalismo coloca em cheque a própria noção de um traço pessoal, seja ele uma virtude ou um vício.

Diante desse desafio, acredito que epistemólogos da virtude, como eu, deveriam conceder aos anti-globalistas, em certo sentido. Mas conceder com ressalvas. Sim, os traços de caráter requerem alguma consistência para fazerem sentido como aquilo que essencialmente são – pois, se não, então os comportamentos que tradicionalmente vemos como expressando esses traços não seriam diferentes de ocorrências aleatórias ou isoladas, que não são nem mesmo dignas de serem chamados de “característica”. Não obstante, quem disse que todos os chamados traços de caráter precisam se expressar de forma consistente na medida que os anti-globalistas esperam, e da forma aludida (isto é, formando um padrão), para que sejam explicativamente valiosos? Meu ponto é: eles não precisam.

Primeiro, suponha que você é uma pessoa muito franca. Você é bastante conhecido na comunidade como alguém que tem o hábito consolidado de expressar sua opinião em voz alta em diversas

evidência de que a personalidade, ou caráter, está fragmentado; que as pessoas simplesmente não têm caracteres globais e consistentes, sejam eles bons ou maus.

situações, mesmo na presença de pessoas que estão dispostas a discordar. Você gosta de polêmicas e tem uma alta tolerância à dissidência, o que significa que você lida bem com disputas. No entanto, você não fala o que pensa em todas as oportunidades que tem. Talvez às vezes você apenas fique quieto e se divirta enquanto observa as pessoas discordando umas das outras, mesmo que suas motivações para defender uma delas sejam exatamente as mesmas que suas motivações para participar de discussões em todas as outras ocasiões. Além disso, pode muito bem acontecer, por exemplo, que você seja uma pessoa muito franca em relação a questões de política, economia e relações internacionais, entendidas de forma ampla, enquanto ao mesmo tempo não ouse falar tão livremente sobre fé e religião, arte, esportes, sociologia, etc.

Num caso como este, desde que você não exiba a característica invariavelmente, mas apenas rotineiramente, isso significa que você não é um indivíduo franco, ou que seu comportamento franco e frequente não pode ser explicado pela referência ao fato de você possuir uma característica correspondente? Eu não acho que isso possa ser dito. Se ser franco muitas vezes, ou na maioria das vezes, dentro de um domínio de investigação consideravelmente amplo, é suficiente para que você seja reconhecido por seus colegas como possuidor da característica (o que significa que você não precisa expressá-la todas as vezes para receber o epíteto), não vejo razão para não podermos dizer que você possui a característica genuína.

O anti-globalista poderia objetar que, embora o exemplo acima pareça plausível, a ideia não se generaliza para outras características. Alguns traços exigem consistência inflexível para fazerem sentido como traços de caráter, o que, por sua vez, faz com que minha visão pareça *ad hock*. Se um marido enche sua esposa de presentes quase o

tempo todo e bate nela apenas de vez em quando, ainda seria justo dizer que ele é um marido amoroso e atencioso? Certamente não seria. Ou tomemos, por exemplo, honestidade. Se você é honesto na maior parte do tempo e raramente aplica golpes, então não é a descrição mais precisa que você simplesmente nunca foi genuinamente honesto?

Concordo com os anti-globalistas no sentido de que devem existir limites sobre o quanto a exigência de consistência imposta a uma característica pode ser flexibilizada antes de a característica deixar de ser atribuível ou reconhecível como uma característica pessoal. E concordo com eles no sentido de que diferentes características globais também exigem diferentes graus de consistência. Mas também acredito que este mesmo ponto revela outra importante assimetria entre virtudes e vícios, uma assimetria que é, em última análise, a razão pela qual a objecção do anti-globalista é mal orientada.

A assimetria reside no fato de os vícios não serem como as virtudes em termos da quantidade de consistência que exigem, bem como da quantidade de inconsistência que toleram antes de deixarem de ser atribuíveis. Nenhum vício, afirmo, exige consistência inflexível; embora eu aceite que algumas virtudes possam. Como os exemplos acima deixam explícito, é necessário um mínimo de dar atenção à esposa (na forma de presentes, ou em outras formas) para que você seja considerado um marido amoroso, mas basta uma única vez batendo nela para que você seja considerado violento e perigoso. O mesmo acontece com a honestidade: você deve dizer a verdade um mínimo de vezes para ganhar a confiança de seus colegas. Embora a questão de quantas vezes você deve dizer a verdade antes de começar a ser considerado uma pessoa verdadeira seja discutível, você

provavelmente não precisa de mais do que um deslize para ser alvo de desconfiança e considerado um mentiroso. E para que isso aconteça, esse deslize pode ser de qualquer tipo, em qualquer situação: não faz diferença se você for pego sendo desonesto no seu negócio, num jogo de boliche ou na igreja. O deslize não requer condições específicas para produzir seus efeitos nocivos.

Para compreender esta assimetria, pensemos no livro II da *Ética Nicomaqueia*, onde Aristóteles afirma que “os homens são bons em apenas um aspecto, mas maus em muitos” (*EN* II, §7). As virtudes, tal como ele as concebe, são meios entre os extremos, os vícios. Atingir o meio-termo (isto é, atingir uma virtude específica) é difícil, porque há muitas maneiras de errar e apenas uma maneira de acertar. Você pode errar atingindo qualquer um dos extremos ou atingindo qualquer ponto entre cada extremo e o meio. Mas você só pode acertar se atingir exatamente o meio. Isto é, se você fizer a coisa certa, na hora certa, pelos motivos certos, da maneira certa. Portanto, o espectro de virtude e vício é mais bem concebido como um alvo de dardos – há apenas um pequeno alvo e uma ampla área ao seu redor. Para ser virtuoso, você precisa acertar o alvo. Mas como não existem pontos específicos no tabuleiro correspondentes aos vícios, acertar em qualquer lugar da ampla área já é errar o alvo e, portanto, é expressar o vício, até certo ponto. Você não precisa seguir um padrão, de sempre acertar em alguns pontos particulares.

Segue-se deste quadro que a virtude é muito mais exigente, enquanto o vício surge com bastante facilidade. Diante disso, a menos que você seja consistentemente virtuoso, você será vicioso até certo ponto. Considerando que ser consistentemente virtuoso seja terrivelmente difícil, você provavelmente errará o alvo às vezes, talvez muitas vezes; o que significa que você terá diversos vícios, em geral,

em maior ou menor grau. Isso não significa que vícios específicos aparecerão de forma consistente em seu comportamento em diversas situações – mas não é necessário que apareçam.

Pense nisso através de um exemplo concreto. Se lhe for apresentada uma coleção de evidências que sejam conjuntamente suficientes para estabelecer que a probabilidade de o Hurricane Carter ser o criminoso procurado é esmagadoramente baixa, só há uma maneira de o seu desempenho epistêmico expressar virtude: você deve concluir que o Hurricane Carter não é o criminoso procurado. Qualquer outra conclusão a que você chegue torna seu desempenho epistêmico nesta investigação falho e, conseqüentemente, vicioso. Agora, embora exista apenas uma resposta correta, há uma infinidade de outras respostas possíveis. Você pode, por exemplo, concluir que o Hurricane Carter é o criminoso procurado, e que as evidências – as evidências “reais” – mostram isso; mas a evidência que lhe foi apresentada estava contaminada e parcial. A evidência “real” ainda não foi encontrada. Ou você pode concluir que o Hurricane Carter é o criminoso, porque se ele não fosse o criminoso, isso significaria que o Departamento de Polícia de Paterson é corrupto, o que é impossível, portanto, ele tem que ser o criminoso. Ou você pode concluir que o Hurricane Carter é o criminoso, porque, você sabe, quem sabe...? Talvez ele seja o criminoso. Que diferença isso faz? E assim por diante.

Nesses cenários, sua conduta seria tacanha, ingênua e despreocupada, respectivamente. Agora, o problema é o seguinte: você não precisa adotar nenhuma dessas condutas específicas, nem repetir condutas semelhantes em uma série de outras ocasiões, como quando você raciocina sobre outros assuntos (exibindo assim um padrão em vários tipos de situações) para que essas condutas sejam genuinamente perniciosas. Adotar qualquer uma delas, mesmo que

apenas na situação atual, irá torná-lo vicioso até certo ponto – porque dentro da minha abordagem do vício epistêmico, tais características são vícios porque o tornam menos eficaz na tentativa de compreender os eventos que se está tentando compreender. Eles não precisam atrapalhar todas as investigações em que você se envolve.

Pessoalmente, duvido que as pessoas que adotam as condutas acima mencionadas o façam de forma isolada – acredito que este tipo de pessoa demonstra, ou está inclinado a demonstrar, os mesmos vícios em situações semelhantes de tipo investigativo. Por exemplo, situações em que há outra pessoa negra sentada no banco dos réus, ou outra pessoa sendo processada, e uma investigação deve ser conduzida acerca de sua culpa ou não. Este, contudo, é um componente diferente do globalismo: é o que Doris chama de exigência de estabilidade. Ao contrário do requisito de consistência, o requisito de estabilidade afirma apenas que a ideia geral de caráter exige que “os traços de caráter e de personalidade sejam manifestados de forma fiável em comportamentos relevantes para os traços, ao longo de testes iterados de condições eliciadoras semelhantes relevantes para os traços” (Doris, 2002, p. 22). Em outras palavras, os vícios devem aparecer em situações semelhantes. E a exigência de estabilidade, aceita a própria Doris, é apoiada por evidências empíricas. Representa uma ameaça significativamente menor à ideia de caráter que subscrevo. Pode-se argumentar que pode ser contornado pelo mesmo tipo de evidência empírica que apresentei para abordar o situacionismo.

Em suma, o anti-globalismo não representa uma verdadeira questão de preocupação para mim porque a minha posição não me compromete com um vício intelectual que precise afetar todas as práticas investigativas de uma pessoa. As pessoas podem proceder

intelectualmente bem ao considerar alguns assuntos e não demonstrar nenhum dos vícios que demonstram ao considerar, por exemplo, a questão da culpa do Hurricane Carter. Podemos ser pensadores eficazes e responsáveis sobre alguns assuntos e não sobre outros, “assim como alguém pode ser um motorista cuidadoso, mas um cozinheiro descuidado” (Cassam, 2016, p. 174).

4.6. Considerações finais

No decorrer deste capítulo, espero ter sido capaz de me situar no contexto das epistemologias contemporâneas baseadas na virtude, esclarecendo que a explicação geral a que subscrevo é o obstrutivismo, uma vertente fraca e autônoma da epistemologia de vícios responsabilista-consequencialista. Também apresentei e tratei das principais fontes de objeções às quais esta teoria está principalmente sujeito.

Também mostrei que a minha explicação deve ser entendida como um componente de um empreendimento epistemológico mais amplo, que é a epistemologia da investigação. Como uma das suas principais áreas de interesse, a epistemologia da investigação pretende compreender porque é que as nossas investigações dão errado quando elas dão errado. É por esta razão que a natureza geral dos vícios de carácter intelectual, bem como a identificação e o estudo de vícios específicos, são artigos de grande interesse epistemológico. Minha contribuição pessoal nesta área consiste na descrição e discussão do que considero um vício intelectual muito negligenciado, mas bastante controverso, a ineficiência epistêmica; um assunto para a qual me voltarei agora.

Antes de prosseguirmos, uma rápida palavra de esclarecimento. Uma das objeções que já me foi apresentada é a de que a epistemologia do vício, do tipo a que subscrevo, não é realmente uma variedade de epistemologia baseada na virtude, especialmente depois de ter sido “misturada” com a epistemologia da investigação. Isto porque esta abordagem mista da epistemologia não tem a noção de virtude como um fim. Em vez disso, os fins de que falo são as responsabilidades de uma pessoa como investigador. Portanto, prossegue a objeção, este quadro está muito mais próximo de um modelo de deontologia epistêmica, em que as virtudes são meros auxiliares no cumprimento das obrigações que acompanham o fato de um indivíduo ser um investigador.

Reconheço que há razão para esta objeção, na medida em que realmente falei sobre obrigações epistêmicas e sobre virtudes como sendo um meio para cumpri-las (em vez de um fim em si mesmas); e também falei de vícios como algo que impede a pessoa de cumprir essas obrigações, e assim por diante. No entanto, a característica definidora da epistemologia baseada na virtude é que ela se concentra nas virtudes e nos vícios intelectuais (em oposição à avaliação de nossas crenças); e não a afirmação de que as virtudes são o fim do empreendimento epistemológico, ou o fim das nossas vidas, como agentes epistêmicos. Esta pode ser uma diferença relevante entre a epistemologia baseada na virtude e a ética baseada na virtude, de onde a primeira deriva inspiração. Elas não são disciplinas espelhadas. Esta citação de Alvin Goldman resume esse ponto:

Alguns proponentes da epistemologia da virtude da “alta igreja” podem considerar elementos de consequentialismo ou deontologia um anátema para as

suas esperanças de uma epistemologia distinta e baseada na virtude. Por epistemologia da virtude da “alta igreja”, quero dizer uma forma de epistemologia da virtude que se modela de perto pela ética da virtude, que muitos teóricos veem como rival do consequencialismo ético e do deontologismo. (Goldman, 2001, p. 31)

A ética baseada na virtude apresenta-se, muitas vezes, como uma alternativa tanto à deontologia como ao consequencialismo. Como tal, propõe abandonar as ideias de uma “obrigação” e de um “cálculo de consequências” como fontes de normatividade, e substitui-as pela noção de virtude. Desse modo, não absorve muito dos repertórios conceituais e normativos deontológicos e consequencialistas. Na maioria das vezes, o mesmo não acontece com as epistemologias da virtude e do vício⁵².

A epistemologia baseada na virtude caracteriza-se por atribuir às noções aretaicas um papel fundamental. Isto não é o mesmo que sustentar que tal papel é teleológico ou axiológico. Como observa Heather Battaly (1998), a epistemologia baseada na virtude *foca* nas virtudes e nos vícios intelectuais, e o faz de várias maneiras. Segundo ela, existem quatro formas principais: um enfoque conceitual, um enfoque ontológico, um enfoque nas virtudes como indicadores do estatuto avaliativo das crenças; e, finalmente (a posição padrão, que também é a minha posição) um foco nas virtudes como protagonistas da experiência cognitiva de alguém.

Ter um foco conceitual nas virtudes e nos vícios significa que os conceitos de conhecimento e crença justificada são analisados em termos de noções baseadas em virtudes. Ter um foco ontológico nas

⁵² Para uma excelente discussão a esse respeito, ver Lockie (2008).

virtudes e nos vícios, por sua vez, significa que a natureza da justificação e/ou do conhecimento é explicada em termos de virtudes, sem que a explicação da natureza das virtudes faça referência às ideias de justificação ou de conhecimento. Aqui, são explicadas as próprias crenças justificadas e o conhecimento, e não os nossos conceitos sobre eles; e as próprias virtudes é que fazem a explicação.

Alternativamente, pode-se focar nas virtudes como indicadores de crença justificada e de conhecimento, ao mesmo tempo em que se nega que sejam elas o que tornam as crenças justificadas. Nesta visão, as virtudes são decompostas em termos de conhecimento e justificação, ao contrário do que acontece na abordagem anterior. Por último, as virtudes podem ser protagonistas nos trabalhos filosóficos de alguém, mesmo que não se esteja interessado em construir uma teoria da virtude, por si só. Nesta visão, o conhecimento e a crença justificada não podem ser reduzidos a virtudes, nem as virtudes podem ser reduzidas ao conhecimento ou à crença justificada. Em vez disso, constituem uma parte independente da tarefa de expandir a nossa compreensão da experiência cognitiva humana, bem como uma ferramenta para promover os nossos esforços para sermos pessoas epistemicamente melhores.

Um foco nos vícios como protagonistas de experiências cognitivas malsucedidas, que é meu foco no momento, não precisa envolver a afirmação de que os vícios são explicativamente básicos nem que a virtude é o fim de nossas vidas epistêmicas, e não precisa ser incompatível com a ideia que cumprir as responsabilidades como investigador é um desses fins. Nos próximos capítulos, farei a afirmação muito mais modesta de que os vícios gozam de algum poder explicativo sobre a conduta. Isto é, que são adequados para figurar na melhor explicação de certas experiências cognitivas malsucedidas.

5. O vício da ineficiência epistêmica I: traços elementares

Um homem encontrou um tigre na floresta. Incapaz de fugir ou subjugar o animal à força, ele escolheu uma terceira opção e saltou nas costas do tigre. O homem sabia que se fosse cuidadoso e paciente poderia montar o tigre até que ele ficasse velho e fraco. Então ele poderia agarrar o pescoço e começar a apertar.

Parábola asiática

“Akrasia” é uma palavra grega que pode ser traduzida literalmente como “falta de autocontrole” ou “fraqueza de vontade”. Um exemplo paroquial de akrasia comum encontrado na filosofia anglo-americana contemporânea apresenta uma pessoa que decide que quer contribuir para o combate à fome na África, mas depois descobre que o cheque que pretendia passar para a Oxfam nunca é escrito, seja porque ela acaba de distraíndo por outras preocupações, ou porque cada vez que se prepara para escrevê-lo, surgem outras despesas que a fazem decidir adiar a sua doação por mais um mês (Hookway, 2001, pp. 179-180)⁵³. Outro exemplo famoso é o que já discutimos oportunamente, da pessoa que não consegue resistir a

⁵³ Este exemplo é originalmente de Velleman (1989, p. 138).

pegar mais um pedaço de bolo de chocolate, apesar de saber que não deveria fazê-lo (Austin, 1979, p. 198).

As discussões em torno de casos semelhantes a esses são antigas na ética normativa e nos estudos da racionalidade prática, porque embora estas histórias pareçam demasiado familiares, muitas das teorias mais populares neste campo simplesmente não conseguem escapar à conclusão de que a akrasia é um equívoco. De forma semelhante, nas últimas décadas, muitos estudiosos ficaram preocupados com a possibilidade de surgir uma situação paralela no estudo da racionalidade teórica, e a posição dominante dentro dessas discussões foi que a ideia de uma forma intelectual, ou epistêmica, de fraqueza da força de vontade é um equívoco.

Nos capítulos 2-3 mostrei que, embora os argumentos apresentados até agora pelos seus céticos não consigam excluir todas as formas concebíveis do fenômeno, por um lado, o próprio conceito de “akrasia epistêmica”, por outro lado, não é um recurso muito útil para epistemólogos, quando o fim previsto é a criação de sentido (dar sentido às condutas aparentemente estranhas nas quais um agente parece estar empreendendo atitudes epistêmicas conflitantes). A minha abordagem à questão das formas intelectuais de fraqueza da força de vontade será, portanto, pouco ortodoxa. Partindo de uma formação em epistemologia do vício, o meu objetivo aqui é afirmar que existe um vício epistêmico que é uma forma de fraqueza, relativamente semelhante à fraqueza da força de vontade em termos das suas consequências. Eu chamo esse vício de ineficiência epistêmica.

A ineficiência epistêmica é o vício de tolerar a inconsistência na investigação por mais tempo do que deveríamos. Embora não seja equivalente à ideia mesma de “akrasia epistêmica”, como esta última

é tipicamente caracterizada (por um conjunto de condições suficientes e necessárias que refletem as condições para a akrasia prática episódica), a ineficiência epistêmica é o mais próximo a que se chega da fraqueza prática da força de vontade, se considerarmos duas coisas. Primeiro, fraqueza da força de vontade é um traço generalizado que pode afetar muitos aspectos da vida de uma pessoa, incluindo a sua vida intelectual ou epistêmica. E, em segundo lugar, que a noção mais importante em epistemologia não é a nossa vontade, ou a nossa força de vontade (a capacidade de controlar pensamentos e ações), mas sim a eficiência (a capacidade de produzir os resultados certos sem desperdiçar recursos).

5.1. Observações preliminares

Proposições conflitantes muitas vezes precisam ser toleradas por algum tempo por um inquiridor – o problema surge quando o agente chega ao ponto em que tem evidências suficientes para resolver o conflito, e ainda assim não resolve. Por exemplo, digamos que eu esteja investigando se foi Júlio César ou outra pessoa quem queimou a biblioteca de Alexandria. Preciso conviver com o dilema até chegar ao ponto em que reuni provas suficientes dos antigos livros egípcios e de outros registos históricos e preciso também que as provas sejam conjuntamente suficientes para apoiar conclusivamente uma das duas hipóteses (“foi Júlio César” ou “foi outra pessoa”). Quando chegar a este ponto, estarei em condições de exonerar a hipótese alternativa, resolvendo assim o conflito. Mas eu posso falhar neste passo específico, por uma razão ou outra, e tratar o dilema como prevalecente quando na verdade deveria ter sido resolvido. Afirmo

que esta forma distinta de falhar é uma forma epistêmica de fraqueza e corresponde a um vício epistêmico, no sentido obstrutivista esboçado no Capítulo 4. Isso é o que eu chamo de ineficiência epistêmica.

Esta maneira de falhar pode assumir diferentes formas. Eu poderia, por exemplo, abster-me de descartar a hipótese A e mantê-la como uma possibilidade viva na presença de provas suficientes para excluí-la. Ou posso manter a hipótese A como uma possibilidade viva na presença de evidências que sejam suficientes para estabelecer a verdade da hipótese B, onde A e B são hipóteses rivais. Não importa a forma precisa que assumo – enquanto eu tratar o dilema como prevalecendo por mais tempo do que deveria, estarei exibindo uma fraqueza num sentido distintamente epistêmico.

Minha principal motivação para pensar que esta é uma forma intelectual de fraqueza paralela à fraqueza da força de vontade é minha crença de que o que acabei de descrever tem algumas semelhanças notáveis com os casos anedóticos de akrasia prática aludidos no capítulo 1 e em outras ocasiões, em vez da suposição de que sua definição deveria ser o paralelo exato da fraqueza prática da vontade.

Muitas das virtudes e vícios epistêmicos que tomam emprestado seus nomes de termos pertencentes ao glossário clássico da ética das virtudes não são suas contrapartes epistêmicas exatas. Por exemplo, coragem. Classicamente entendida, coragem é a virtude de enfrentar ameaças à própria vida em troca de um bem maior, por exemplo, na guerra (*EN*, 1115a-1128b). A coragem epistêmica, por outro lado, é a virtude de defender as próprias ideias na presença de pessoas que irão discordar (cf., por exemplo, Zagzebski, 1996, pp. 17-18). Uma forma intelectual de fraqueza da capacidade intelectual relevante, na minha

opinião, é apenas paralela a formas práticas de fraqueza de força de vontade, tanto quanto enfrentar a oposição de pares discordantes é um paralelo a enfrentar a morte na trincheira. Captura parte da essência da noção original, repetindo algumas das suas características cruciais e distintivas; mas não é a noção original simplesmente com “ação” substituída por “crença”.

Isto não significa, claro, que estou associando as duas coisas (fraqueza prática da força de vontade e ineficiência epistêmica) só porque quero. Como espero poder deixar claro, o meu domínio do tema abrange a compreensão de que a forma filosoficamente mais interessante de abordar a questão da fraqueza em contextos intelectuais é abordá-la a partir de uma perspectiva baseada na virtude. Isto é, em vez de perguntar se é possível aceitar conscientemente uma proposição e ao mesmo tempo aceitar que é epistemicamente errado fazê-lo (Hookway, 2001, p. 178), proponho que nos concentremos na questão mais cativante de como explicar o que é epistemicamente insatisfatório nas pessoas que se conduzem na investigação de maneiras semelhantes às dos agentes no exemplo do cheque da Oxfam, ou no exemplo do bolo de chocolate, até certo ponto – maneiras que assimilam parte da essência do original problema.

Dito isto, aqui está o plano para o capítulo. Na seção 5.2. Vou esclarecer a ideia de enfrentamento de dilemas e por que isso é importante para a fraqueza da força de vontade. Então, na seção 5.3. Apresentarei a minha visão geral da ineficiência epistêmica através de um exemplo concreto e detalhado, e as minhas razões para pensar que ela é o equivalente intelectual mais próximo da fraqueza de força de vontade. Em seguida, prosseguirei discutindo as formas relevantes pelas quais a ineficiência epistêmica é diferente de outros vícios e

outras más condutas epistêmicas com as quais pode ser facilmente confundida. A seção 5.4. investiga as diferenças entre a ineficiência epistêmica e o vício da mente fechada, enquanto a seção 5.5. apresenta as diferenças entre a ineficiência epistêmica e os estados sub-pessoais que podem se assemelhar a ela superficialmente. Concluirei, na seção 5.6., apresentando um perfil preliminar, com os traços prototípicos mais notáveis do vício vistos até agora. As formas precisas pelas quais a ineficiência epistêmica gera prejuízos à investigação, seguindo a abordagem obstrutivista da epistemologia do vício apresentada no Capítulo 4, serão tratadas de forma detalhada no Capítulo 6.

5.2. Falta de força de vontade e enfrentamento de dilemas

Uma característica notável da akrasia que é quase completamente ignorada pela filosofia contemporânea anglo-americana é que a akrasia é uma atitude ou padrão de atitudes que um agente toma quando enfrenta dilemas, tanto de pequenas como de grandes proporções. Se escolhermos na literatura os exemplos menos estipulativos do fenômeno (ou seja, os que são mais concretos, em essência; os que são mais parecidos com o que observamos nas pessoas reais, no mundo real⁵⁴), descobrimos que o que está acontecendo é: o agente se vê encurralado em uma situação da qual é difícil para ele

⁵⁴ Como os apresentados na Introdução desta dissertação: o protagonista de *Vita Nuova* de Dante, que é impedido de pensar direito pela tentação de contemplar imagens de Beatriz; a abordagem de São Paulo à questão da resistência à tentação sexual; McBeth de Sheakespeare lidando com a questão de matar ou não matar o Rei Duncan; e Alcibiades oscilando entre seu amor pelo poder e seu amor pela virtude.

sair, embora queira sair. A pessoa tem uma ideia geral do que é a coisa certa a fazer, mas também tem uma inclinação para fazer algo totalmente diferente, de modo que a situação não se desenrola naturalmente ou de uma forma tranquila. Não “resulta”, simplesmente, na escolha da pessoa por uma ação que entra em conflito com a sua ideia geral do que é certo. Em vez disso, o processo envolve conflito interior, porque a pessoa experimenta o choque entre duas inclinações opostas. Em outras palavras, o agente enfrenta um dilema.

Não é mera coincidência que mesmo as descrições mais arcaicas do fenômeno mencionem que a experiência é comumente seguida pela autoconsciência de que alguém não seguiu seus próprios princípios gerais, bem como por alguma forma de arrependimento, como observa Aristóteles na *Ética Nicomaqueia* (*EN*, VII 7, 1150a 20). Não interpreto isso como implicando que as pessoas culpadas de fraqueza de força de vontade necessariamente experimentem um sofrimento dramático, nem que tenham necessariamente o sentimento de arrependimento, mas considero que vale a pena notar que há uma natureza reflexiva na experiência, e que a pessoa que a sofre está de boa-fé (já que, sem estes, nem o sofrimento nem o arrependimento seriam possíveis).

Segue-se destas observações que não faz sentido aplicar o rótulo “fraqueza de força de vontade” a pessoas que agem de maneiras aparentemente estranhas, mas que não estão, literalmente, em conflito enquanto lidam com as possibilidades conflitantes de ação colocadas diante delas. Isto é, a fraqueza da força de vontade não se aplica a pessoas que não estejam enfrentando um dilema. Enfrentar

um dilema é vislumbrar possibilidades de ação opostas e hesitar diante delas⁵⁵.

Muitos dos dilemas que enfrentamos em nossas vidas são epistêmicos. Exigem decidir entre duas possibilidades epistêmicas rivais: tirar a conclusão A em vez da conclusão B; subscrever a teoria A em detrimento da teoria B; abandonar a linha de investigação A para perseguir a linha de investigação B, e assim por diante. Às vezes, esses dilemas desaparecem de maneira bastante suave e rápida. Ao reavaliar as evidências, as pessoas decidem que a conclusão A é o que se segue, em vez da conclusão B. Ao realizar mais testes, os cientistas decidem que a teoria A é mais precisa do que a teoria rival B. E assim por diante. São estes os casos que *não* me interessam aqui, precisamente porque não envolvem qualquer conflito interno por parte do agente. Casos de dilemas que se resolvem sozinhos, ou que se resolvem com mais evidência, não testam a força de vontade de uma pessoa ou a sua ineficiência como solucionadora de problemas.

Nem todos os dilemas epistêmicos, porém, se desenrolam assim. Isso porque às vezes uma pessoa se vê incapaz de resolver um conflito específico entre duas possibilidades epistêmicas rivais. Ela acessa mais evidências, mas descobre que elas não resolvem a questão. Ela realiza mais testes, mas depois descobre que os testes também não excluem de forma conclusiva nenhuma das duas possibilidades previstas. E assim por diante. O que acontece em situações deste tipo é que a pessoa é obrigada a tolerar a inconsistência (a inconsistência que existe entre as duas possibilidades rivais, uma vez que ambas não

⁵⁵ Vale a pena notar que se segue destas observações que a maioria, se não todos, dos casos discutidos no Capítulo 1 não são realmente equivalentes da fraqueza da força de vontade no domínio epistêmico, apesar de terem sido apresentados por estudiosos como supostos exemplos de “akrasia epistêmica”.

podem ser aceites, mas nenhuma das duas foi ainda descartada). Este é o tipo de situação que muitas vezes testa a força de vontade intelectual de uma pessoa. Isto é, este é o tipo de situação em que a fraqueza intelectual do tipo relevante pode tornar-se saliente.

Mas na verdade as coisas ainda ficam um pouco mais complicadas do que isso. A fraqueza da força de vontade não é apenas uma questão de a pessoa estar enfrentando um dilema, mas sim uma questão de ela estar enfrentando um dilema *que não deveria estar enfrentando*. Pense assim: se você tem uma diretriz geral para viver, ou um princípio sobre como lidar com assuntos de algum tipo específico, segundo o qual a coisa certa a fazer é A, e ainda assim você hesita quando se encontra em uma situação em que você pode fazer A ou B, então este é um dilema que você não deveria estar enfrentando. Se você realmente se comprometeu com essa diretriz geral, é admissível que hesite um pouco, mas isso é tudo. Esse seria o seu dilema mais duradouro se você fosse uma pessoa impecavelmente razoável, que sempre segue seus princípios. Uma pessoa impecavelmente razoável é aquela que já superou o ponto da vida em que a opção B oferece tentação.

No entanto, muitas vezes as pessoas não superaram esse ponto. Elas ainda estão ocupando aquele “lugar” da vida onde são tentados pela opção B, apesar de se considerarem comprometidos com um princípio segundo o qual a escolha certa é A. Quando uma pessoa está nesse “lugar”, por assim dizer, ela será tentada pela opção B, embora tenha motivos muito melhores para escolher A, e isso acende um alerta vermelho em termos de sua força de vontade, mesmo que no final ela acabe escolhendo de acordo com seu princípio geral. A intuição crucial que esta observação nos dá é: a fraqueza da força de

vontade tem a ver não apenas com enfrentar o dilema, mas com ficar preso dentro do dilema por mais tempo do que o apropriado.

Isto não significa, claro, que possamos estipular uma duração máxima para o conflito interior de alguém face a um dilema, de modo que, se a pessoa exceder essa duração, ela automaticamente se qualifique como não tendo força de vontade. O que quero dizer, porém, é que alguns dilemas são de tal natureza que têm um “ponto de viragem”. Há um ponto no desenrolar da maneira como a pessoa lida com alguns tipos de dilemas, de forma que, ao passar desse ponto sem ter obtido sucesso (resolução), você passa a ser considerado desarrazoado. Normalmente, esse é o ponto em que as razões epistêmicas a favor da opção A superam irreversivelmente ou quase irreversivelmente as razões epistêmicas a favor da opção B. Assim, a fraqueza do tipo relevante acontece quando a pessoa continua a tratar o dilema como um caso aberto para além deste ponto. Onde exatamente está esse ponto, ou onde a linha deve ser traçada, é geralmente circunstancial e varia em cada caso.

Por exemplo, se você se comprometeu sinceramente com os princípios de uma vida monástica cristã, mas continua achando difícil obedecer às regras monásticas, sendo atormentado por tentações além desse ponto de razoabilidade (onde e como quer que seja que o limite tenha sido definido), o que acontece é que depois de um tempo começamos a suspeitar que há algo errado: ou sua adesão não foi realmente deliberada e sincera, ou você não tem força de vontade para concretizá-la em ação. Se a sua adesão foi de fato deliberada e sincera (ou seja: se você está de boa fé), então você não tem o poder de atualizá-la em ação. Você é acrático.

O mesmo acontece com situações epistêmicas. Se você é um especialista em uma área e tem uma diretriz geral, ou uma regra

prática, sobre como lidar com questões de algum tipo específico, segundo a qual a coisa certa a fazer quando tiver que lidar com essas questões é A, se você for um excelente solucionador de problemas em sua área, ou seja, uma pessoa com eficiência epistêmica máxima, você não se sentiria tentado a lidar com o problema relevante da maneira B, ou de qualquer outra maneira que você considere sub-ótima. Se você tem dificuldades quando se encontra em uma situação em que A ou B parecem possíveis, então isso ocorre porque você não está realmente comprometido com a diretriz geral que prescreve A, ou porque você não tem eficácia epistêmica máxima como resolvidor de problemas naquele campo (e veja que isso é independentemente de sua diretriz geral estar certa ou errada).

Na verdade, ninguém tem eficiência epistêmica completa em nenhum campo, ou, pelo menos, ninguém deveria se considerar detentor de quaisquer habilidades perfeitas em nenhum campo. O que significa que todos poderiam enfrentar dilemas em qualquer área, ou seja, todos, mesmo os especialistas, poderiam considerar a opção B e ponderá-la em relação à opção A em algum momento. O que é crucial neste caso é quanto tempo isso vai durar. Se a contenda se estender além do ponto em que as razões pró-A superaram as razões pró-B de uma forma que é muito improvável que a balança possa se reverter, aí está: temos um caso de ineficiência.

Aqui está um exemplo mais ilustrativo. Digamos que você seja um médico iniciante e tenha aprendido que não há nenhuma evidência científica séria que ligue os antitranspirantes ao câncer de mama, como costumava ser uma teoria popular divulgada na década de 1990. Mas então você continua achando difícil não pensar que o câncer de mama de seus pacientes é um reflexo do uso de antitranspirantes, quando você os vê chegando à sua clínica usando

uma tonelada deles. Está tudo bem se isso acontecer uma vez ou por um curto período. Mas depois de essa situação ter se prolongado consideravelmente (muitas perguntas sobre os hábitos de higiene de um paciente para ver se sua doença pode ser atribuída a antitranspirantes), ou após a iteração (muitos pacientes sendo questionados sobre o uso de antitranspirantes), começaremos a suspeitar que há algo errado com você. Ou você realmente não entendeu ou não aceitou os dados, ou é como se lhe faltasse a “coragem” intelectual, por assim dizer, para atualizá-los em sua conduta. Se você entendeu os dados e os aceitou totalmente, ou seja, não tem ressalvas sobre a autenticidade dos dados, por exemplo, então é como se você não tivesse coragem de atualizar esse conhecimento em sua própria conduta.

Agora, na prática, o que observamos quando vemos casos de médicos aparentemente teimosos na vida real é que ninguém que adota essa conduta, ou seja, nenhum médico que despenda tempo e recursos valiosos rastreando fatores específicos como esse o faz de um ponto de vista neutro. Ou seja, ninguém faz isso sem acreditar, pelo menos até certo ponto, que a hipótese-fator (no caso do exemplo anterior, a hipótese de que o uso de antiperspirantes é um fator de risco para o câncer) *não tenha sido* completamente descartada. Essas pessoas aceitam os dados, mas ao mesmo tempo elas não pensam que os dados sejam suficientemente fortes para minar completamente a hipótese-fator. Então eles acham que ainda há uma chance de que essa hipótese seja valiosa ou, pelo menos, não esteja completamente errada. Que há alguma verdade nela, que ainda não foi respaldada pelos dados.

Esta é outra forma de dizer que essas pessoas têm algum grau de compromisso com a teoria (de que antiperspirantes causam câncer),

além do seu compromisso com o princípio geral de que um médico deve basear a sua prática em teorias que sejam apoiadas pelas melhores evidências na área. Algum grau de compromisso com a ideia que representa a alternativa mais fraca num dilema (neste caso, a hipótese do antitranspirante) é o que faz com que a pessoa se demore a enfrentar esse dilema específico para além do ponto razoável. Voltaremos a isso na seção 5.3.

Na próxima seção examinaremos a ineficiência epistêmica de forma mais detalhada, a partir da análise de um exemplo concreto estendido.

5.3. Uma visão geral da ineficiência epistêmica

Como são as pessoas epistemicamente ineficazes, quando o seu vício se torna mais visível ao longo da sua conduta intelectual alargada? Para visualizar isso, conheça Bob, o paleontólogo.

PALEONTÓLOGO. Bob, um respeitado paleontólogo, é chamado para examinar os ossos de um esqueleto de tiranossaurídeo de status taxonômico controverso. O objetivo da empreitada é determinar se se trata de um *Tyrannosaurus rex*. As principais características do esqueleto sugerem fortemente um T-rex, exceto por algumas diferenças morfológicas, das quais a estatura é a mais notável: é muito baixo comparado a praticamente todos os outros esqueletos de T-rex conhecidos. Depois de realizar uma série de medições e testes, Bob conclui que o

esqueleto deve ser descrito como pertencente a outro táxon, cunhando assim o termo *Nanotyrannus* para se referir ao que ele considera ser uma nova descoberta científica: outra espécie de tiranossaurídeo simpátrico com corpo adulto marcadamente mais nanico – um parente pigmeu do grandioso Tiranossauro⁵⁶.

Um tempo depois de o *Nanotyrannus* ter entrado oficialmente nos registros, uma série de estudos surgiram, apresentando evidências substanciais a favor da chamada “teoria da partição ontogenética de nicho” em dinossauros. Esta teoria sustenta que os dinossauros variaram consideravelmente em tamanho e forma ao longo da sua vida, principalmente de acordo com a oferta de recursos.

Simplificadamente, de acordo com esta teoria, os dinossauros teriam sido como as cobras d’água modernas. A cobra d’água é um réptil interessante que se alimenta predominantemente de peixes desde o nascimento até o início da idade adulta. Quando atinge cerca de 50 cm de comprimento corporal, porém, sua dieta gradualmente muda para sapos e outros anfíbios, e assim permanece até o fim da vida do animal. A mudança na dieta é acompanhada por mudanças morfológicas discretas, mas perceptíveis, na medida em que a técnica necessária para caçar sapos é diferente daquela necessária para capturar peixes. Portanto, uma pequena cobra d’água comedora de peixes que parece diferente de uma cobra d’água maior comedora de

⁵⁶ Esta história foi inspirada e livremente adaptada do caso verídico narrado no artigo da BBC *Conheça Nanotyrannus, o dinossauro que nunca existiu realmente*. Disponível em <https://bbc.in/3ezLPzz>.

sapos podem ambas pertencer à mesma espécie, *Nerodia erythrogaster*⁵⁷.

Os dinossauros, sugerem esses novos estudos, variam da mesma forma. Portanto, é possível (embora não seja certo) que o fóssil examinado por Bob fosse na verdade o de um pequeno T-rex juvenil em algum momento do seu desenvolvimento, entre o estágio de ovo e o início da idade adulta.

Dado que a teoria da partição ontogenética de nicho levanta uma forma alternativa de olhar para o fóssil examinado por Bob há algum tempo, entende-se que à luz dos novos estudos aludidos ele deveria agora reconsiderar – um dever do qual não se isenta. Assim, depois de acessar cuidadosamente os dados, Bob finalmente aceita que existe a possibilidade de que aquele fóssil em particular tenha pertencido de fato a um T-rex juvenil, e não a um *Nanotyranus* adulto.

Não obstante, como os estudos em questão constituem provas que pertencem a outras espécies e que são omissas sobre a questão específica dos tiranossaurídeos, Bob considera que esses estudos não estabelecem de forma conclusiva que ele estava errado; portanto, ele não se apressa em retirar sua alegação de ter encontrado e batizado uma nova espécie de dinossauro. Ele permanece, em vez disso, à espera de mais estudos para confirmar a sua descoberta ou desmascará-la. “Com o tempo, a teoria de que o *Nanotyranus* realmente existiu como uma espécie separada será provada verdadeira, ou será refutada”, diz ele, imperturbável.

Numa situação deste tipo, existe claramente um conflito entre

⁵⁷ Para uma revisão interessante da teoria da partição ontogenética de nicho, ver Werner e Gilliam (1984).

p: O esqueleto em questão provavelmente é de uma espécie nova e não catalogada.

e

p': Nanotiranos adultos provavelmente são tiranossauros juvenis.

Embora tecnicamente falando não exista contradição entre p' e p, o conflito decorre do fato de não se supor que uma pessoa possa ter um grau de confiança uniforme em ambos, pelo menos não a longo prazo. É preciso desistir de uma das alegações, em algum momento⁵⁸, na medida em que são epistemicamente incompatíveis. Ao dizer que duas alegações são epistemicamente incompatíveis quero dizer simplesmente que aceitar uma delas constituiria uma razão para não aceitar a outra (Heil, 1984, p. 63).

O que está em jogo aqui é a validade do Nanotirano como uma espécie biológica separada. pode ser um parente adulto do T-rex *ou* pode ser literalmente um sinônimo de “T-rex juvenil”, caso em que *Nanotyrannus* não é uma espécie por si só. Seja qual for o caso, para que este debate seja totalmente resolvido, os paleontólogos precisam

⁵⁸ Esta expectativa (de que se deve rejeitar p.1. ou p.2., em algum momento) é em si uma fonte de controvérsia entre os estudiosos contemporâneos. Alguns consideram que este é de fato um requisito de racionalidade (por exemplo, Broome, 2013 e Gibbons, 2013); enquanto outros consideram que não (por exemplo, Sinnott-Armstrong, 1996). Estes últimos acreditam, em vez disso, que a racionalidade está limitada por dilemas – situações em que não se é capaz (e, portanto, não é obrigado) a tomar uma posição racional. Teremos a oportunidade de discutir esta questão detalhadamente no Capítulo 5. Por enquanto, assumirei que há pelo menos algumas situações em que a suspensão do julgamento em face do conflito, ou a insistência no conflito, é aceitável por algum tempo, mas não indefinidamente; e que a situação do paleontólogo é uma dessas.

descobrir o tiranossauro adolescente definitivo, ou seja, um fóssil que seja reconhecível como o jovem T-rex por um conjunto de critérios independentes. Se este fóssil for morfológicamente muito distinto do suposto Nanotirano adulto (distinto o suficiente para que os dois sejam inconfundíveis), então é provável que Bob estivesse certo e o fóssil examinado por ele fosse de uma espécie diferente. Caso contrário, é provável que ele estivesse errado. Até que este espécime seja encontrado, a questão permanece em aberto sobre o que exatamente é o esqueleto examinado por Bob, porque só então os cientistas terão os meios para distinguir um pigmeu adulto de um gigante adolescente, por assim dizer (se eles forem, de fato, diferentes). Em outras palavras, só então eles terão algo para apontar ao dizerem “O Nanotirano não é um T-rex juvenil, porque isso [apontando para o esqueleto recém-descoberto] é a aparência de um T-rex juvenil: veja, eles são diferentes”; ou então “O Nanotirano é exatamente um T-rex juvenil, porque isto [apontando...] é a aparência de um T-rex juvenil: veja, eles são idênticos”.

Enquanto este fóssil não tiver aparecido, a suspensão do julgamento de Bob da forma descrita é uma forma de lidar com o conflito. Ou seja, ao fazê-lo ele está tolerando a inconsistência, permitindo que o caso permaneça aberto. Seu comportamento não é uma má conduta epistêmica neste momento, pelo contrário. Uma vez que o enigma depende do surgimento de novas provas para que possa ser resolvido, uma suspensão provisória do julgamento parece adequada. Mas – e isto é crucial – desde que a suspensão seja de fato mantida apenas provisoriamente. No caso de Bob, porém, não é assim que as coisas se desenrolam.

Dois anos se passam. Bob mantém um registro diligente das publicações na área e dos esforços feitos para descobrir novos fósseis,

e ele vê que nenhum novo fóssil foi descoberto que poderia ser o tão procurado T-rex juvenil reconhecível por critérios independentes. Em contraste, alguns dos fósseis que foram anteriormente registados como Nanotiranos adultos foram reclassificados como T-rexes juvenis aqui e ali. Os paleontólogos autores de tais reclassificações afirmam que à medida que a teoria da partição ontogenética de nicho se tornou mais sofisticada, a própria teoria forneceu-lhes a base para uma mudança de ideia (apesar de esta teoria ser omissa sobre o enigma específico do Nanotirano). Então, talvez Bob devesse fazer o mesmo, não deveria? Afinal, esses são os pares epistêmicos de Bob, e é bastante claro que ele está em menor número neste momento. Mas ele ainda não está pronto para isso. Ele prefere esperar mais um pouco. Ele está confiante de que a prova definitiva aparecerá mais cedo ou mais tarde.

Então, uma década se passa. Mais uma vez, não surgem novos fósseis do tipo que possam resolver a questão de uma vez por todas, mas cada vez mais fósseis de antigos Nanotiranos adultos tornam-se T-rexes juvenis através da reclassificação. Parece que os Nanotiranos estão se tornando cada vez mais raros. Na verdade, não são apenas os Nanotiranos que estão se tornando T-rexes juvenis. Muitas outras taxas estão “desaparecendo”, sob o entendimento de que alguns dos esqueletos que anteriormente eram considerados como pertencentes a adultos de uma miríade de espécies exóticas recentemente baptizadas são, na verdade, juvenis de um número muito menor de espécies “clássicas”. Então talvez seja hora de Bob revogar sua “descoberta”, certo?

Errado. Ele não vê as coisas desta forma. Por um lado, Bob concorda que, normalmente, dez anos é um período de tempo suficientemente longo para que uma teoria controversa que não recebeu qualquer apoio probatório adicional seja rebaixada para o

pavilhão dos erros científicos. Afinal, a contínua ausência de provas onde se esperava que as provas fossem encontradas não é um fato neutro. Significa alguma coisa para as perspectivas da teoria – significa que a teoria se torna cada vez menos provável de ser verdadeira, e não mais provável. Portanto, ele sabe que a coisa mais razoável que um cientista pode fazer quando a teoria que apoia atinge um ponto crítico neste processo de se tornar cada vez menos provável é rejeitá-la, pura e simplesmente, em vez de manter o julgamento suspenso.

Não obstante, embora Bob aceite que esta é uma verdade geral sobre as teorias científicas, ele permanece incerto de que *esta* questão específica, o enigma do Nanotirano, tenha atingido o ponto a partir do qual poderia ser considerado resolvido. Ele quer garantia, mas a garantia só virá quando forem satisfeitas certas condições específicas, que ainda não foram, e talvez nunca venham a ser. Embora não seja possível obter garantias neste momento, ele acredita que a disputa pode durar mais tempo. Então ele prefere esperar mais um pouco antes de tomar uma posição definitiva. E assim ele fica: sentado em cima do muro, esperançoso de que depois da próxima expedição, talvez, ele seja capaz de expressar uma negação ou uma afirmação com (o que ele considera ser) o grau razoável de certeza. Até que isso aconteça, ele não admitirá que a sua hipótese do Nanotirano tenha sido descartada.

Agora, como explicaremos o que é epistemicamente insatisfatório sobre a conduta de Bob? O que Bob faz é: ele estica o dilema⁵⁹. Ele tolera o conflito epistêmico mais ou menos “da mesma

⁵⁹ Para fins práticos, tomo as expressões “conflito epistêmico”, “incompatibilidade epistêmica”, “dilema”, “enigma” e “inconsistência” como sinônimos, e alterno livremente entre elas. Entendo que essas expressões possam ter significados

forma que suportamos uma ressaca” (Rorty, 1997, p. 644): dizendo a nós próprios que o desconforto passará em breve e que as coisas serão diferentes da próxima vez. Indiscutivelmente, é necessário algum grau de tolerância ao conflito epistêmico, se quisermos ser investigadores eficazes e responsáveis, e isto pode ser alcançado de várias maneiras diferentes. Mas se todos os cientistas, por exemplo, lidassem com o conflito epistêmico com as mesmas medidas que Bob, o empreendimento científico estagnaria. Da mesma forma, se detetives da polícia, juízes, advogados, médicos e promotores fizessem o mesmo, as doenças seriam diagnosticadas tarde demais, os processos na justiça levariam uma eternidade; os infratores simplesmente nunca seriam capturados e os suspeitos inocentes nunca seriam capazes de limpar os seus nomes.

Afirmo que a atitude de Bob é um caso comum de vício epistêmico: a propensão a tolerar o conflito epistêmico na investigação por mais tempo do que seria razoável. Este, argumento eu, é o vício de ser epistemicamente ineficiente ou, simplesmente, o vício da ineficiência epistêmica.

Agora, por que pensar que isto está de alguma forma relacionado com o problema da fraqueza prática da força de vontade (akrasia)? Só porque em ambos temos um agente lidando com um dilema não parece uma razão suficientemente forte. Se fosse apenas isso, a relação entre essas duas coisas não seria mais do que anedótica. No entanto, não é.

Foi dito, no Capítulo 1, que uma das dificuldades de conceber a akrasia do intelecto é que, classicamente entendida, a akrasia é algo

diferentes em contextos diferentes, mas para os propósitos deste trabalho isso é mais uma questão de estipulação do que de preocupação real.

que acontece quando uma pessoa é dominada por apetites de todos os tipos (impulso sexual, os prazeres da comida e da bebida, desejo por poder, e assim por diante). É porque existe esta força poderosa, o apetite, que a vontade da pessoa de fazer o que é certo se torna fraca e ineficaz. O problema que comentei aí foi que, em contextos epistêmicos, não parecemos ser capazes de localizar esse ingrediente, um ingrediente que seria o equivalente epistêmico desse impulso avassalador, o apetite.

No entanto, na explicação da ineficiência epistêmica que apresento aqui, podemos ver com clareza que há um ingrediente análogo: é o compromisso com uma ideia previamente formada, ou uma teoria. O comprometimento com ideias pode funcionar como uma paixão. É a relutância de Bob em abandonar a sua hipótese do *Nanotyrannus* que o impede de eventualmente fazer o que todos os cientistas sabem, ou pelo menos deveriam saber, que deve ser feito: resolver a questão após a quantidade de provas recolhidas na investigação ter ultrapassado o limiar razoável. Ele não tem coragem para fazer isso, por assim dizer, mas também não quer apostar todas as suas fichas na rejeição dos dados empíricos.

Isso é bastante parecido com a pessoa no exemplo do bolo de chocolate, que sabe que deve fechar a boca depois de ter comido a porção razoável, mas não o faz. Uma pessoa como Bob sabe, ou pelo menos deveria saber, que um cientista deve considerar o assunto resolvido depois de determinadas condições razoáveis terem sido satisfeitas. O momento em que foi recolhida uma quantidade esmagadora de evidências que apoiam uma hipótese em detrimento das hipóteses rivais, ou o momento em que foi recolhida uma quantidade esmagadora de evidências que simplesmente não apoiam uma hipótese que esperávamos que elas apoiassem, esse é

precisamente o momento em que os cientistas “comeram” a fatia razoável do “bolo” deles. É hora de parar. Mas Bob não consegue parar, porque é dominado por esta “paixão avassaladora”: o seu compromisso com a velha hipótese.

Este compromisso é travestido de cautela: querer examinar mais, manter a investigação aberta, exigir mais dados, e assim por diante. Por mais que possa parecer ceticismo, o que na verdade é uma dificuldade pessoal em abandonar uma ideia. Ao contrário dos casos em que é necessária cautela, num caso como o de Bob ela é excessiva e pouco útil (e, como veremos de forma detalhada no Capítulo 6, também é nociva).

Na sua essência, a força de vontade é a capacidade de resistir às tentações de curto prazo, a fim de atingir objetivos de longo prazo (Duckworth, 2011). De modo semelhante, a razão pela qual a ineficiência epistêmica de Bob não é forte é que ele é incapaz de resistir à gratificação instantânea que pode ser obtida ao pensar que sua antiga hipótese ainda retém parte de seu valor, que não foi conclusivamente refutada ainda. Há, de fato, uma chance minúscula de que sua hipótese ainda não tenha sido descartada de forma conclusiva; ele se apega a essa chance minúscula. Sendo incapaz de resistir a esta gratificação instantânea, ele é impedido de atingir o objetivo de longo prazo da ciência, que é defender apenas as teorias que são verdadeiras ou, pelo menos, aquelas que oferecem a melhor explicação atualmente disponível para os fenômenos que se pretendia explicar.

Presumo que a ineficiência epistêmica, da forma como foi caracterizada acima, é, se é que alguma coisa o é, o equivalente mais próximo que encontramos da fraqueza da força de vontade, em contextos distintamente intelectuais: um conflito diante de um

dilema que existe há mais tempo do que deveria porque o agente é tomado por esta “paixão avassaladora”, o seu compromisso residual com uma ideia (que calha ser a teoria mais fraca, entre as teorias rivais). É claro que isso não reflete o conjunto de condições necessárias e suficientes para a akrasia prática. Por exemplo, os casos de ineficiência epistêmica nem sempre satisfazem o que foi descrito nos capítulos 2 e 3 como “a condição de reconhecimento” da akrasia. Não está claro se pessoas como Bob reconhecem plenamente que estão adotando uma conduta que vai contra o que a mentalidade científica geral prescreve, ou que se consideram excessivamente cautelosos. Muitas vezes essas pessoas se consideram cautelosas na medida certa, ou seja, nem pouco nem demais. Eles pensam que não estão fazendo nada de errado, que esse dilema precisa ser mantido em aberto até o dia em que apareçam evidências mais conclusivas que permitam que ele seja adequadamente resolvido (um dia que, é claro, está fadado a nunca chegar – mas não está claro que a pessoa saiba disso).

No entanto, isto é o mais próximo que se pode chegar da akrasia prática no domínio intelectual porque a akrasia de crença plena é impossível, como vimos nos Capítulos 2 e 3; e os outros candidatos, os exemplos de akrasia epistêmica com uma estrutura espelhada, apresentados no Capítulo 1, ou eram demasiado vagos e episódicos, ou dependiam do ponto de vista da atribuição fria para se parecerem com akrasia. Ausentes esses elementos, aqueles casos não se encaixam muito bem na definição de akrasia que encontramos na própria literatura filosófica sobre o tema.

Dada a caracterização da ineficiência epistêmica apresentada, são necessários vários esclarecimentos, que dizem respeito principalmente às maneiras pelas quais ela difere de outros vícios epistêmicos e de outros comportamentos intelectuais aparentemente

estranhos. A ineficiência epistêmica pode ser facilmente confundida com outros vícios epistêmicos, dos quais a mentalidade fechada é talvez o mais notável. Além disso, pode não ser imediatamente distinguível de outras más condutas epistêmicas que, tecnicamente falando, não são vícios, tais como o ceticismo seletivo e a indecisão. Nas próximas duas seções abordarei a questão de como a ineficiência epistêmica é diferente dessas outras coisas. Responder a estas questões permitir-me-á discutir mais detalhadamente as especificidades da razão pela qual a ineficiência epistêmica é nada menos do que um vício.

5.4. Ineficiência epistêmica vs. mente fechada

Deixe-me pegar emprestada uma ideia de Marta Nussbaum (1988), para decompor esta questão. Nussbaum diz que virtudes e vícios são formas (boas e más) de responder dentro de certos domínios, ou esferas da experiência humana. Segundo ela, a referência dos termos virtude e vício é fixada por essas esferas, por meio do que ela chama de “experiências de ancoragem” (*gounding experiences*). Estas são experiências que figuram em praticamente todas as vidas humanas, e nas quais praticamente todos os seres humanos acabarão por ter de fazer algumas escolhas em vez de outras, e agir de uma forma em vez de outra (se não de forma adequada, então de forma inadequada).

Por exemplo, a generosidade e a ganância são duas maneiras de responder a uma mesma experiência de ancoragem, que é a

experiência de possuir recursos extras sabendo que outra pessoa está necessitada. Cada pessoa que por acaso possui algum recurso extra e saiba que outra pessoa está necessitada, responderá à situação de forma virtuosa, sendo generosa, ou de forma cruel, sendo gananciosa. Portanto, a virtude da generosidade e o vício da ganância são as respostas adequadas e inadequadas, respectivamente, à mesma experiência de base⁶⁰. Coragem e covardia, da mesma forma, são a virtude e o vício relativos à mesma experiência de base, que é a experiência de enfrentar uma ameaça à própria vida. E assim por diante.

Simpatizo com a visão de Nussbaum de como os termos pertencentes a um vocabulário de virtudes têm a sua referência fixada, e presumo que ela pode ser estendida a termos epistêmicos pertencentes a um vocabulário de virtudes epistêmicas. Assim, por exemplo, pode-se dizer que a curiosidade e a despreocupação têm a sua referência fixada pela mesma experiência intelectual fundamental, que é a experiência de perceber que há algo inexplicável ou que falta um pedaço de conhecimento. São a forma adequada e a inadequada, respectivamente, de responder a esta experiência. O curioso tenta e vai atrás desse conhecimento, enquanto o despreocupado não se incomoda. A coragem epistêmica e a covardia epistêmica têm sua referência fixada pela experiência de ter que expressar e defender uma opinião contra um público que discordará.

⁶⁰ Uma experiência ancoradora não precisa fixar a referência de apenas duas atitudes correspondentes. Normalmente, uma experiência de ancoragem permite apenas uma atitude adequada que pode ser tomada em resposta a ela e mais de uma atitude inadequada. Por exemplo, uma pessoa pode responder à experiência de ter recursos extras enquanto outra pessoa precisa de recursos doando a quantia certa, doando demais e não dando o suficiente. Os dois últimos são formas inadequadas de responder.

A pessoa corajosa tentará responder às objeções dos colegas discordantes, enquanto o covarde não o fará. E assim por diante. Saber qual é a experiência de ancoragem de um termo nos ajuda a esclarecer o que ele significa e como funciona. Ou seja, dá-nos uma visão das especificidades do vício, o que por sua vez nos permite distingui-lo dos vícios vizinhos e de outras contravenções.

Dito isto, é de se perguntar qual é a experiência exata de ancoragem à qual pessoas como Bob estão respondendo. Uma resposta plausível é dizer que se trata de uma experiência relacionada com o que é frequentemente referido pelos epistemólogos e psicólogos sociais como fechamento (*closure*). Diante de questões que foram levantadas, mas ainda não respondidas, ou não respondidas adequadamente, um agente pode responder de diferentes maneiras, adequadas e inadequadas, dependendo do quanto deseja o fechamento. A necessidade de fechamento é um “desejo do indivíduo por uma resposta firme a uma pergunta e uma aversão à ambiguidade” (Kruglanski e Webster, 1996, p. 264).

Isso faz sentido especialmente porque Bob parece exibir uma necessidade extremamente alta de fechamento: ele deseja uma resposta firme para o enigma que está enfrentando e não está disposto a considerar o assunto resolvido até que ele o tenha solucionado. Parece que a inadequação da sua resposta epistêmica é, pelo menos em parte, uma função deste desejo. Especificamente, ele só está disposto a aceitar que sua teoria do Nanotirano está errada quando ele se encontrar em um dos dois cenários de resposta firme: ou quando a prova “definitiva” for escavada do chão ou quando ele for apresentado a uma quantidade potencialmente infinita de evidências que apoiam a teoria rival, a teoria da partição ontogenética de nicho.

O problema é que essas são exigências totalmente irracionais. Por um lado, quem no mundo sabe se os fósseis que estiveram debaixo da terra por 65 milhões de anos serão algum dia descobertos? Quem sabe se esses fósseis foram sequer preservados até os tempos modernos? Além do mais, sempre que a teoria da partição ontogenética de nicho recebe algum apoio, Bob considera-o insuficiente e exige que a teoria receba ainda mais apoio para que ele a reconheça como uma anulação da sua hipótese. Ele exige que seja apoiado por evidências infinitas, ou então não cederá.

Possivelmente, o que seria razoável para Bob fazer é aceitar que todas as evidências fornecidas pela teoria da partição ontogenética de nicho em seu estado atual são conjuntamente suficientes para apoiar a afirmação de que *Nanotyrannus* é na verdade um *T-rex* juvenil, em vez de um membro de uma espécie diferente; e estar preparado para mudar de ideia se (não exatamente quando, mas se) surgirem novas evidências que indiquem o contrário. Em outras palavras, ele deveria ter tomado uma decisão em algum momento, raciocinando a partir dos dados disponíveis e estando aberto à possibilidade de mudar de ideias no futuro. Seu desejo perturbado e aparentemente maior do que o razoável por certeza o impediu de fazê-lo.

Indiscutivelmente, isto tem semelhanças importantes com o vício da mente fechada, que é certamente um dos mais discutidos do seu gênero. A mente fechada é marcada por “uma falta de vontade ou incapacidade de se envolver seriamente com opções intelectuais relevantes” (Battaly, 2018, p. 261). O indivíduo de mente fechada não se envolve seriamente com opções intelectuais relevantes porque está fechado a que essas opções sejam verdadeiras, ou legítimas, ou melhores do que aquelas que ele próprio endossa. Tal como Bob – ele parece estar simplesmente fechado à possibilidade de que a teoria da

partição ontogenética de nicho no seu estado actual seja suficiente para apoiar a afirmação de que os Nanotiranos nada mais são do que *T-rexes juvenis*.

Agora, se a experiência de ancoragem à qual Bob está respondendo é uma experiência relacionada à necessidade de fechamento, então não é natural pensar que o vício exibido pela sua conduta é simplesmente o vício da mente fechada? Por que cunhar e batizar um vício exótico, usando uma palavra pomposa, se a conduta a ser explicada já pode ser explicada como um exemplo do tão conhecido vício da mente fechada? É como se, ao fazer isso, eu fosse culpada exatamente do mesmo pecado que o próprio Bob. A “ineficiência epistêmica” é um Nanotirano filosófico, alguém poderia argumentar.

Deixe-me esclarecer por que isso não acontece. Embora possa ser verdade que Bob tenha problemas com suas expectativas irrealistas em relação à necessidade de fechamento, o aspecto de sua conduta para o qual quero chamar a atenção não é o fato de que ele deseja uma resposta firme, por si só, mas sim o fato de que em sua busca por uma resposta firme, ele acaba adiando o fechamento. Especificamente, ele adia o fechamento por muito mais tempo do que seria devido. Ele inadvertidamente atrasa a tomada de posição, quando já tem terreno suficiente para tomar uma posição. Então, toda vez que ele deveria dar um passo à frente e tomar uma posição, ele meio que encontra uma desculpa para não o fazer naquele momento específico. As desculpas são sempre praticamente as mesmas: “isto não é conclusivo, ainda não podemos tirar conclusões”; “deixe-me esperar mais um pouco, para ver se surgem novas evidências que me deem mais certeza...”.

Mas sempre que surgem novas provas e a certeza aumenta, ele surge novamente com uma desculpa para um novo adiamento. Este é

outro sentido em que a sua conduta se assemelha a casos paroquiais de akrasia prática, como a história do bolo de chocolate, em que o agente sabe que deveria estar de dieta, mas está sempre diante de outro pedaço de bolo de chocolate novamente, dizendo algo no sentido de “só mais este”, ou “este vai ser o meu último...”.

O que isso significa, exatamente? Isso significa que, embora a experiência de ancoragem à qual Bob está respondendo esteja de fato relacionada à necessidade de fechamento, e embora sua necessidade individual de fechamento seja de fato problemática e irrealista, sua conduta não é de mente fechada em sentido estrito, pois mostra sinais que são bastante estranhos para uma mentalidade típica de mente fechada. Na verdade, ele poderia muito bem ser visto como demonstrando uma disposição excessiva, ou de outras formas inadequada, para uma mente aberta, devido à sua cautela excessiva. Ao manter o caso aberto por mais tempo do que seria correto, Bob pode ser visto como alguém que precisamente dificulta o fechamento (em vez de facilitá-lo), o que significa aceitar viver com incerteza e/ou ambiguidade.

Na verdade, pessoas ultra cautelosas como Bob lidam com a incerteza e/ou ambiguidade por muito mais tempo do que indivíduos típicos de mente fechada estariam dispostos e seriam capazes. A necessidade de fechamento está inversamente correlacionada com a tolerância à ambiguidade: de um modo geral, quanto maior a necessidade de fechamento de alguém, mais ela deseja respostas firmes e menos tolera ter ambiguidade e/ou incerteza (DeRoma et. al., 2003; ver também Berenbaum et. al.). Bob tolera ambiguidade e incerteza durante anos. Isso é totalmente atípico para indivíduos de mente fechada.

Não obstante, a sua conduta também não deve ser descrita como um exemplo genuíno de mente aberta, pelo menos não no sentido em que se fala classicamente de mente aberta, como sendo algo louvável, uma virtude (a virtude de considerar cuidadosamente alternativas e estar ciente da própria falibilidade como crente, cf., por exemplo Riggs, 2010; Baehr, 2012^a; e Kwong, 2016). Vamos ver isso.

De uma perspectiva prática, a mente aberta está no lado oposto da mente fechada no espectro da necessidade de fechamento – indivíduos de mente aberta são aqueles com baixa necessidade de fechamento e elevada tolerância à ambiguidade. Portanto, podemos pensar na mente aberta e na mente fechada como um par de respostas alternativas e opostas à mesma experiência de ancoragem, tal como a coragem e a covardia, a generosidade e a ganância, etc.

De acordo com Kruglanski (2004; ver também Kruglanski e Webster, 1996), alguém se torna de mente fechada ou aberta dependendo de suas motivações epistêmicas, ou seja, de seus objetivos em relação ao conhecimento. Particularmente, depende se o indivíduo deseja aproximar-se ou evitar o fechamento. Indivíduos de mente fechada buscam o fechamento, e fazem isso exigindo certas informações o mais rápido possível. Os indivíduos de mente aberta, por sua vez, evitam o fechamento, abstendo-se de aderir à informação, o que Kruglanski e Webster (1996) chamam de “apreensão e congelamento”, em inglês, *seize and freeze*. Os que buscam o fechamento ficam perturbados com a ideia de ficar sem uma resposta firme por muito tempo, e tendem a tirar conclusões precipitadas. Os

que evitam o fechamento ficam perturbados com a ideia de tomar uma posição demasiado cedo; eles são inclinados à cautela⁶¹.

Como vimos, a conduta de Bob tem algumas das características do padrão de busca de encerramento, na medida em que ele também deseja respostas firmes para certas perguntas e exige que certas informações sejam divulgadas. Mas também tem características do padrão de evitar o fechamento, na medida em que Bob, como os indivíduos de mente aberta, suspende o julgamento devido a preocupações sobre a tomada prematura de uma posição. Embora a mente aberta seja frequentemente considerada uma virtude epistêmica, como dissemos, está claro que a conduta de Bob não é louvável, de forma alguma. O contexto faz aqui toda a diferença: a sua cautela excessiva talvez tivesse sido adequada, se tivesse sido circunscrita a um determinado período de tempo, isto é, se tivesse sido mantida até um determinado ponto do desenrolar da querela: o ponto

⁶¹Kruglanski (2004) na verdade distingue duas dimensões ortogonais de motivação: busca por fechamento *vs.* evitação do fechamento; e especificidade *vs.* inespecificidade. Se acabei de chegar ao aeroporto e quero saber para qual portão devo seguir, este é um exemplo de necessidade de fechamento inespecífico, uma vez que não tenho preferência por nenhum portão específico. Se acabei de fazer um teste SAT (algo semelhante a uma prova do ENEM) e quero saber meus resultados, isso, por sua vez, é um exemplo de necessidade específica de encerramento – quero saber se fui bem-sucedido e descobrir que não o fiz não vai me fazer tão feliz. Ambos os exemplos são de Kruglanski (2004, pp. 5–8). Em termos de evitar o fechamento, os seus exemplos são menos concretos, mas ele fala de circunstâncias sob as quais alguém está preocupado em cometer um erro de julgamento dispendioso e, portanto, “pode estar propenso a suspender completamente o julgamento ou evitar o fechamento prematuro”, ou “pode evitar ou adiá-lo até ter considerado ampla informação adicional” (Kruglanski, 2004, p. 10). Poderíamos pensar, por exemplo, na pessoa que testemunha uma rixa e, preocupada com os custos de ficar do lado errado, decide permanecer neutra. Este seria um exemplo de como evitar um fechamento não específico, caso a pessoa não tenha uma estima especial por nenhuma das partes em conflito, e um exemplo de como evitar um encerramento específico, caso ela o tenha.

em que uma quantidade significativa de provas tenham sido reunidas que apoiem esmagadoramente a hipótese rival. Embora o ponto exato onde o limite deve ser traçado seja discutível, acredito que Bob o ultrapassou, segundo todos os relatos. Portanto, sua conduta não é nem de mente fechada nem de mente aberta, mas de algum estranho híbrido dos dois.

No entanto, alguém ainda poderia objetar o seguinte: desde que este tipo de conduta esteja fortemente (embora ambigualmente) ligado a uma necessidade problemática de fechamento, não deveria ser mais bem explicado como uma variedade de mentalidade fechada? Segundo Battaly (2018, p. 261), existem muitas variedades de mente fechada. A mente fechada pode revelar-se como dogmatismo, a falta de vontade de se envolver seriamente com alternativas particularmente relevantes às crenças que já se sustenta. Ou pode surgir como falta de curiosidade em relação a hipóteses alternativas. Ou pode resultar numa injustiça testemunhal (ativamente rejeitar o que os outros têm a dizer sobre o assunto que está sendo considerado), para citar alguns. Por que então não poderia resultar numa ineficiência epistêmica, do tipo que venho descrevendo?

Dentro desta visão, basicamente qualquer forma de não fazer a coisa certa quando se trata de buscar o fechamento é uma forma possível de ter a mente fechada, inclusive sendo demasiado aberto. Ou seja, a mente fechada se transforma em um conceito bastante amplo: é um vício que pode se manifestar por diversos meios, inclusive por meio de outros vícios. Eu não faria nenhuma objeção a descrever a ineficiência epistêmica de Bob como uma variedade de mentalidade fechada assim entendida, desde que seja acrescentada uma ressalva. Esta ressalva é a seguinte: para além do próprio desejo de uma resposta

firme, a ineficiência epistêmica não se relaciona com a maioria das tendências gerais associadas à alta necessidade de fechamento.

A necessidade de fechamento, como salienta Cassam, está associada a algumas tendências gerais. Indivíduos de mente fechada, que são aqueles com uma grande necessidade de fechamento, normalmente demonstram relutância em considerar novas informações depois de uma determinada concepção ter sido adotada; têm uma fraca apreciação de perspectivas diferentes das suas; apresentam altos níveis de autoconfiança; são intolerantes com outras pessoas cujas opiniões contradizem as suas, para citar apenas algumas (Cassam, 2019, p. 29).

Porém, nem todo cientista que age da mesma forma que Bob possui essas características. Muitos deles estão de boa-fé; eles se consideram abertos a considerar informações novas e se envolvem com pessoas e fontes que não têm ideias semelhantes. Bob parece estar com eles nisso. Afinal, ele não resiste a acessar os novos estudos sobre a teoria do particionamento ontogenético. Ele acompanha a pesquisa na área, querendo saber sobre as descobertas dos seus rivais intelectuais, bem como a posição dos seus pares intelectuais, algo que a pessoa paradigmática de mente fechada não faria. Bob em nenhum momento dispensa seus colegas ou minimiza suas qualificações.

E ele nem mesmo afirma a sua própria posição com um sentimento de certeza, ou confiança, pelo contrário – ao agir como age, ele está na verdade fomentando a incerteza, mantendo acesa a chama da ambiguidade, por assim dizer, porque ele continua lançando dúvidas sobre uma questão que se está a tornar cada vez menos duvidosa, em vez de mais.

Por outras palavras, indivíduos epistemicamente ineficientes querem genuinamente resolver o enigma. Apesar de terem um

compromisso residual com uma ideia, não são dogmáticos – não deixam que esse compromisso os vende completamente. Então, eles se engajam com alternativas relevantes. Eles falham em determinar quando interromper tal engajamento. Portanto, falar da sua conduta como sendo uma variedade de mentalidade fechada pode não lhes fazer justiça, a menos que o conceito de mentalidade fechada a que nos referimos seja de fato muito deflacionário.

Isto nos permite tomar conhecimento de um fato crucial sobre a ineficiência epistêmica: este vício é uma falha de temporização (em inglês, *timing*). Pessoas epistemicamente ineficientes falham na avaliação de quando é o momento correto para fazer certas deliberações. Ao conduzir uma investigação, eles tomam a decisão de deliberar, mas não conseguem levar essa resolução adiante. Eles se propuseram a abordar o assunto raciocinando mais ou menos da seguinte maneira: “Deliberarei assim e assim sempre que as condições C forem atendidas” (por exemplo, “exonerarei a hipótese p’ assim que tiver evidências suficientes em apoio a p”). Até aí, não há grandes problemas. O problema é quando não conseguem reconhecer que as condições C estipuladas foram cumpridas, quando já o foram. Nesse sentido, fica mais claro como o agente epistemicamente ineficiente é diferente tanto do típico agente de mente fechada (que falha em formar a resolução aludida) quanto do típico agente de mente aberta (que forma a resolução e a executa dentro do prazo adequado).

5.5. Ineficiência epistêmica vs. outras más condutas epistêmicas⁶²

A ineficiência epistêmica também pode ser facilmente confundida com coisas como ceticismo motivado, indecisão, dissonância cognitiva e crença recalcitrante. Estes não são vícios epistêmicos, tecnicamente falando, na medida em que a literatura em que tais termos são encontrados está mais aninhada nas estantes científicas (e não filosóficas), onde falar de “vícios” é bastante incomum. Neste domínio, os autores falam mais frequentemente em “diferenças individuais”, “preconceitos” e “tendências”. Não obstante, o âmbito destes termos nem sempre é claramente distinguido do âmbito de termos pertencentes a outros vocabulários, incluindo o vocabulário da epistemologia de vícios, pelo que nos resta perguntar se não são, na verdade, coextensivos.

Nesta seção mostrarei que a ineficiência epistêmica não coincide com nenhum desses fenômenos, embora possam estar relacionados de outras formas. Vou me concentrar principalmente no ceticismo motivado, mas acredito que as razões que apresentarei pelas quais a ineficiência epistêmica não é a mesma coisa que o ceticismo motivado também justificam por que não é a mesma coisa que qualquer um dos fenômenos mencionados.

⁶² Estou usando o termo “conduta” aqui no sentido leigo, e não em qualquer sentido técnico (isto é, behaviorista).

Em seu livro *On Death and Dying* (1969), a psiquiatra E. Kubler-Ross descreve a reação de um paciente ao receber pela primeira vez o diagnóstico de uma doença terminal. Primeiro, a paciente considerou a possibilidade de que suas radiografias tivessem sido acidentalmente trocadas pelas de outra pessoa. Depois de confirmar que não foram, ela deixou o hospital para ir consultar vários médicos diferentes, na esperança de encontrar uma melhor explicação para a sua condição médica (Kubler-Ross, 1969, p. 38).

A conduta deste paciente é um exemplo daquilo que é comumente referido pelos psicólogos sociais como ceticismo motivado, o “uso de critérios de decisão diferenciais para conclusões preferenciais e não preferenciais” (Ditto e Lopez, 1992). Essa é a ideia que

quando os indivíduos encontram informações com implicações desfavoráveis ...), eles são mais propensos a gerar múltiplas hipóteses para teste, a se engajar em uma busca mais extensa por informações atenuantes e a dedicar maior capacidade de processamento à avaliação de evidências relevantes do que quando confrontados com informações cujas implicações são mais palatáveis. (Ditto e Lopez, 1992, p. 570).

A conduta do paciente de Kubler-Ross se assemelha à conduta do paleontólogo Bob em alguns aspectos importantes – afinal, pode-se dizer que ambos receberam “más notícias”, em certo sentido (informações com implicações desfavoráveis); ambos estão indispostos a afirmar uma conclusão depois de se depararem com estas notícias, e preferem ir atrás de mais informações de um certo tipo, apesar dos custos e das probabilidades de prolongar tal

empreendimento. Mas será que estas duas condutas, a ineficiência epistêmica e o ceticismo motivado, equivalem à mesma coisa?

Em decorrência de pesquisas realizadas na década de 1970 sobre a estrutura do raciocínio humano (por exemplo, Tversky e Kahneman, 1973, 1974; Shiffrin e Schneider, 1977), uma variedade de estudos científicos foram apresentados como evidência em apoio à afirmação de que a informação consistente com uma conclusão preferida tendem a ser examinadas de forma menos crítica por uma pessoa, enquanto as informações inconsistentes com uma conclusão preferida tendem a ser examinadas com mais cautela e crítica (ver, por exemplo, Schwarz, 1991). Em outras palavras: a ciência mostra que as preferências de uma pessoa influenciam o quão cética a sua resposta às evidências acaba sendo. Especificamente, as pessoas tendem a ser mais céticas quando acessam dados que vão contra o que elas, por qualquer motivo, prefeririam que fosse o caso.

Assim, o ceticismo motivado é basicamente uma variedade de viés de confirmação, a “busca ou interpretação de evidências de maneiras que são parciais às crenças existentes, expectativas ou uma hipótese em questão” (Nickerson, 1998, p. 175). Aqui estão duas coisas importantes a serem observadas sobre isso: primeiro, que esta resposta é compreensível, se pensarmos que quando uma informação recém-acessada é inconsistente com crenças, expectativas existentes ou uma hipótese que uma pessoa já possui, ela exigirá daquela pessoa que ela faz certos ajustes em sua malha doxástica, por assim dizer, e fazer esses ajustes exige esforço cognitivo. Isso nos custa energia. Para ter certeza de que não estamos gastando energia em vão, é útil verificar novamente as informações. Portanto, nem sempre, ou não necessariamente, é uma coisa ruim. Em segundo lugar, os vieses de confirmação são mecanismos sub-pessoais: são naturais,

generalizados, não específicos à pessoa (o que significa que todos nós os temos), não específicos do conteúdo (o que significa que podem afetar diferentes áreas da vida de uma pessoa); eles também são previsíveis e principalmente inconscientes.

Agora, se pensarmos nos vícios como sendo uma questão de hábito (em oposição a um produto da natureza), como sendo pessoais (ou seja, algumas pessoas os têm e outras não), como sendo de conteúdo específico (ou seja, especificamente ligados a certas experiências de ancoragem) e sistematicamente ruins (eles sistematicamente nos impedem de alcançar algum bem epistêmico, como conhecimento, compreensão, etc.), então vícios e mecanismos sub-pessoais são duas coisas muito diferentes. Se o ceticismo motivado é uma variedade de viés cognitivo, então não é a mesma coisa que a ineficiência epistêmica.

No entanto, como sublinha Cassam (2019, §2), muitas vezes é difícil decidir se um fenômeno específico é melhor explicado em termos pessoais, sub-pessoais ou outros (por exemplo, termos suprapessoais ou estruturais); ou quais destes fatores desempenham o papel mais proeminente em cada resultado específico, se forem de fato fatores diferentes. Na verdade, esses podem ser diferentes níveis de explicação ou níveis de descrição (como, por exemplo, em Dennett, 1969), em oposição a uma distinção todo/parte⁶³. Em outras palavras, o ceticismo motivado poderia ser a explicação sub-pessoal correspondente para os mesmos fenômenos que estou tentando explicar em termos pessoais. Não posso descartar isso.

⁶³ Para uma excelente discussão sobre se a distinção pessoal-subpessoal é uma distinção de nível ou uma distinção de parte-todo, consulte Drayson (2014).

Não obstante, gostaria de destacar alguns aspectos pelos quais acredito que a ineficiência epistêmica não é, ou pelo menos não é necessariamente, a contrapartida pessoal exata do ceticismo motivado sub-pessoal, mas sim algo diferente.

No ceticismo motivado, os indivíduos que enfrentam informações inconsistentes com suas preferências são mais motivados⁶⁴ a analisar criticamente os dados disponíveis, em comparação com indivíduos que se deparam com informações consistentes com suas preferências (Ditto e Lopez, 1992, p. 581). No entanto, o fato crucial sobre a informação que está em jogo no caso do paleontólogo (ao contrário do que vemos no caso do paciente Kubler-Ross, bem como em outros casos paradigmáticos de ceticismo motivado) não é que ela seja inconsistente com as preferências da pessoa, e sim que ela é ambígua, ou geradora de ambiguidade.

Vamos admitir que Bob tem preferência pelo *Nanotyrannus* ser uma espécie separada em vez de um T-rex juvenil (porque isso, se for verdade, significaria que ele tem, digamos, uma realização científica: ele seria o autor da teoria dominante na área). Consequentemente, vamos supor que a série de estudos relativos à teoria da partição ontogenética de nicho de fato apresente a ele dados que são

⁶⁴ Posteriormente, foi sugerido por autores como Friedman (2012) que os casos discutidos por Ditto e Lopez (1992) são casos de ceticismo seletivo não devido a um viés motivacional genuíno, mas sim devido a influências não motivacionais, incluindo viés cognitivo relacionado à quebra da expectativa. De acordo com Friedman, as pessoas tendem a ser mais céticas quando lidam com informações inconsistentes com preferências porque elas não confirmam suas expectativas anteriores, e não suas motivações anteriores. Para efeitos da minha discussão, não faz diferença se o ceticismo seletivo observado nesses casos se deve a preconceitos motivacionais, preconceitos de expectativas ou a uma combinação dos dois (conforme proposto por Ditto et. al., 2003). O que importa é que se trata de uma questão de preconceito cognitivo.

inconsistentes com suas preferências. Mesmo assim, o fato crítico aqui é que esta teoria cria, na verdade, uma ambiguidade genuína e, portanto, um dilema genuíno. Antes de essa teoria entrar em cena, o fóssil examinado por Bob e outros do gênero era imediatamente reconhecido como um Nanotirano. Foi depois que essa teoria entrou em cena que esses fósseis começaram a ser vistos como Nanotiranos *ou* T-rexes juvenis. Portanto, Bob está respondendo a algo que é, pelo menos inicialmente, um verdadeiro enigma: o enigma representado pelas afirmações p e p' , “O esqueleto examinado é de uma nova espécie” e “Nanotiranos adultos são tiranossauros juvenis”, respectivamente. Esta é a notável diferença entre o caso de Bob e os casos paroquiais de ceticismo motivado.

Na verdade, há um sentido mais frouxo em que cada vez que você enfrenta a questão de saber se p , você está na verdade enfrentando um dilema, num sentido amplo: o dilema de saber se p ou não- p . Mas não é a mesma coisa ser confrontado com a questão de saber se p e ser confrontado com um conjunto de evidências que são ambíguas entre p e não- p . O diagnóstico recebido pela paciente de Kubler-Ross, por exemplo, não é ambíguo entre “doença terminal” e “doença não terminal” – as radiografias não se apresentaram (ou em outras palavras, não foram apresentadas a ela) como possivelmente significando “doença terminal *ou* outra coisa”. É a paciente que os trata como ambíguos sem ter esse direito, ao iniciar uma odisséia que visa descobrir outros significados possíveis para eles. Nesse sentido, os raios X produzem informações genuínas e inconsistentes com suas preferências, porque o significado dos raios X contraria de forma inequívoca e direta a preferência do paciente por ser saudável (p) em vez de doente terminal (não- p), em um cenário em que ela não tem nenhuma evidência em favor de p .

De forma semelhante, numa das experiências de Ditto e Lopez, metade dos indivíduos recebeu provas de que tinham uma característica genética indicativa de uma elevada probabilidade de desenvolver uma doença pancreática (Ditto e Lopez, 1992, pp. 574-580; ver também Ditto et. al. 2003). Aqui, os indivíduos que receberam más notícias, mas não aqueles que receberam boas notícias, verificaram novamente as evidências para ver se a característica estava de fato correlacionada com uma maior probabilidade da doença. Tal como o paciente de Kubler-Ross, eles trataram as más notícias como ambíguas, embora não o fossem.

Esses sujeitos agem de forma diferente de Bob, o paleontólogo, que se aproveita do fato de que a informação produzida pela teoria da partição ontogenética de nicho cria uma ambiguidade real. Bob continua ansiando, ou, em certo sentido, esperando, que a desambiguação seja estabelecida, que ele tome uma posição. O problema é que ele nunca está disposto a admitir que a desambiguação foi estabelecida. Como resultado, ele espera muito. Ele continua esperando mesmo depois de a desambiguação já ter sido estabelecida, porque não reconhece que ela já foi estabelecida.

Poderíamos objetar aqui que a partir deste momento (a partir do momento em que a desambiguação já foi estabelecida), Bob cai no ceticismo motivado, porque não há mais ambiguidade e, portanto, não há mais razão para manter o dilema em aberto. Tudo o que existe são “más notícias” para Bob, mas ele continua se recusando a aceitá-las pelo seu valor de face. Mas o que quero dizer é precisamente que Bob não reconhece que este ponto crucial chegou no momento em que chegou. Ele transita de um momento em que de fato não pode encerrar o caso (porque existe uma ambiguidade genuína, o que justifica que o inquérito seja mantido aberto), para um momento em

que ele definitivamente pode e deve encerrá-lo (porque não há mais ambiguidade). Mas a transição entre estes dois momentos é suave. Bob não acompanha o momento exato em que não está mais na primeira “fase” e já entrou na segunda.

Isto é diferente do que vemos no cético motivado, para quem, para começar, nunca houve uma primeira fase. O paciente Kluber-Ross vê ambiguidade onde nunca houve nenhuma. Bob não consegue ver a desambiguação onde antes havia ambiguidade. Portanto, faz mais sentido pensar no ceticismo motivado como responsável por um componente de condutas de ineficiência epistêmica, em vez de pensar que essas condutas, entendidas de maneira ampla, sejam casos de ceticismo motivado.

Há também outra diferença significativa. A paciente de Kubler-Ross depara-se com informações inconsistentes em termos de preferências num cenário em que tem direito a ter uma preferência, ao contrário de Bob que, como cientista, espera-se que não tenha este tipo de preferência. Em outras palavras, embora seja compreensível que as pessoas prefiram ser saudáveis a estar doentes, não é tão compreensível que os cientistas prefiram que certas teorias sejam verdadeiras em detrimento de teorias rivais. Bob não deveria preferir que o *Nanotyrrannus* fosse uma espécie separada, porque ter esse tipo de preferência leva alguém a infringir os padrões convencionais da comunidade de pesquisa com o objetivo de chegar a um resultado específico, e isso é o oposto do que a ciência deveria ser (Wilholt, 2009).

Como tal (porque isto é epistemicamente prejudicial em si), ter preferências deste tipo poderia ser considerado um vício epistêmico por si só. Portanto, parte da razão pela qual a conduta epistêmica de Bob aparece como censurável (certamente mais culpável do que a do

paciente de Kubler-Ross) e como quase anedótica tem a ver com o fato de que, se ele tiver essa preferência, sua ineficiência epistêmica estará misturada com uma série de outros vícios, incluindo vaidade, ilusões e, talvez, autoindulgência.

Não creio que seja sempre verdade que pessoas epistemicamente ineficientes tenham preferências. O que eles têm é um compromisso residual com alguma ideia, mas isso não é o mesmo que preferir que essa ideia seja verdadeira em vez de falsa. Podemos estar comprometidos com ideias por vários motivos, inclusive por hábito e por medo, casos em que não é estritamente correto dizer que preferimos que elas sejam verdadeiras. No entanto, também penso que pessoas como Bob normalmente têm um compromisso residual com certas ideias *porque* têm preferências pessoais, e isso contribui para o seu padrão vicioso. Para muitos deles, o dilema é pessoal – algo que lhes é caro está em jogo, por isso os riscos são elevados, e isso se reflete nas proporções da sua cautela. Talvez, se Bob, por exemplo, não tivesse preferência, teria sido mais fácil para ele se convencer da teoria da partição ontogenética de nicho em algum momento, depois de ter sido exposto a uma quantidade razoável de evidências a seu favor⁶⁵.

Por último na lista de coisas que nos permitem comparar a ineficiência epistêmica com casos de mecanismos sub-pessoais, foi-me apontado que o caso de Bob também se assemelha ao caso do jogador na “falácia do jogador” discutida por Tversky e Kahneman (1974). Quanto mais apostas o jogador perdeu, mais ele sente que uma

⁶⁵ É interessante notar que as preferências parecem desempenhar um papel em muitos casos de akrasia prática. A pessoa que gosta de bolo de chocolate, por exemplo, pode ter mais facilidade para abandonar o álcool, o cigarro ou outras sobremesas do que para abandonar o bolo de chocolate. Isso pode ser, pelo menos em parte, porque a pessoa gosta de bolo de chocolate, ou seja, ela tem uma forte preferência por essa sobremesa específica.

vitória é necessária, mesmo que cada nova jogada seja independente da anterior. Assemelha-se ao caso de Bob porque Bob, assim como o jogador, parece sentir que (ou estar raciocinando a partir da suposição de que) quanto mais os fósseis escavados no solo forem de outros tipos de dinossauros, mais próximas as escavações estarão chegando de desenterrar o fóssil tão procurado, aquele que pode resolver o enigma de forma definitiva. Sua expectativa de que esse fóssil seja escavado na próxima expedição aparentemente aumenta com o passar do tempo, em vez de diminuir, e é por isso que ele fica em cima do muro por tanto tempo.

O mecanismo subjacente à conduta do jogador é descrito por Tversky e Kahneman como um exemplo de heurística: recorrer a atalhos ou regras práticas que são propensos a erros, devido a limitações na capacidade cognitiva ou em termos dos recursos necessários para o raciocínio, por exemplo, a teoria da probabilidade ou a lógica simples. Não coloco nenhuma objeção a que este tipo de mecanismo seja um componente da ineficiência epistêmica ou uma descrição de algo que está “por baixo”. Mas, mais uma vez, os vícios e os mecanismos sub-pessoais não coincidem completamente, porque os primeiros são pessoais, ligados a certas experiências de ancoragem e produzem sistematicamente efeitos cognitivos nocivos, ao passo que a heurística não o é.

5.6. Considerações finais

O que discutimos até agora permitiu que algumas características importantes do vício que chamei de ineficiência epistêmica se

tornassem salientes. Estas não são entendidas como um conjunto de condições necessárias, mas sim como marcas prototípicas.

1. A ineficiência epistêmica é uma atitude em relação aos dilemas.
2. A experiência de ancoragem da ineficiência epistêmica é a experiência de falta de fechamento no contexto de um dilema, ou seja, a experiência de um dilema não resolvido.
3. A ineficiência epistêmica é uma falha de *timing*. Investigar envolve fazer certas deliberações. Pessoas epistemicamente ineficientes falham em deliberar no momento correto, enquanto estão no processo de investigação para a resolução de um dilema.
4. Pessoas epistemicamente ineficientes são de boa fé. Eles querem resolver o dilema, mas são impedidos de fazê-lo de maneira ineficiente devido ao seu comprometimento residual com um dos termos do dilema (a hipótese que está “perdendo”).

Passaremos agora aos detalhes do que exatamente transforma a ineficiência epistêmica num vício epistêmico no sentido técnico. Como o Capítulo 4 deixou claro, sigo Cassam (2016, 2019), Kidd (2017), Crerar (2017) e outros ao subscrever uma abordagem obstrutivista da epistemologia do vício. Como tal, acredito que as consequências de um vício epistêmico importam mais do que os seus motivos: um padrão de conduta é um vício na medida em que de alguma forma nos atrapalha de obter bens epistêmicos, como o conhecimento, a compreensão, e assim por diante. Portanto, na próxima seção

discutirei as maneiras exatas pelas quais a ineficiência epistêmica faz isso. Nessa discussão, serão explicitadas outras características importantes deste vício, permitindo um perfilamento mais abrangente.

6. O vício da ineficiência epistêmica II: efeitos

Afie demais uma lâmina e seu corte logo desaparecerá.

Laozi, Dao De Jing, IX.

Este capítulo visa expandir a caracterização da ineficiência epistêmica fornecida anteriormente, incluindo uma discussão detalhada sobre por que, essencialmente, deveríamos pensar que o padrão de conduta descrito no Capítulo 5 é um vício (em oposição a uma má conduta de outros tipos); e por que é um vício epistêmico (em oposição a uma má conduta ética), seguindo um framework obstrutivista na epistemologia do vício. Do ponto de vista obstrutivista, é um vício epistêmico porque obstrui sistematicamente (se não completamente, pelo menos parcialmente), algum bem epistêmico importante. O bem epistêmico paradigmático nas discussões epistemológicas baseadas em virtudes é o conhecimento, mas outras coisas, como compreensão, sabedoria e soluções para problemas, também são bens epistêmicos.

O capítulo também inclui considerações importantes que nos ajudam a responder, de forma mais detalhada, à questão levantada no final do Capítulo 1 e reiterada no início do Capítulo 5: a questão de por que pensar que a ineficiência epistêmica é um conceito interessante para epistemólogos. É porque este conceito é adequado para figurar na melhor explicação do que é epistemicamente insatisfatório nas

pessoas do mundo real que, ao realizar investigações que envolvem algum dilema, prolongam o dilema por mais tempo do que o necessário. Forneço e discuto exemplos da vida real com o objetivo de mostrar como isso funciona.

6.1. Observações preliminares

Do ponto de vista obstrutivista, más atitudes epistêmicas, estilos de pensamento e traços de caráter são vícios porque causam algum tipo de dano epistêmico, ou seja, atrapalham de alguma forma nossos bens epistêmicos: seja por obstruir sua aquisição, retenção, transmissão ou uso. Como salienta Cassam (2019, p. 7), “conhecimento é algo que podemos adquirir, manter e partilhar”; e eu gostaria de adicionar a esta lista o uso. O conhecimento também é algo de que queremos usufruir, ou seja, é algo de que nos beneficiamos tanto na nossa vida prática como na intelectual. Usamos o conhecimento para planejar ações, para buscar mais conhecimento e para nos aprimorarmos, ou seja, para nos tornarmos indivíduos mais sábios. Portanto, vícios são condutas que tornam mais difícil aprender algo, ou manter o que se aprende, ou compartilhá-lo com outros, ou usufruir dele, ou alguma combinação destes.

Agora, quais são exatamente os danos causados pela ineficiência epistêmica? Será que apenas o simples fato de um inquérito ter sido mantido aberto por mais tempo do que o ideal é suficiente para produzir danos? Afirmo que, em muitos casos, sim. Gostaria aqui de apontar e discutir brevemente dois tipos principais de danos que esta conduta gera: imediatos e ulteriores. Como consequência imediata, a ineficiência epistêmica atrasa a obtenção de conclusões, o que, por sua

vez, atrasa o conhecimento. Acredito que isso afeta tanto a aquisição do conhecimento quanto a sua retenção, porque prejudica algo que fica mais ou menos entre a aquisição e a retenção, que chamarei de consolidação. Como consequência ulterior, a ineficiência epistêmica ameaça destruir peças de conhecimento já adquiridas, o que representa, principalmente, danos à retenção do conhecimento e à sua utilização.

6.2. Danos imediatos: atraso na consolidação do conhecimento

Uma forma pela qual os vícios epistêmicos atrapalham o conhecimento é levando a erros sistemáticos de pensamento (Cassam, 2019, p. 66). Especificamente, perturbam o que costuma ser denominado “condição de confiança” para o conhecimento (Cassam, 2019, p. 67). Para uma pessoa saber a verdade de alguma proposição p , ela deve estar razoavelmente confiante de que p e ter o direito de estar confiante. Se for uma ilusão, um pensamento supersticioso, um pensamento conspiratório ou qualquer outro vício de pensamento (em vez de evidências) que estejam dando a essa pessoa a confiança que p , então ela não tem o direito de ter confiança, mesmo que p seja verdade, no final das contas⁶⁶.

⁶⁶ Não é de forma alguma um consenso entre os epistemólogos se a confiança é necessária para o conhecimento, embora muitos epistemólogos sociais trabalhem a partir do pressuposto de que sim. Assumir que isso é o caso tem uma vantagem: dá-nos algo que pode funcionar como um padrão provisório para a atribuição de credenciais epistêmicas. No entanto, certos casos em que uma pessoa tem conhecimento, mas não tem o direito de ter confiança, são plausíveis. O clarividente

A condição de confiança geralmente se aplica à atribuição de conhecimento: nós a utilizamos como critério para avaliar se alguém realmente sabe alguma coisa, ou se está justificado em manter uma crença, ou se tem o direito de reivindicar conhecimento, etc., mais ou menos nos termos de Williams (Williams, 2001): você tem o direito, por padrão, de manter determinada posição, desde que não haja contestações justificadas a essa posição. Por outro lado, você pode desafiar uma posição ocupada por padrão somente se a contestação for justificada.

Este modelo de “padrão e desafio” (*default and challenge*) implica que não se pode pôr em dúvida uma proposição que conta com o apoio de evidências a partir do nada. É preciso possuir o direito de suspender o julgamento, e apenas as evidências que contrariem a proposição que está sendo avaliada (ou a falta de evidências que a apoiem quando as evidências eram esperadas) podem equipar alguém com esse direito. Assim, se é um vício de pensamento e não uma evidência ou a sua falta que leva a pessoa a duvidar de alguma proposição, então isto está errado, mesmo que essa proposição acabe por se revelar falsa.

Segue-se disto que quando uma pessoa mantém o julgamento suspenso relativamente a uma proposição por pensamento ineficaz ou

perfeito de Bonjour (1980) é um desses casos. Um homem tem habilidades de clarividência perfeitas. Do ponto de vista confiabilista, ele tem conhecimento dos fatos que lhe são revelados por meio de sua faculdade clarividente. Mas ele não tem o direito de ter certeza de que esses fatos são verdadeiros, porque não tem provas de que suas habilidades de clarividência sejam reais ou de que possua tais habilidades. Permanecerei neutro quanto à questão de saber se a condição de confiança é ou não uma condição necessária para o conhecimento em sentido estrito, mas assumirei isso em virtude de sua vantagem prática, ou seja, para orientar a atribuição de conhecimento.

qualquer outro vício de pensamento (e não porque a evidência não é de fato suficiente para apoiar um maior grau de confiança nessa proposição), isto é errado. Ela não tinha o direito. Assim, a ineficiência epistêmica leva a um erro sistemático de pensamento: leva alguém a desafiar alegações sem ter o direito de fazê-lo.

Além disso, poderíamos também pensar nas maneiras pelas quais a ineficiência epistêmica é mais concretamente prejudicial. Ou seja, podemos pensar nas consequências imediatas concretas que desafiar sem ter o direito pode produzir na investigação. A ineficiência epistêmica tem o potencial de dificultar a investigação, o que compromete a sua eficácia e responsabilidade; e isto, por sua vez, tem o potencial de obstruir o conhecimento. Especificamente, a ineficiência epistêmica atrasa a obtenção de conclusões que são bastante cruciais para a consolidação do conhecimento, e cujo atraso tem o potencial de colocar ainda mais em perigo os bens epistêmicos já alcançados. Vamos ver isso em detalhes.

Se pensarmos especificamente em termos das consequências de uma conduta, pessoas como Bob, o paleontólogo do Capítulo 5, têm uma forma de lidar com as proposições conflitantes, nomeadamente, tolerando-as por mais tempo do que seria razoável. Isto tem algo em comum com a história muito conhecida da estratégia do tabaco, contada por Oreskes e Conway no livro *Merchants of Doubt* (2010). Este livro descreve como as grandes empresas tabaqueiras da década de 1950 pagaram cientistas para lançar dúvidas sobre a ligação entre o tabagismo e o câncer.

Embora as intenções, os contextos, os comportamentos e as proporções destas duas ações sejam obviamente diferentes, alguns dos efeitos produzidos pela conduta de Bob e pela conduta dos industriais do tabaco em termos de como bloquearam o conhecimento científico

são semelhantes. Em ambos os casos, um fato científico para o qual houve apoio probatório suficiente foi tratado como se ainda não tivesse recebido apoio probatório suficiente. Como resultado, o fato teve o seu estabelecimento ameaçado, ou, pelo menos, adiado (se assumirmos que mais cedo ou mais tarde as pessoas descobririam a verdade). Em outras palavras: tanto através da conduta de Bob como dos industriais do tabaco, o que era um fato, algo que era *conhecido* por certas pessoas, não pode receber o estatuto social de conhecimento.

Poderíamos usar aqui a palavra “consolidação” para nos referirmos ao processo através do qual uma afirmação científica garantida, que foi extraída como uma conclusão a partir de um conjunto adequado de dados, é oficialmente proclamada como conhecimento dentro de uma comunidade. A consolidação é um processo social e, como tal, exige que determinadas condições sociais sejam satisfeitas. Para que uma informação se torne conhecimento oficial, ela deve ter sido oficialmente apresentada e acordada por aqueles que possuem o direito de participar desse consenso (ou seja, a comunidade científica), e deve ter sido aceita por aqueles que não o possuem.

Por exemplo: para que se torne oficial que, digamos, existe uma pandemia de varíola, a comunidade científica médica tem de declarar que existe uma pandemia de varíola, utilizando um canal de comunicação oficial; isto tem que gozar de um consenso mínimo entre eles, e o resto da população tem que aceitá-lo. Se a comunidade da ciência médica não o declarou, ou o fez, mas não através de um canal de comunicação oficial, então o fato de haver uma pandemia de varíola em curso não goza de um estatuto de solidez – continua a ser apenas um boato, mesmo que muita gente acredite nisso, e mesmo

que seja verdade. Por outro lado, se a comunidade da ciência médica o declarou, através de um canal de comunicação oficial, mas o resto da população não o aceita (porque, digamos, eles foram convencidos de que se trata de uma farsa mediática, ou de *fake news*), então este fato também não goza de estatuto de solidez, mesmo que seja verdade.

Em ambos os casos, o fato parece frágil – parece o tipo de coisa em que seria completamente aceitável não acreditar. Os fatos sólidos, por outro lado, parecem sólidos e robustos – o tipo de coisa em que seria normal acreditar, mesmo que você não os entenda completamente, e mesmo que muitas pessoas não os entendam. Exemplos de fatos consolidados no mundo atual são, por exemplo, o fato de a prata não poder ser transformada em ouro e de a varíola ter sido erradicada. Um exemplo de fato não consolidado no mundo atual, por sua vez, é o fato da cannabis possuir propriedades medicinais.

Um fato pode ter seu processo de consolidação obstruído por diversos motivos, inclusive por causa da ineficiência epistêmica e outros vícios dos agentes envolvidos. A conclusão que Bob, o paleontólogo do Capítulo 5, evitava tirar, bem como a conclusão que os cientistas do tabaco discutidos em *Merchants of Doubt* fizeram um esforço para revogar, eram importantes para a consolidação social de um certo tipo de conhecimento (mesmo que o caso do tabaco não seja, obviamente, um caso de ineficiência epistêmica). No caso de Bob, o conhecimento de que os tiranossauros variaram em tamanho e forma ao longo de sua vida, seguindo padrões de divisão de nicho ontogenético (ou simplesmente o conhecimento de que os nanotiranos são *T-rex* juvenis). E, no caso do tabaco, o conhecimento de que fumar provoca câncer. Tanto não tirar quanto revogar tais conclusões obstrui o processo através do qual esses conhecimentos alcançariam a consolidação adequada.

Como a consolidação é crucial para que um conhecimento seja disponibilizado como tal, ou seja, como um fato robusto, em oposição a algo incerto, a obstrução deste processo impede que o conhecimento relevante se torne um bem epistêmico do qual podemos usufruir, especialmente fora da comunidade de especialistas. Um bem epistêmico é menos valioso se, por qualquer razão, não puder ser usufruído por pessoas a quem de outra forma seria útil, ou se não pudermos beneficiar dele, por qualquer razão. Ao atrasar o processo através do qual a informação acima mencionada adquiriria legitimamente o status quo de conhecimento e se tornaria usufruível como tal pelos membros de uma comunidade, o valor epistêmico intrínseco destes fatos é (injustamente) mantido baixo.

O exemplo do paleontólogo do Capítulo 5 foi um exemplo fictício, embora tenha sido adaptado do caso verídico do paleontólogo que lançou (e por décadas insistiu) na hipótese de *Nannotyrannus*. Agora, aqui está um exemplo completamente verídico de ineficiência epistêmica que causa o dano imediato que acabamos de discutir. É a história de Gilbert Levin, um dos engenheiros à frente da sonda Mars Viking, uma nave espacial enviada a Marte em 1976 com a missão de procurar vida extraterrestre.

A MISSÃO VIKING. As esperanças de confirmar a presença de vida em Marte eram altas quando as sondas gêmeas Viking pousaram em Marte em 1976. A tarefa científica envolvia utilizar o aparelho Labeled Release, projetado por Levin e seus colegas, bem como três outros experimentos de detecção de vida. O experimento Labeled Release, ou LR, foi criado para pegar um pedaço de solo marciano e adicionar uma gota de água contendo nutrientes marcados com marcadores radioativos. O ar

acima da mistura foi então monitorado para ver se emitia um gás radioativo, como dióxido de carbono ou metano. Isso poderia ser lido como uma indicação de que os organismos do solo estavam metabolizando os nutrientes. Se a experiência obtivesse uma resposta positiva, uma amostra duplicada do solo – o controle – era aquecida a uma temperatura que deveria ser suficientemente elevada para destruir micróbios, mas não para destruir quaisquer produtos químicos fortes que pudessem ter produzido uma resposta semelhante sem vida. A boa notícia para Levin e os outros caçadores de vida foi que o experimento LR deu positivo e o experimento de controle deu negativo. A má notícia foi que dois dos outros experimentos deram resultados negativos, mas foram baseados em suposições diferentes sobre a potencial vida marciana. A má notícia foi que o quarto experimento, conduzido pelo dispositivo Cromatógrafo de Massa de Cromatografia a Gás da Viking, ou GCMS, não detectou nenhuma molécula orgânica no solo. O fracasso em encontrar qualquer matéria orgânica levou a maioria dos cientistas a presumir que não havia nada vivo no solo. A maioria dos cientistas presumiu que as descobertas da LR foram apenas fruto do acaso. Mas não Levin⁶⁷.

Levin pensava que depois da experiência LR a questão sobre a vida em Marte permanecia inconclusiva e que eram necessárias novas experiências, no futuro, para provar que ele estava certo ou para

⁶⁷ Trecho extraído na íntegra da reportagem da NBC New “The Quest to Find Life on Mars: Been There, Done that?”, publicada em 27 de março de 2012, disponível em <https://www.nbcnews.com/science/cosmic-log/missão-encontrar-vida-marte-esteve-lá-feito-flna561253>. Para uma discussão interessante, veja também o Capítulo 6 do livro de Michael Brooks de 2008, *Treze coisas que não fazem sentido* (Brooks, 2008, pp. 83-96).

apresentar uma explicação alternativa aos resultados da LR – alguma substância inorgânica que imitasse a vida, mas que não fosse viva. Nesse ponto, ele provavelmente estava certo. Mais pesquisas eram necessárias.

Nas quatro décadas que se seguiram à missão Viking, foram levantadas várias propostas para substâncias inorgânicas que pudessem imitar os processos semelhantes ao metabolismo observados no LR. Um possível candidato é o formato, que é um componente do ácido fórmico encontrado naturalmente na Terra. Uma experiência do tipo LR de 2003 descobriu que o formato numa amostra de solo do deserto do Atacama produziu um resultado positivo, num ambiente praticamente sem microrganismos (Navarro-González et. al., 2003). No entanto, isso foi na Terra. Por mais que o solo do Deserto do Atacama esteja o mais próximo possível da composição do solo marciano, ainda é a Terra. Portanto, a questão permaneceu em aberto.

Depois veio o perclorato, outro candidato potencial. Em 2009, a missão Phoenix a Marte detectou perclorato no solo. As moléculas de perclorato podem produzir um resultado positivo em experimentos do tipo LR porque produzem o gás relevante em algumas circunstâncias. Mas não se decompõem quando aquecidos, o que significa que continuariam a dar resultados positivos na experiência de controle, ao contrário do que foi observado no LR original (Hecht et. al., 2009). Então a questão permaneceu.

Então, um estudo de 2013 descobriu que os raios cósmicos e a radiação solar podem fazer com que o perclorato se decomponha em hipoclorito, o que também produziria resultados positivos. Mas, ao contrário do perclorato, o hipoclorito é destruído quando aquecido, o que significa que daria resultados negativos na experiência de

controle, exatamente como aconteceu no experimento original (Quinn et. al., 2013). Por estas razões, o hipoclorito é sem dúvida a melhor explicação para os resultados do LR.

Ora, este é um bom candidato para um “ponto de viragem” na história deste enigma, ou seja, uma boa aposta para resolver a questão, certo? Mas não para Levin. Em 2014, o aparelho Curiosity do Mars Science Laboratory detectou moléculas orgânicas em Marte pela primeira vez (Webster et. al., 2014). Encontrar moléculas orgânicas responderia à principal objeção levantada contra os resultados das sondas Viking. Levin interpretou isto como significando que o dilema prevalecia – que os micróbios não poderiam ser excluídos como possíveis responsáveis pelos resultados obtidos em 1976. Contudo – e isto é crucial – encontrar moléculas orgânicas não é o mesmo que encontrar vida. Compostos orgânicos foram detectados em outros lugares, inclusive em locais conhecidos por serem estéreis, como a Lua (Sephton, 2004; Klotz, 2009); e não são a mesma coisa que micróbios vivos.

O consenso geral permanece de que nunca foram encontrados micróbios vivos em Marte. É claro que isso não significa que não existam micróbios em Marte – apenas que não são o que a experiência LR descobriu. Eles não são os responsáveis mais prováveis pelos resultados observados em 1976. No entanto, Levin morreu em 2021, aos 97 anos, sem nunca ter sido convencido de que a sua experiência nas sondas Viking Mars para detectar vida microscópica em Marte produziu um falso positivo. Num artigo de 2016, ele ainda afirmava que os micróbios não podem ser excluídos de forma conclusiva como explicação para os resultados do experimento LR (Levin e Straat 2016).

Este é um exemplo do mundo real de ineficiência epistêmica que provoca um efeito obstrutivo na consolidação de um bem epistêmico.

Neste caso, o bem epistêmico relevante é uma compreensão, nomeadamente, a compreensão de que a NASA não encontrou provas de vida em Marte. Levin era um cientista muito respeitável e competente (que cientista inferior a isso estaria à frente de uma missão da NASA?). Ele não foi pago para lançar dúvidas sobre as hipóteses inorgânicas. E, vale ressaltar, seu último artigo, o artigo de 2016, foi revisado por pares, apesar de apresentar uma visão bastante heterodoxa. No entanto, a sua postura face ao dilema em torno da interpretação dos resultados da LR, um dilema que de fato existiu durante bastante tempo, tornou mais difícil que a informação “A NASA não encontrou provas de vida em Marte” fosse tornada oficial, num certo sentido. Ou, pelo menos, tornou mais difícil que este entendimento gozasse de ampla aceitação como um fato sólido.

Isso porque, ao que tudo indica, a partir de 2013 já poderia ser considerado um fato, ou seja, em 2013 já tinha tudo para ser tratado como uma conclusão oficial e sólida. Mas o fato de Levin tratar a disputa como se ainda fosse um caso em aberto criou a impressão de que se tratava de algo sobre o qual a ciência ainda não estava certa. Que os cientistas não sabiam – quando na realidade sabiam, ou pelo menos tinham o direito de afirmar que sabiam, que não existiam micróbios ali. (Isto para além da sua conduta ter tido alguns efeitos secundários menores, nomeadamente, o de gerar um entusiasmo entre ufólogos, teóricos da conspiração e outros entusiastas de pseudociências da vida extraterrestre, o que não é essencial em termos do que está sendo discutido aqui).

A conduta persistente de Levin de lançar dúvidas sobre a conclusão de que as substâncias inorgânicas ofereciam explicações alternativas plausíveis para o resultado do experimento LR, mesmo que fosse aceitável até certo ponto (porque, como vimos, algumas

dessas substâncias respondiam a algumas questões, mas levantavam outras), tem um custo. Não para ele, pessoalmente, ou para ele como cientista, mas para toda a comunidade científica e especialmente para as comunidades extracientíficas, que de outra forma teriam acesso a uma compreensão facilitada e livre de polêmicas de um fato. Se toda vez que você precisar fazer uma checagem de fatos você se deparar com polêmicas grandes e intrincadas que na verdade não deveriam estar ali (ou seja: se você se deparar com um assunto que não está consolidado, quando deveria estar), você estará sendo cobrado esse custo. Em suma: essa conduta induz as pessoas a pensar que a questão ainda está a ser debatida, ou que pelo menos deveria estar; que os cientistas ainda estão incertos, ou pelo menos se deveriam estar, e assim por diante.

O atraso na consolidação do conhecimento é o efeito negativo imediato que a ineficiência causa, é algo que vem diretamente como consequência dessa conduta viciosa. Na próxima seção vou me aprofundar em alguns dos prejuízos ulteriores que esse padrão de conduta pode gerar. Esses são os danos que ele produz indiretamente.

6.3. Danos posteriores: a deterioração dos bens epistêmicos

Para além dos efeitos prejudiciais que acabamos de descrever, a ineficiência epistêmica tem ainda outra forma, mais grave, de ser nociva. O caso do paleontólogo é aquele em que a investigação não

atinge o seu ponto final natural e não tem outros constrangimentos de terminação: a sua espera pela prova definitiva pode de fato continuar indefinidamente, e o atraso na consolidação do conhecimento é sem dúvida o maior problema que pode surgir. De forma semelhante, o caso da missão Viking é um caso em que a investigação finalmente chegou ao seu ponto final, apesar de Levin não o reconhecer; mas não seria um problema se o ponto final demorasse mais para ser alcançado. Nenhum dano posterior, além do atraso na consolidação, resultaria, se esse fosse o caso.

Mas o mesmo não ocorre nos casos em que um inquérito não pode ser prolongado indefinidamente porque tem uma espécie de “prazo de validade”. Nestes casos, a ineficiência epistêmica pode ser mais prejudicial: além de atrasar a consolidação, pode levar à deterioração, e mesmo à destruição, de bens epistêmicos.

Alguns tipos de investigação não têm um ponto natural de terminação, nem são limitados por quaisquer constrangimentos externos. Por constrangimento externo entendo qualquer fator, epistêmico ou não, que possa forçar o agente a encerrar a investigação⁶⁸. Então, por exemplo, se eu quiser saber qual é o meu vinho tinto preferido, posso continuar degustando novas amostras até o último dia da minha vida. Esta investigação não tem um ponto de terminação natural, nem constrangimentos externos de terminação,

⁶⁸ Para efeitos práticos, considero que o encerramento do inquérito é um ato intencional. Tomo emprestada de Martin (2014) a definição de encerramento de investigação como sendo “o que alguém faz quando decide parar de procurar evidências sobre a veracidade de alguma proposição. Quando se encerra um inquérito, não se espera reabri-lo (embora possa)”. Além disso, presumo que não é necessário estarmos conscientes do ato de encerrar um inquérito como sendo o fim da investigação, e que ele não precisa sempre levar à aquisição de alguma crença por parte do agente a quem se destina a investigação.

pois mesmo que eu eventualmente prove todos os vinhos tintos que existem e encontre um favorito, novos continuarão a surgir no mercado, pelo que a minha busca pode literalmente durar para sempre. Numa investigação deste tipo, a ineficiência epistêmica causa menos danos.

Outras variedades de investigação têm um ponto de terminação natural, mas não possuem constrangimentos externos de terminação claro. Pode-se dizer que a investigação realizada por Bob, o paleontólogo, pertence a esta categoria: ao investigar se os nanotiranos são ou não *T-rex juvenis*, o ponto natural de término da investigação é a descoberta do tipo exato de fóssil que seria capaz de resolver o dilema de forma definitiva. Se este fóssil, no entanto, por qualquer razão, não for encontrado, a busca de Bob pode continuar, porque, tecnicamente falando, nada além da própria racionalidade o levará a parar de recolher provas e a manter o caso como um caso aberto. O mesmo acontece com a investigação da missão Viking: tem um ponto de terminação natural, nomeadamente, terminará quando os astrobiólogos descobrirem que a coisa que parecia estar ingerindo nutrientes, metabolizando-os e expelindo metano radioativo. Mas não tem constrangimentos externos de terminação, o que significa que, se os cientistas nunca descobrirem um candidato adequado, a busca pelo que era essa coisa poderia muito bem continuar. Este tipo de investigação é mais vulnerável aos efeitos prejudiciais da ineficiência epistêmica do que o tipo anterior, que não tinha nem constrangimentos externos de terminação nem um ponto natural de terminação, porque neste tipo de cenário a consolidação é obstruída pela ineficiência epistêmica além do ponto de terminação.

Agora existe uma terceira variedade de investigação em que a ineficiência epistêmica pode ser consideravelmente mais pernicioso.

Essas são as investigações que têm um ponto natural de terminação e constrangimentos externos de terminação. Por exemplo, se eu quiser saber quais são as ações das empresas que apresentam hoje a melhor relação custo-benefício no mercado de ações, esta investigação deverá ser encerrada quando eu tiver avaliado uma certa quantidade de relatórios sobre todas as ações das empresas relevantes. Mas ela também é limitada pelo fato de o mercado de ações fechar às 17h00. Portanto, aqui, além do seu ponto natural de término, este inquérito tem um ponto “artificial”, porque se eu não reunir e processar todos os dados relevantes antes das cinco da tarde, os esforços que tenho feito para tentar responder à minha questão central terão sido desperdiçados, literalmente. Posso escolher e comprar as melhores ações encontradas até agora, mas no longo prazo (se a falha persistir) o meu objetivo subjacente de maximizar o lucro ficará comprometido. O fechamento do mercado de ações, portanto, é como uma “data de expiração” para a minha presente investigação.

Neste caso particular, o ponto de terminação externo é bastante explícito: sei que chegará às cinco da tarde. Mas pode muito bem não ser. Por exemplo, se eu quiser descobrir qual é a melhor abordagem estratégica para salvar uma empresa que está à beira da falência, esta investigação terminará quando eu chegar a uma conclusão, mas a empresa poderá entrar em colapso antes disso. O colapso do negócio é um constrangimento externo ao encerramento desta investigação, e é um constrangimento muito menos explícito, na medida em que este não é o tipo de evento que pode ser previsto com grande precisão. É neste tipo de investigação que os vícios que são, em última análise, uma questão de *timing*, como a ineficiência epistêmica, causam os efeitos mais severos.

O elemento crucial nestes dois últimos casos, o caso do mercado de ações e o caso do colapso empresarial, que é ainda mais grave neste último, é que o ponto “artificial” de terminação pode chegar mais cedo do que o ponto natural, forçando o inquirido a terminar. antes que o sucesso cognitivo tenha sido alcançado. É como se a “data de validade” não estivesse marcada. É aqui que a ineficiência epistêmica pode causar os maiores danos, na medida em que este vício consiste em adiar a obtenção de certas conclusões para além do ponto razoável, e isto apenas aumentará a probabilidade de a “data de validade” chegar antes do sucesso cognitivo.

O que está sendo descrito é uma espécie de cenário tipo bomba-relógio: um cenário em que o agente tem que correr contra o tempo, porque algo importante corre o risco de ser destruído, e seu trabalho é descobrir uma maneira de evitar isso. Você pode falhar de várias maneiras: porque precisava de recursos aos quais não tinha acesso, porque adoeceu e isso o impede de fazer seu trabalho como pesquisador, porque nenhuma ideia lhe surge e você fica sem tempo, e assim por diante. E você também pode falhar por causa de deficiências pessoais, ou seja, vícios.

Agora, para que a ineficiência epistêmica, bem como qualquer outro vício, cause um dano nesses cenários que seja um dano distintamente epistêmico, a coisa que está correndo o risco de ser destruída tem de ser um bem epistêmico, de algum tipo. Quão sustentável é essa ideia? Existem cenários deste tipo, isto é, cenários epistêmicos do tipo bomba-relógio? Existem casos em que os danos causados pelo fracasso nesses cenários podem ser explicados pelo vício da ineficiência epistêmica? E como entender exatamente essa ideia de “destruição do conhecimento”?

A ideia de cenário tipo bomba-relógio deriva do chamado “experimento mental da bomba-relógio”, um argumento que aparece esporadicamente na literatura acadêmica e na mídia, nas discussões sobre o tema da tortura. O cenário é normalmente criado com o objetivo de defender a necessidade de renunciar à proibição da tortura em circunstâncias excepcionais (normalmente, no caso de suspeitos de terrorismo ou como meio de obter informações em guerra). Como aponta Wolfendale (2006, p. 271), no cenário padrão da bomba-relógio, um suspeito possui informações que devem ser obtidas rapidamente para evitar um número massivo de vítimas civis – ele sabe, por exemplo, o paradeiro de uma bomba-relógio que foi plantada em no meio de uma grande cidade por um grupo terrorista, mas preferiria morrer a colaborar. O proponente do argumento procede então à defesa da alegação de que, nestas circunstâncias, o uso da tortura como meio de obter informações cruciais seria legítimo. Alega-se que o terrorismo representa uma ameaça tão extrema que a proibição da tortura não pode ser mantida.

Variações do argumento da bomba-relógio foram apresentadas por escritores como Alan Dershowitz (2004, 2016), John Parry (2004) e Mark Bowden (2002), principalmente como justificativas utilitaristas para admitir exceções à proibição da tortura. Outras vezes, o cenário da bomba-relógio é apresentado com o objetivo de discutir o problema das mãos sujas na tomada de decisões na política, como, por exemplo, em Walzer (1973). A expressão “mãos sujas” é herdada da peça *Les Mains Sales* (“As Mãos Sujas”) de Jean Paul Sartre. O personagem principal deste drama político, Hugo Barine, busca a execução de um líder tirano antes de colocar em prática um conjunto de políticas que arrastarão a nação à ruína. Como tal, ele lida com o dilema moral que resulta de sujar as mãos, ou seja, fazer algo errado

no processo de fazer “a coisa certa”, aquilo que proporcionará o maior bem. Algumas pessoas, como Walzer, pensam que, na política, mãos sujas são inevitáveis e, por vezes, até obrigatórias. Segundo ele, a própria natureza da política exige por vezes que o político transgrida o seu próprio código moral, e o nosso, “pelo bem das pessoas que de outra forma poderiam morrer nas explosões” (1973, p. 167).

Embora as descrições do cenário da bomba-relógio variem significativamente, os muitos relatos diferentes deste cenário hipotético normalmente têm três elementos em comum: (1) algo muito valioso está sob ameaça; (2) a ameaça é iminente, ou seja, tempo é essencial; e (3) é possível evitar a catástrofe fazendo algo que é considerado aquém do ideal. Como observam Bufacchi e Arrigo (2006, pp. 358-359), o argumento da bomba-relógio é tão hiperbólico que tem mais afinidades com a ficção científica do que com a ciência política, o que nos deixa no escuro quanto à verdadeira extensão da sua utilidade para aqueles interessados em compreender o mundo real. No entanto, os cenários de bomba-relógio são capazes de nos dar uma visão interessante sobre uma questão importante: a questão de como as normas de conduta podem ser diferentes em contextos onde o tempo é um elemento crucial.

Se uma bomba não estiver armada, por assim dizer, torna-se muito mais difícil para alguém defender a utilização da tortura como meio de obter conhecimento, porque neste caso as autoridades não seriam privadas dos meios para conduzir uma investigação extensa por conta própria. Teriam bastante tempo para localizar a bomba através de seus próprios esforços e meios, sem a colaboração do suposto suspeito e, portanto, sem a necessidade de violar qualquer código moral no processo. Deixando de lado a questão da permissibilidade da violação dos direitos humanos que originalmente

está na raiz do experimento mental da bomba-relógio, o *insight* interessante que pode ser extraído do próprio experimento é o seguinte: a verdadeira escassez de tempo tem o poder de alterar nossa percepção dos valores inerentes às coisas, bem como da razoabilidade das nossas condutas. Algo que não seria considerado a melhor coisa a fazer se tivéssemos muito tempo poderia, de fato, tornar-se a conduta mais sábia se o tempo se tornasse um problema, dependendo do nível de risco. Quando a probabilidade de algo muito valioso (um bem) acabar perdido ou danificado aumenta à medida que o tempo se esgota, sentimo-nos pressionados, de certa forma, a fazer coisas que normalmente não faríamos, ou que normalmente não considerariamos necessárias, para salvaguardar o bem relevante. Por outro lado, algumas coisas que normalmente valorizaríamos podem ser instantaneamente desprovidas de seu valor percebido, se percebermos que o tempo não seria suficiente para serem usufruídas. É por isso que os lojistas, por exemplo, revendem produtos cuja data de validade está próxima com descontos substanciais.

O *insight* crucial que a ideia do cenário da bomba-relógio nos dá é o seguinte. Embora cenários reais de bombas-relógio sejam indiscutivelmente raros, e embora seja discutível se existem ou não cenários de bombas-relógio num sentido estrito, é verdade que muitas vezes, em nossas vidas comuns, alteramos nossa apreciação das coisas, incluindo nossas condutas, como um consequência da nossa apreciação da exaustão do tempo. Ou seja: o valor intrínseco de certas coisas muda, de acordo com o tempo que nos resta.

Às vezes submetemos o que acaba sendo um manuscrito subdesenvolvido porque percebemos que não teremos tempo para aperfeiçoá-lo tanto quanto gostaríamos, e as consequências de não apresentar nada são muito piores do que as de apresentar uma versão

aquém do ideal. Da mesma forma, qualquer pessoa que já esteve desesperada por um emprego concordaria que, se por qualquer motivo você tiver pouco tempo, é melhor comparecer para uma entrevista de emprego com a roupa suja por causa do café que você derramou mais cedo do que não comparecer ou correr o risco de chegar atrasado; para continuar com os exemplos mundanos.

O que estou tentando enfatizar é: normalmente você não consideraria apresentar um manuscrito de baixa qualidade em uma chamada de trabalhos, nem comparecer a uma entrevista de emprego vestindo roupas sujas. Porém, devido à escassez de tempo, você passa a ver esses resultados como opções sustentáveis, pois rejeitá-los significa comprometer suas chances de alcançar algum bem desejado (uma publicação, no primeiro caso, ou um emprego, no segundo). Se isto for verdade, então somos encorajados a pensar que praticamente todos os casos em que o tempo desempenha um papel na tomada de decisões são uma variação suave de um cenário de bomba-relógio. Isto, por sua vez, significa que, longe de serem raros ou fictícios, os cenários de bombas-relógio são bastante prevalentes em nossas vidas. Isto inclui, é claro, nossas vidas epistêmicas.

Agora, faz algum sentido falar de cenários epistêmicos de bombas-relógio? Para que isto faça sentido, o bem sob ameaça iminente tem de ser um bem epistêmico, mais do que prático. Isso acontece, às vezes. Ou seja, às vezes é um conhecimento que corre o risco de ser destruído. Os exemplos mais óbvios e de baixo nível disto envolvem a queima de fontes. Em *Queimando os Livros: Uma História da Destruição Deliberada do Conhecimento* (2020), Richard Ovenden apresenta uma infinidade de exemplos. Seu foco está no conhecimento do passado. Começando pela antiga Mesopotâmia e terminando no Facebook e no Twitter, Ovenden detalha episódios

históricos de ameaça ao nosso conhecimento de acontecimentos passado que surgem com as tentativas de queimar, enterrar ou apagar os textos através dos quais a história da humanidade foi documentada. Quando um registo escrito único é destruído, não é apenas o objeto físico que deixa de existir. Um pedaço de conhecimento também deixa.

Outras vezes, em vez do passado, é o conhecimento de assuntos futuros (isto é, conhecimento que ainda não existe) que está ameaçado. Soluções para problemas de fato, ou respostas a perguntas, que ainda não foram descobertas ou elaboradas. Por exemplo, quando são aprovadas leis que proíbem a investigação com células-tronco, um importante bem epistêmico, ou pelo menos um caminho importante para um importante bem epistêmico, fica indisponível: uma maior compreensão das doenças e das suas potenciais curas. Um dos pontos da pesquisa com células-tronco é que ela leva os cientistas a expandir sua compreensão de como certas condições médicas se desenvolvem e progridem, o que pode ou não os levar a ser capazes de encontrar uma solução para elas. Quando esse tipo de pesquisa é vetado, são interditas possíveis respostas à questão do que pode funcionar e do que pode não funcionar para curar o diabetes tipo 1 e a esclerose lateral (atualmente incurável), por exemplo. O que de outra forma se tornaria um conhecimento nunca chega a existir.

Além disso, há casos em que não são os caminhos para o conhecimento, mas sim a utilidade do conhecimento, a capacidade que o conhecimento tem de servir, que é cortada pela raiz. Assim como no caso das fontes queimadas, pode acontecer que um conhecimento já existente tenha sua possibilidade de ser usufruída deteriorada. Alguns dos exemplos mais expressivos disso ocorrem na mentira ou na omissão. Em *Meia-noite em Chernobyl: a história não*

contada do maior desastre nuclear do mundo (2019), Adam Higginbotham descreve uma situação semelhante.

Três dias após a explosão da central nuclear de Chernobyl, em 1986, nem uma só palavra tinha aparecido na imprensa soviética ou sido noticiada na rádio ou na televisão. Uma reunião de emergência do Politburo foi convocada. O seu objetivo era decidir o que – ou se – iria dizer ao povo soviético sobre o acidente. Apesar do amplo acordo entre os líderes do Partido sobre a necessidade de fazer uma declaração pública o mais rapidamente possível, Yegor Ligachev, o adversário conservador emergente de Gorbachev e o segundo homem mais poderoso do Kremlin, votou contra. Seguindo-o, outros presentes à mesa argumentaram que ainda não tinham informações suficientes para divulgar ao público e temiam que isso pudesse causar pânico. (E, claro, temiam que a declaração alimentasse a propaganda anticomunista no Ocidente.) “Quando realizaram a votação”, observa Higginbotham, “Ligachev tinha aparentemente prevalecido: o Politburo decidiu adotar a abordagem tradicional. Os líderes do Partido reunidos redigiram uma declaração de vinte e três palavras, muito pouco informativa, a ser emitida pela agência de notícias estatal” (2019, pp. 175-176).

Resumindo: a imprensa divulgou informações sobre o desastre, mas de uma forma que ocultou as suas verdadeiras dimensões, bem como uma série de fatos relevantes relacionados com o mesmo. Por exemplo, o fato de uma nuvem de radiação estar pairando sobre a Europa Oriental e se deslocando para sudoeste. Esta nuvem transportava fragmentos microscópicos e partículas compostas por isótopos radioativos puros, incluindo iodo ¹³¹, um produto químico conhecido por causar câncer da tireoide em crianças. Como a nuvem não foi mencionada na declaração, foi negado ao povo soviético, bem

como a outros líderes soviéticos e líderes de nações ocidentais, o conhecimento da verdadeira extensão do desastre de Chernobyl e das suas sequelas potencialmente prejudiciais⁶⁹.

Agora, como você não pode ver, cheirar ou saborear a radiação mortífera, a menos que alguém que saiba que a radiação existe o avise, é muito improvável que você descubra que foi exposto ou está prestes a ser exposto a esse perigo, até que seja tarde demais. Além disso, o iodo 131 tem meia-vida de 8 dias. Isso significa que seriam necessários 8 dias para que o material radioativo presente na nuvem tóxica fosse reduzido à metade de sua quantidade inicial, e depois outros 8 dias para que essa quantidade fosse reduzida à metade, e assim por diante, até que eventualmente desaparecesse. Esses dias iniciais são críticos, porque é quando você obtém a maior exposição e, portanto, é quando você deveria obter maior proteção. Mas tudo o que foi dito à população é que tinha havido algum acidente na fábrica – a declaração do Politburo absteve-se de mencionar quando (Higginbotham, 2019, pp. 179), pelo que foi negado às pessoas o conhecimento de que estavam dentro da janela decisiva de 8 dias.

O caso de Chernobyl é um caso de deterioração do conhecimento. Isso porque o valor desse conhecimento, ou a sua utilidade, está intimamente ligado à sua possibilidade de chegar a quem possa interessar dentro da janela de tempo decisiva, o que nunca aconteceu. Após a primeira janela de 8 dias, o valor deste conhecimento é drasticamente reduzido, e isto equivale à sua deterioração.

⁶⁹ A presença desta nuvem em movimento era conhecida pelas autoridades soviéticas naquela altura, porque já tinha sido identificada na Lituânia (Higginbotham, 2019, p. 173).

Além disso, o caso Chernobyl é um cenário epistêmico de bomba-relógio, porque nele podemos ver todas as três marcas distintivas deste tipo de cenário: primeiro, algum bem distintamente epistêmico tem de estar sob ameaça. Grosso modo, ou um conhecimento que já existe corre o risco de desaparecer, ou um conhecimento que ainda não foi encontrado deve ser ameaçado de nunca poder ser encontrado. No caso de Chernobyl, é o primeiro: são informações sobre o iodo 131 que a ciência já conhecia. Em segundo lugar, a ameaça tem de ser iminente. Esse foi o caso. Após o período relevante de 8 dias, essa informação deteriorar-se-ia. E terceiro, o dano tem de ser tal que poderia ter sido evitado se alguém estivesse disposto a baixar os seus padrões do que é aceitável. Esse também é o caso. O evento que levou à deterioração do conhecimento relevante era evitável. Poderia ter sido evitado se o Politburo tivesse tomado a medida que seria, nesse contexto, considerada aquém do ideal: a divulgação dos dados.

O caso Chernobyl mostra-nos que a ideia de um cenário epistêmico de bomba-relógio é sustentável. Existem casos reais de bens epistêmicos que se deterioram porque a deterioração não foi evitada. No entanto, no exemplo de Chernobyl, o que impediu que o bem epistêmico relevante fosse salvo da deterioração não foram os vícios. Indiscutivelmente, neste caso, embora nomes tenham sido apontados (ou seja, Yegor Ligachev), a explicação do que correu mal, ou da razão pela qual “a bomba” não foi desativada, é mais plausível se recorrermos a fatores estruturais em vez de às falhas pessoais.

Higginbotham descreve o ambiente soviético padrão como sendo o de uma cultura “profundamente arraigada” de “sigilo e paranoia” que moldou a atitude soviética em relação à comunicação em todos os níveis (2019, p. 176). A verdade sobre incidentes de

qualquer tipo que pudessem minar o prestígio soviético ou causar pânico público costumava ser sistematicamente suprimida. Negaram o Holodomor, a grande fome que atingiu a Ucrânia soviética em 1932-1933, durante mais de cinco décadas. Negaram o desastre de 1957 na central nuclear de Kyshtym, e continuaram a negá-lo mesmo trinta anos após a explosão. Eles negaram o incidente da Korean Air Lines, em 1983, quando um piloto da força aérea soviética abateu por engano o jato, matando 269 pessoas. Eles até negavam às pessoas os seus próprios registos médicos, como declarou certa vez um jovem jornalista soviético: “na URSS não dizemos a um paciente se ele tem câncer” (Vitkovskaya, 2016). Portanto, faz sentido pensar que a explicação de por que o bem epistêmico relevante não pôde ser salvo da deterioração, neste caso, tem mais a ver com esta cultura, do que com traços pessoais dos agentes envolvidos.

Não obstante, há casos com contornos semelhantes, ou seja, casos de cenários epistêmicos de bombas-relógio, onde o fracasso em desarmar “a bomba” é mais bem explicado pelos vícios, em geral, e pela ineficiência epistêmica, em particular. É nesses cenários, afirmo, que a ineficiência epistêmica tem o potencial de ser mais prejudicial. O caso que apresento na próxima seção exemplifica isso.

6.4. O caso da corrida pelas vacinas

Para ver uma ilustração da ineficiência epistêmica num cenário de bomba-relógio epistêmico, consideremos outro caso, o caso da corrida pelas vacinas.

A CORRIDA PELAS VACINAS. No dia 19 de outubro de 2020, o médico brasileiro Alessandro Loiola apareceu ao vivo em entrevista transmitida pela emissora de TV brasileira RedeTV para falar contra a corrida por uma vacina anti-COVID-19. Segundo ele, devido ao processo ter sido extremamente apressado, a imunização pode não ser segura. “Preocupar-se com a eficácia antes da segurança (da vacina anti-COVID) é um absurdo”, disse ele, referindo-se à Agência Nacional de Vigilância Sanitária, a ANVISA (o equivalente brasileiro da FDA americana, ou da MHRA britânica). “A ANVISA precisa ser incisiva na sua fiscalização. Se houver alguém com um mínimo de decência moral dentro da agência, não irá autorizar nenhuma vacina para uso público com período de ensaios clínicos inferior a quatro anos”, afirmou⁷⁰.

O argumento de Loiola é que antes de buscar conhecer os benefícios de uma vacina (ou seja, se ela é eficaz), a ANVISA deveria buscar conhecer seus riscos (ou seja, se é segura). Saber que uma vacina realmente previne a COVID-19 de nada adianta, se além de prevenir contra a COVID ela também causar câncer, modificar o DNA humano⁷¹, ou transformar a pessoa num jacaré⁷².

Agora vamos supor, só para fins de facilitar a exposição, que quem está à frente da ANVISA (o presidente da instituição) pensa

⁷⁰ A parte relevante da entrevista pode ser assistida no canal oficial da RedeTV no YouTube, através de <https://www.youtube.com/watch?v=uD5NQW6CcTc>.

⁷¹ A afirmação foi feita por Loiola em outra palestra, três dias antes de sua entrevista à RedeTV, que foi amplamente divulgada nas redes sociais.

⁷² Esta afirmação foi feita pelo então presidente brasileiro Jair Bolsonaro um dia antes da entrevista de Loiola à RedeTV, enquanto (aparentemente) tentava defender o mesmo ponto sobre benefícios vs. riscos. Para detalhes sobre este, consulte a manchete do New York Post em <https://bit.ly/3mRS1dj>.

como Loiola, ou que o próprio Loiola está à frente da ANVISA. Esta pessoa está certamente ciente de que investigar a segurança de uma vacina é um empreendimento consideravelmente maior do que investigar a sua eficácia. É por isso que ele estima que o primeiro demoraria muito mais tempo – nada menos que quatro anos, segundo a sua estimativa.

A razão pela qual isto acontece é que a eficácia é mais uma questão de sim ou não, enquanto a segurança é uma questão muito mais aberta, uma vez que se pretende compreender quais os efeitos secundários que a vacina causa, se houver; em que ponto (ou seja: quando) eles surgem, quão ruins ou quão perigosos são; quem eles mais afetam e por que cada um deles afeta algumas pessoas, mas não outras. Em suma, embora determinar a eficácia signifique concentrar-se numa questão (a questão de saber se a substância cumpre um requisito mínimo preestabelecido em termos da sua capacidade de prevenir infeções), determinar a segurança exige considerar uma constelação de questões. Como tal, determinar a segurança requer uma quantidade formidavelmente maior de dados empíricos e, portanto, leva mais tempo.

Estando à frente da ANVISA, o diretor sabe bem que a crise da COVID-19 é o pior desafio humanitário já enfrentado, pelo menos desde a Segunda Guerra Mundial. E ele também sabe que a nossa melhor esperança para superar esta crise reside em encontrar substâncias eficazes e seguras para combater a doença, incluindo vacinas, se, claro, quisermos superá-la, evitando perdas humanas em larga escala.

Alcançar tal objetivo, por sua vez, envolve lidar com um equilíbrio delicado. Por um lado, criar e aprovar uma vacina demasiado rapidamente pode resultar na liberação de uma substância

que não é nem muito eficaz nem muito segura, na pior das hipóteses. Isto significaria agir de forma imprudente, desperdiçando recursos e enfrentando riscos evitáveis, o que se traduz em perdas acrescidas, tanto humanas como econômicas.

Por outro lado, tentar ser demasiado cuidadoso e perfeccionista, aprovando uma vacina apenas depois de esta ter sido rastreada para todos os danos colaterais concebíveis, para que se saiba realmente quão arriscada é a substância em termos de cada um deles, irá inevitavelmente levar muito tempo. Isto implicaria permitir que as pandemias se propagassem desenfreadamente durante um período extenido de tempo, o que também se traduziria num aumento das perdas, tanto humanas como econômicas. Mas esta atitude tem uma consequência adicional, que é o que mais me interessa aqui: envolve uma maior probabilidade de o vírus sofrer mutações e se tornar, essencialmente, um agente patogênico diferente. O fato de o vírus se tornar num agente patogênico diferente funciona como uma possível “data de validade” para esta investigação, porque muda todo o quadro dos esforços epistêmicos em jogo e pode possivelmente fazer com que as correlações eventualmente estabelecidas deixem de ser verdadeiras.

No primeiro caso (liberação de uma vacina muito rápido), falha-se por não saber o suficiente. No segundo caso, falha-se por querer saber demais. Para fazer bem o seu trabalho, a ANVISA precisa ser razoável. Não pode ser demasiado exigente ou pouco exigente. Tem que estar num meio termo.

Então, alguns meses se passam. Acontece que algumas vacinas candidatas plausíveis começam a aparecer, à medida que mais de 100 equipas de investigação em todo o mundo se esforçam enormemente para chegar a uma vacina piloto. A Pfizer-BioNTech, na Alemanha, a

Universidade de Oxford-AstraZeneca no Reino Unido e a Sinovac na China estão entre as primeiras a divulgar resultados positivos. Após a conclusão bem-sucedida dos ensaios clínicos de fase III, envolvendo estudos internacionais randomizados e controlados por placebo, com milhares de participantes, os desenvolvedores podem finalmente enviar pedidos de autorização de uso emergencial de suas vacinas junto às agências reguladoras.

O protocolo de autorização de uso emergencial varia de país para país, pois as agências reguladoras são nacionais e têm autonomia para proceder de acordo com suas próprias normas e critérios. Agora, Loiola deve ter estado bastante confiante de que nenhuma agência reguladora “com pessoas descentes dentro” autorizaria quaisquer vacinas antes de pelo menos 4 anos de ensaios clínicos. Portanto, deve ter sido uma surpresa bem grande para ele quando, em 2 de dezembro de 2020 (com menos de 1 ano de ensaios clínicos, portanto) a MHRA do Reino Unido concedeu autorização de uso emergencial para a vacina Pfizer-BioNTech, tornando-se o primeiro país no Ocidente a autorizar o uso emergencial de uma vacina anti-COVID-19. Ele também deve ter recebido com surpresa a notícia, menos de duas semanas depois, de que os EUA e a União Europeia seguiram o Reino Unido nesta deliberação.

Aqui está um trecho da declaração feita por Peter Marks, diretor do Centro de Avaliação e Pesquisa Biológica da FDA em 11 de dezembro de 2020:

Embora não seja uma aprovação da FDA, a autorização de uso emergencial da vacina Pfizer-BioNTech COVID-19 mantém a promessa de alterar o curso desta pandemia nos Estados Unidos. [...] Com a ciência orientando a nossa tomada de decisão, os dados de segurança e eficácia

disponíveis apoiam a autorização da vacina Pfizer-BioNTech contra a COVID-19 porque os benefícios conhecidos e potenciais da vacina superam claramente os seus riscos conhecidos e potenciais. Os dados fornecidos pelo patrocinador atenderam às expectativas da FDA, conforme transmitido nos nossos documentos de orientação de junho e outubro. Os esforços para acelerar o desenvolvimento de vacinas não sacrificaram os padrões científicos ou a integridade do nosso processo de avaliação de vacinas⁷³.

Loiola deve ter olhado para a declaração de Peter Marks com notável ceticismo. “Bem, sem dúvida a FDA é uma instituição decente. Mas não há forma de ninguém no mundo saber verdadeiramente, neste momento, se os benefícios desta vacina realmente superam os seus riscos. Porque não há dados suficientes sobre os riscos”, ele teria pensado, com seus botões.

Como o mundo testemunhou, nos dias que se seguiram à declaração pública de Peter Marks foram surgindo cada vez mais declarações semelhantes, à medida que centenas de outras agências reguladoras em todo o mundo autorizavam a vacina Pfizer-BioNTech para utilização emergencial. Além do Reino Unido, da UE e dos EUA, até 31 de dezembro de 2020 esta vacina recebeu autorização de uso emergencial de agências reguladoras na Argentina, Canadá, Chile, Costa Rica, Equador, Iraque, Israel, Jordânia, Kuwait, México, Omã, Panamá, Catar, Arábia Saudita, Singapura, Emirados Árabes Unidos e Suíça. Também recebeu recomendação de autorização de uso emergencial da OMS, Organização Mundial da Saúde⁷⁴.

⁷³ Isto foi publicado no site da FDA, em <https://bit.ly/3tqf4tn>.

⁷⁴ Isso pode ser verificado no site da OMS, via <https://bit.ly/3rGMgLj>.

Logo fica claro que Loiola está preso numa espécie de impasse, entre as duas afirmações seguintes:

p: os benefícios da vacina superam os seus riscos.

e

p': neste momento, ninguém sabe se os benefícios da vacina realmente superam os seus riscos.

O fato de que as mais de vinte agências reguladoras que deliberaram a favor da autorização de uso emergencial da vacina Pfizer-BioNTech sejam instituições de alto padrão e pares epistêmicos da AVISA (o que significa que são competentes, confiáveis e decentes, para todos os efeitos) fala a favor de p, embora o fato de o problema que está sendo tratado ser demasiado novo (o que significa que os dados podem não ser suficientes para sustentar uma deliberação otimamente responsável sobre o assunto) pesa a favor de p' e contra p.

Embora não sejam contraditórios por si só, p e p' estão em conflito aqui, na medida em que, mesmo que alguém possa ter confiança uniforme em ambos num determinado momento, não poderá insistir nesta situação por muito tempo. Isso pode ser tolerado durante algum tempo, mas logo terá de ser resolvido, porque chegará um momento em que o indivíduo terá de agir, e a ação positiva só pode se conformar a um lado do conflito, não a ambos. Ou seja: chegará um momento crítico em que quem está à frente da ANVISA terá que responder ao requerimento da Pfizer. Ele terá que assinar um

documento autorizando a vacina para uso emergencial, ou assinar um documento recusando a concessão dessa autorização.

Ele decide, então, esperar até que mais dados da Pfizer-BioNtech sejam disponibilizados antes de seguir a decisão dos demais países. Entretanto, cada vez mais países autorizam a vacina (e não apenas a da Pfizer, mas também de outras) para uso emergencial. Depois de um tempo, os dados solicitados são disponibilizados. A ANVISA possui dados suficientes para sustentar uma deliberação responsável agora? Ele hesita. Afinal, as informações que acabamos de receber não são conclusivas. Responde a algumas perguntas, mas levanta outras. Ele sabe muito bem que o tempo está se esgotando e que o que enfrenta é uma emergência. Mas ele teme que seja muito cedo para tomar uma posição. Ele reconhece que o fato de uma infinidade de países já terem concedido autorização emergencial para essa vacina significa algo – significa que é mais provável que a vacina seja suficientemente segura, mas ele quer certeza. Se a certeza absoluta não for possível, então ele quer ter pelo menos menos incerteza do que tem agora. Então ele decide esperar até que mais alguns dados da Pfizer-BioNtech sejam disponibilizados. E assim continua a história.

Felizmente, esse homem não estava à frente da ANVISA e essa situação extremamente angustiante não durou muito no mundo real. A agência aprovou a vacina Pfizer-BioNtech em 23 de fevereiro de 2021. Esta anedota, no entanto, nos dá bons motivos para reflexão: agora podemos imaginar a dimensão dos danos que poderiam ter ocorrido se Loiola, ou alguém com ideias semelhantes às dele, fosse o presidente da ANVISA naquela ocasião⁷⁵.

⁷⁵ Uma observação rápida: curiosamente, a aprovação da vacina da Pfizer pela ANVISA foi feita sob o protocolo padrão da agência, e não sob o protocolo de uso emergencial. Ou seja, no dia 23 de fevereiro de 2021 esta vacina obteve o registro

Um cenário em que o dilema descrito acima, entre p e p' , fosse tratado como Loiola o faz, seria um cenário em que ele, ou quem estivesse à frente da ANVISA com sua filosofia em mente, estaria exibindo uma série de vícios, alguns dos quais epistêmicos em essência. Um deles seria a ineficiência epistêmica, visível na excessiva cautela com que lida com o dilema, mesmo depois do ponto em que ele deveria ser considerado resolvido. Esta cautela é possivelmente um eco do seu compromisso residual com a ideia conservadora de que nenhuma vacina deve ser aprovada com menos de 4 anos de coleta de dados, o que é ecoado em p' , que é o lado do dilema que foi ultrapassado. Este compromisso residual leva-o a tolerar o conflito epistêmico por mais tempo do que seria adequado. Especificamente, o vício é visível através da sua postura de exigir mais dados para além do ponto em que o estágio de coleta de dados já deveria ser considerado encerrado.

Aqui podemos ver como esse comportamento é diferente tanto da mentalidade fechada como do excesso de mente aberta, pelas mesmas razões discutidas no Capítulo 5: Loiola não está fechado à

definitivo, ao invés do provisório. Com isso, a agência brasileira realizou o terceiro registro definitivo da vacina anti-COVID-19 da Pfizer-BioNtech mais rápido no mundo. Então, aparentemente, as pessoas à frente da ANVISA não seguem a filosofia de trabalho de Loiola, pelo contrário: foram necessários muito menos dados e muito menos tempo do que a estimativa inicial de Loiola, e o processo foi de fato muito mais rápido do que a aprovação definitiva média, que normalmente leva anos de coleta de dados, não meses. O mais interessante ainda é que, como a própria Pfizer-BioNtech declarou à imprensa, a empresa não apresentou pedido de autorização de uso emergencial de sua vacina no Brasil e preferiu avançar com o pedido de registro definitivo porque este seria mais rápido [!] do que o primeiro. Agora, como é que a autorização de uso *emergencial* pode ser mais lenta do que a aprovação padrão? No final, ficamos realmente nos perguntando se o “Beaureau das Autorizações Emergenciais” dentro da ANVISA não é de fato dirigido por um indivíduo que segue a filosofia de Loiola.

possibilidade de a vacina ser segura, mas também não está aberto a esta possibilidade da maneira adequada. Seu comportamento também é diferente do ceticismo motivado, do tipo visto no pensamento conspiratório, por exemplo⁷⁶. Este tipo de ceticismo, através da total desconfiança de que uma vacina anti-COVID-19 algum dia será segura, foi na verdade empreendido por autoridades de países como a Tanzânia e Madagáscar⁷⁷. Estas autoridades não queriam mais tempo nem mais evidências – elas estavam determinadas, desde o início, a recusar quaisquer vacinas.

Finalmente, essa conduta também é diferente da indecisão comum, apesar de algumas convergências. Se olharmos para a literatura sobre indecisão da psicologia social, vemos que indivíduos indecisos típicos se preocupam demais em cometer erros e adiam ou evitam decisões a fim de minimizar o risco de cometer um erro (Frost e Shows, 1993; ver também Salzman, 1980). Eles também tendem a interpretar situações ambíguas a partir da lógica do “pior cenário” (Rassin e Muris, 2005). Devido a esta tendência, experimentam ansiedade que, por sua vez, os leva a serem ultra cautelosos,

⁷⁶ Uma variedade muito discutida e também paradigmática de ceticismo motivado dirigido à ciência é relacionada ao pensamento conspiratório. Isto equivale aos casos em que os leigos são especialmente desconfiados das conclusões que os cientistas concordam quando se trata de problemas como mudança climática e o aumento das taxas de criminalidade. A estrutura desses casos não parece variar muito em relação aos casos envolvendo pessoas com diagnóstico de doença discutidos na seção anterior: o indivíduo prefere um mundo em que não tenha que conviver com as soluções necessárias para lidar com tais problemas e, portanto, tende a ver com mais ceticismo as evidências que apontam para que os problemas sejam reais. Para uma descrição interessante desses casos, ver Campbell e Kay (2014).

⁷⁷ Ver *Tanzânia recusa vacinas contra a COVID-19*, publicado no *The Lancet* (Vol. 397, 13 de fevereiro de 2021: 566), disponível em <https://bit.ly/3dxCKVI>. Veja também *Madagascar toma última posição em relação à vacina Covid-19, recusa imunização* em <https://bit.ly/2PMgrDH>.

resultando num estilo de tomada de decisão do tipo “melhor prevenir do que remediar” (Rassin e Muris, 2005, p. 1286).

O personagem do nosso exemplo, Loiola, pode ter sido indeciso num sentido amplo, porque ele também parece preocupado em cometer um erro e também é ultra cauteloso. Mas a sua indecisão é de um tipo peculiar: ele reconhece que o “melhor cenário” é mais provável do que o “pior cenário”, ou seja, ele entende que p é mais provavelmente verdadeiro do que falso. O problema com ele é que ele coloca o sarrafo alto demais, em termos de quão mais provável ele exige que p seja, ou de quanta evidência dessa maior probabilidade ele deseja ver antes de tomar uma decisão final e rejeitar p . Então não é que ele não saiba o que fazer, como as típicas pessoas indecisas – ele sabe. O que ele não sabe é quando *fazer* o que precisa ser feito.

Além disso, ele continua exigindo mais garantias, então sua indecisão tem um aspecto um tanto cíclico. Cada vez que ele recebe mais dados, ele quer mais dados. Voltando novamente à analogia com a akrasia prática: ela não tem a força necessária para quebrar o ciclo de querer mais dados, assim como a pessoa classicamente acrática não tem a força de vontade necessária para quebrar o ciclo de sempre pegar mais um pedaço de bolo de chocolate.

Em suma, Loiola sabe que é melhor aprovar a vacina do que não a aprovar, o que exige que em algum momento delibere a favor da autorização da vacina para uso emergencial. O que ele não sabe, ou parece não saber, é qual o momento certo para tomar tal deliberação e quais são os requisitos para uma deliberação razoável em cada circunstância. Em circunstâncias normais, isto é, se este vírus altamente mutagênico estivesse sob controle e não tivesse eclodido numa pandemia, talvez a sua estimativa original (4 anos de coleta de dados em ensaios clínicos) fosse razoável, em termos de quanto tempo

levaria para uma substância ter a sua autorização provisória aprovada. Mas nas circunstâncias reais, ter esta estimativa como parâmetro simplesmente não é razoável.

Agora, porque é que exatamente a conduta de Loiola neste caso representa uma ameaça que é distintamente epistêmica, em vez de apenas prática ou moral? Não há dúvida de que a sua conduta representa ameaças que vão além do domínio epistêmico. A mais notável delas é essencialmente moral: cada novo dia gasto na busca por dados extras que não farão realmente diferença em termos da quantidade de certeza que ele deseja alcançar é um dia a mais sem vacina. E sem vacina, as pessoas morrem. Mas como exatamente isso se traduz em danos epistêmicos?

Uma resposta a esta pergunta tem a ver com a variedade de investigações em que Loiola está envolvido. O cenário da corrida pelas vacinas é um cenário epistêmico de bomba-relógio. Há um bem distintamente epistêmico sob ameaça de deterioração, a ameaça é iminente, isto é, o tempo é essencial; e a catástrofe pode ser evitada se o agente estiver disposto a tomar medidas que considera epistemicamente sub-ótimas. Que bem distintamente epistêmico é esse? É o conhecimento da cepa viral atual, que se acumulou para a formulação das vacinas atuais. Este conhecimento foi alcançado após imenso esforço cognitivo empreendido por cientistas de todo o mundo, e corre o risco de se deteriorar se Loiola não estiver disposto a fazer concessões. Deixe-me explicar isso de uma forma mais detalhada.

O inquérito de Loiola sobre se os benefícios da vacina anti-COVID-19 superam os seus riscos deverá ser encerrado num determinado momento, nomeadamente, quando uma amostra suficientemente grande da população tiver recebido as vacinas e tiver

os seus efeitos secundários monitorados, porque então ficará claro se os seus benefícios realmente superaram os seus riscos. Mas, além deste ponto natural de terminação, esse inquérito é limitado pela possibilidade de o vírus sofrer mutações. Ninguém pode prever quando e se isso irá ocorrer, mas é um fato conhecido que quanto mais tempo um vírus passar circulando entre uma população não imunizada, maiores são as probabilidades de sofrer mutações no seu DNA que o tornariam, essencialmente, um patógeno diferente⁷⁸.

O fato de o vírus se tornar num agente patogênico diferente é “a bomba”, ou o “prazo de validade” (um dos possíveis) do inquérito que levou ao desenvolvimento da vacina Pfizer-Biontech, bem como das restantes vacinas contra a COVID-19. Tornar-se um patógeno que escapa à cobertura vacinal, especialmente, seria um constrangimento fatal. Isto porque, se o vírus se tornar num agente patogênico diferente, importantes bens epistêmicos que os cientistas de todo o mundo vinham trabalhando incansavelmente para alcançar nos meses seguintes ao surto acabariam tendo o seu valor intrínseco drasticamente diminuído – se não se tornarem completamente inúteis.

⁷⁸ A ciência mostra que o vírus Sars-Cov-2 é significativamente mais estável em comparação com outros do seu tipo, o que significa que sofre menos mutações (Afonso, 2021). Isso, porém, não a isenta de gerar tensões preocupantes – o que de fato aconteceu. Ver, por exemplo, Plante et. al. (2021), Volz et. al. (2020) e Korber et. al. (2020). O fato desagradável de que os vírus em geral sofrem muitas mutações, que é conhecido pelos cientistas há décadas e até se tornou uma peça assustadora da biologia folk, foi de certa forma transformado em conhecimento de senso comum, uma vez que foi amplamente enfatizado por vários tipos de mídia após o surto de COVID-19. Veja, por exemplo, o artigo da BBC de julho de 2020, *Coronavírus: as mutações estão tornando-o mais infeccioso?* (disponível em <https://bbc.in/35Vfb63>). Veja também o artigo da Deutsche Welle de junho de 2021 *As variantes de vírus na Ásia ameaçam o mundo inteiro* (disponível em <https://bit.ly/3jqUsPg>).

Estes bens incluem, naturalmente, informação que se acumula para o conhecimento do quão eficientes e seguras são as vacinas atuais (que era o objetivo principal de Loiola), porque face a um agente patogênico modificado uma vacina poderá ter a sua eficácia, bem como a sua segurança, alteradas. E também incluem as próprias vacinas como um bem epistêmico. Assim como um livro não é simplesmente uma pilha de folhas de papel e tinta, uma vacina não é apenas uma solução aquosa infundida com biocomponentes; isto é, não é apenas um bem material. É também um bem epistêmico, na medida em que é a resposta à questão de como resolver um problema⁷⁹.

As investigações são “atividades com objetivos distintamente epistêmicos: são dirigidas à resolução de problemas de fato, à descoberta de coisas” (Hookway, 2001, p. 178). Essas vacinas anti-COVID-19 são o objetivo alcançado, ou seja, o resultado bem-sucedido, de uma longa e complexa cadeia de inquéritos, que fazem parte de um grande inquérito – o inquérito que visa resolver o problema de como conter a pandemia de COVID-19. Neste sentido, pode-se dizer que são um bem epistêmico por direito próprio: a sua fórmula é a solução para um problema, a resposta a uma questão; algo a que se chegou por meio de um tremendo esforço cognitivo.

Muitas coisas diferentes podem ser bens epistêmicos. Os candidatos mais populares são coisas como justificação, garantia, coerência (Roberts e Wood, 2003); crenças verdadeiras (Sosa, 2003), virtudes intelectuais particulares (Zagzebski, 1996); compreensão de

⁷⁹ Isto poderia ser reformulado de uma forma mais precisa se disséssemos que o conteúdo de um livro, bem como a fórmula de uma vacina, são bens epistêmicos (e não o próprio livro, ou a própria vacina). No entanto, isso não faz grande diferença para o argumento que está sendo apresentado aqui.

verdades importantes (Riggs, 2003); sabedoria (Baehr, 2012b); e pedaços de conhecimento (Zagzebski, 2003), incluindo conhecimento que é instrumentalmente valioso na realização de fins específicos (de Bruin, 2013). Todas estas coisas são consideradas bens epistêmicos porque promovem, ou são de outras formas constitutivas do nosso bem-estar intelectual. O bem-estar intelectual também pode ser entendido de várias maneiras⁸⁰. Indiscutivelmente, uma dessas formas tem a ver com a noção de cuidado (Zagzebski, 2004). Quando nos preocupamos com algo, preocupamo-nos em ter conhecimento no domínio desse algo (Zagzebski 2004, p. 356). Ter tais conhecimentos aumenta o bem-estar intelectual, não os ter diminui-o.

Neste sentido, pode-se dizer que todos os produtos dos esforços científicos são bens epistêmicos valiosos em si mesmos, na medida em que são resultados bem-sucedidos de investigações em domínios que nos interessam. São coisas que vale a pena preservar, itens que devem ser protegidos contra deterioração⁸¹. Assim, na medida em que nos preocupamos com a pandemia da COVID-19, e na medida em que as vacinas anti-COVID-19 de que estamos falando compreendem a resposta a uma questão importante nesse domínio, elas são um bem epistêmico. Ter esse bem aumenta o nosso bem-estar intelectual, não os ter diminui-o. Ter uma vez possuído e depois perdido, ou ter sido privado dele por qualquer motivo, é uma subtração ainda maior:

⁸⁰ O bem-estar intelectual pode ser equiparado ao reconhecimento de quando sabemos ou não sabemos algo (Zagzebski, 1996, p. 267). Também pode ser pensado em termos de superação da ansiedade devido a pressupostos incorretos sobre o conhecimento, ou sobre o que se deve saber (McDowellm 1994: xi; Pritchard, 2016). Também pode ter a ver com a mitigação de injustiças epistêmicas (Fricker, 2007), para citar algumas.

⁸¹ O que não significa, evidentemente, que não se deva tentar atualizar e transformar esses bens com o objetivo de os melhorar.

significa que o esforço cognitivo investido na aquisição desse bem foi desperdiçado.

Ao comportar-se desta forma, Loiola ameaça estragar este bem epistêmico – arrisca que as próprias vacinas que está considerando avaliar se tornem menos úteis, ou mesmo inúteis, devido à mutação do vírus. Como a gripe comum ilustra muito bem, porque o vírus da gripe sofre constantes mutações, uma nova versão da sua vacina tem de ser feita todos os anos, uma vez que as fórmulas que funcionavam ficam desatualizadas⁸². Por mais que queira ser cauteloso e conservador e evitar danos, o que a postura de Loiola faz é: ela aumenta o risco de transformar a COVID-19 na nova gripe comum, uma doença que não podemos erradicar e para a qual precisamos, antes, estar constantemente elaborando novas vacinas.

Poderíamos descrever a conduta de Loiola de uma forma alternativa, evocando a noção de Hookway de uma “questão subordinada”, aludida no Capítulo 1 (Hookway, 1994). Ao realizar uma investigação, colocamo-nos uma questão e executamos uma sequência padronizada de ações destinadas a permitir-nos chegar a uma resposta satisfatória a essa questão (Hookway, 1994, p. 223). Essas ações incluem o levantamento de uma série de outras questões, o que Hookway chama de “questões subordinadas” (1994, p. 214). Para garantir a satisfação de uma investigação, é necessário levantar as questões subordinadas corretas e respondê-las de maneira responsável.

Uma pessoa epistemicamente ineficiente, como Loiola, erra ao não perguntar ou ao não responder, no momento certo, a uma questão

⁸² Um artigo publicado pela revista Time em 2017 faz uma excelente revisão sobre isso: *Não estamos prontos para a próxima pandemia* (Walsh, 2017).

subordinada bastante crucial: a questão sobre se as perspectivas de aumentar a certeza na resolução de algum dilema específico através da recolha persistente de mais evidências de fato superam os custos de assim proceder. Porque Loiola chega a um ponto em que a resposta responsável a esta questão, caso tivesse sido levantada, seria *não*: os custos de assim proceder são demasiado elevados. Ao prolongar a fase de recolha de evidências da forma como ele faz, corre o risco não só de pôr em risco a sua própria investigação atual, mas também de deteriorar importantes bens epistêmicos já alcançados por outros, dentro do inquérito mais amplo ao qual o seu inquérito particular está subordinado.

Isto não implica, é claro, que a conduta de Loiola tenha o poder de transformar o conhecimento em não-conhecimento, ou de nos fazer esquecer as coisas; não é neste sentido que a sua conduta possa levar à deterioração de bens epistêmicos preexistentes. O fato, por exemplo, de que tais e tais vacinas são eficazes contra esta ou aquela estirpe viral não deixa de ser verdade no caso de surgirem novas estirpes. Este fato continua a ser verdadeiro. O que muda caso surjam novas variantes de um vírus é o quadro mais amplo em que este fato está inserido e, portanto, o seu significado, ou o seu valor. O surgimento de novas estirpes faz com que estas fórmulas específicas deixem de oferecer uma boa resposta à questão de como conter a pandemia. Em outras palavras, a conduta de Loiola corre o risco de estragar *estas* vacinas, enquanto as mesmas são um bem epistêmico, porque corre o risco de lhes retirar a capacidade de resolver o problema que foram desenhadas para resolver, e de jogar os cientistas de volta à estaca zero em termos deste mesmo problema, fazendo com eles tenham basicamente que começar do zero de novo.

6.5. Considerações finais

Estamos agora em condições de atualizar o quadro apresentado no final do Capítulo 5, que compreende os principais traços prototípicos da ineficiência epistêmica como um vício epistêmico.

1. A ineficiência epistêmica é uma atitude em relação aos dilemas.
2. A experiência de ancoragem da ineficiência epistêmica é a experiência de falta de fechamento no contexto de um dilema, ou seja, a experiência de um dilema não resolvido.
3. A ineficiência epistêmica é uma falha no *timing*. Indagar envolve tomar certas deliberações. Pessoas epistemicamente ineficientes falham em deliberar no momento correto, enquanto estão no processo de investigação para a resolução de um dilema.
4. Pessoas epistemicamente ineficientes são de boa fé. Eles querem resolver o dilema, mas são impedidas de fazê-lo de maneira eficiente devido ao seu comprometimento residual com um dos termos do dilema (a hipótese “pior”).
5. A ineficiência epistêmica obstrui o conhecimento ao retardar a consolidação (o processo social através do qual as afirmações que gozam de apoio probatório suficiente são convertidas em bens epistêmicos dos quais podemos usufruir).

6. Em cenários epistêmicos de bomba-relógio, a ineficiência epistêmica coloca os bens epistêmicos que já foram alcançados em risco de deterioração.

No decorrer deste capítulo, concentrei-me na discussão dos tópicos 5 e 6, que ampliaram a caracterização fornecida anteriormente ao incluir uma descrição detalhada de por que, essencialmente, deveríamos pensar que a ineficiência epistêmica é um vício (em oposição a uma má conduta de outros tipos); e por que é um vício epistêmico, especificamente (em oposição a uma má conduta ética). Seguindo uma estrutura obstrutivista na epistemologia do vício, é um vício epistêmico porque obstrui sistematicamente – se não completamente, pelo menos parcialmente – algum bem epistêmico importante.

O capítulo também incluiu considerações importantes que complementaram a compreensão de por que a ineficiência epistêmica é um conceito interessante para os epistemólogos, ou de por que está envolvida com problemas que são distintamente epistemológicos: é porque este conceito é adequado para figurar na melhor explicação do que é epistemicamente insatisfatório sobre a maneira de certas pessoas agirem em certas investigações. Especificamente, é adequado para figurar na melhor explicação do que há de insatisfatório na forma como pessoas como Gilbert Levin, o homem à frente da missão Viking, e Alessandro Loiola, o médico brasileiro que disse que nenhuma agência reguladora decente iria liberar vacinas anti-COVID-19 antes de 2024.

As condutas dessas pessoas eram condutas heterodoxas nos seus respectivos domínios. Isto significa que explicações que apelassem apenas a fatores estruturais ou externos, como o *zeitgeist* (espírito de

uma época), ou a cultura corporativa, seriam insuficientes (não explicariam porque é que esses indivíduos estavam sozinhos entre seus pares). Quanto às explicações que apelaram apenas a fatores sub-pessoais, como o preconceito cognitivo, estas também não são satisfatórias, porque queremos preservar a intuição de que estava ao alcance dessas pessoas flexibilizar as suas exigências desarrazoadas de certeza, ou a sua ultra cautela, em prol de um objetivo ulterior (científico ou sanitário). Queremos pensar neles como exemplos a não seguir, o que significa que queremos preservar a ideia de que há um componente pessoal envolvido.

Algumas outras considerações podem ser destacadas aqui, relativas à caracterização da ineficiência epistêmica como um vício epistêmico. Primeiro, essa ineficiência epistêmica, entendida como um traço pessoal, é mais uma qualidade de um determinado pensamento do que uma qualidade de um tipo de agente, embora muitas vezes nos refiramos ao agente nos casos discutidos como “a pessoa ineficiente”.

Cassam (2019) distingue entre três variedades básicas de vício epistêmico: os vícios epistêmicos podem ser traços de caráter, modos de pensar ou atitudes. Traços de caráter são disposições estáveis para pensar, agir e sentir de maneiras específicas. A arrogância é um vício epistêmico que é um traço de caráter: a pessoa arrogante tem a disposição estável de se considerar superior aos outros, de se comportar de maneira agressivamente assertiva ou presunçosa e de se sentir melhor do que os demais (Cassam, 2019, p. 12). As formas de pensar, por sua vez, são estilos de raciocínio, ou hábitos inferenciais ou inquisitivos. Eles equivalem ao que uma pessoa faz, e não ao que ela é. O *wishful thinking* é um exemplo de vício de pensamento: é um estilo de raciocínio falho, no qual os desejos do agente têm maior

influência nas conclusões que ele tira do que as considerações probatórias. E atitudes são orientações ou posturas em relação a algo. O desprezo é um exemplo de vício epistêmico que é uma atitude. Descrever alguém como desdenhoso em relação a algo ou a alguém é qualificar sua atitude, e não seus hábitos, tampouco ela mesma. Alguém pode ser desdenhoso com uma pessoa em particular sem ser uma pessoa desdenhosa em geral, ou alguém com uma disposição geral para ser desdenhoso.

Alguns vícios podem aparecer em mais de uma forma. A arrogância, por exemplo, pode aparecer tanto como atitude quanto como traço de caráter. Isso significa que pode aparecer como uma postura em relação a algo em um caso particular, sem implicar a presença do traço de caráter. É possível ser arrogante em certos aspectos ou em determinados momentos sem ser uma pessoa arrogante em geral. Quando alguém é atipicamente arrogante, ou arrogante em certos aspectos e humilde em outros, sua arrogância é uma atitude, e não um traço de caráter⁸³.

Dentro da tabela de distinções de Cassam, a ineficiência epistêmica, assim como a arrogância, é um vício que pode aparecer em mais de uma forma. Especificamente, pode apresentar-se como uma atitude e como um vício de pensamento; em ambos os casos é mais um traço da conduta de alguém do que de si mesmo. Compare dirigir perigosamente com ser um motorista perigoso: dirigir perigosamente é uma maneira (ruim) de dirigir; é o que uma pessoa faz, enquanto um

⁸³ É certo que toda a imagem do caráter de uma pessoa é uma função tanto dos seus traços de personalidade como dos seus modos de pensar e das suas atitudes, mas os modos de pensar e as atitudes não são disposições gerais estáveis. São predicados do que uma pessoa faz, e não da própria pessoa. Como essas três variedades de vício são diferentes, elas devem receber tratamentos diferentes por parte de um epistemólogo de vícios.

condutor perigoso é o que uma pessoa é (Cassam, 2019, p. 57-58). Tal como alguém pode conduzir perigosamente sem ser um condutor perigoso, uma pessoa pode raciocinar mal num determinado momento ou sobre algum assunto específico sem ser ela própria um mau agente epistêmico. Isto abrange a compreensão de que não é necessário ser um tipo especial de pessoa para estar sujeito a falhar nas suas investigações de uma forma epistemicamente ineficiente – isso pode acontecer a qualquer um de nós.

Como vício de pensamento, a ineficiência epistêmica faz com que o agente se comporte de forma inadequada ao lidar com dilemas. No pensamento ineficiente, a preocupação com a certeza tem maior influência na tirada de conclusões (ou na sua falta) do que as considerações probatórias, pelo que a pessoa se porta de maneira ultra cautelosa. Isso geralmente é um reflexo de um comprometimento residual com ideias ou teorias, das quais a pessoa só está disposta a desistir completamente se for confrontada com total certeza. Isso a leva a um padrão inadequado de pensamento.

Pensar, diz Cassam, é um processo de “escolher entre possibilidades potenciais”, enquanto as formas de pensar são “formas particulares de incluir ou excluir possibilidades, de avaliar evidências ou de tirar conclusões” (Cassam, 2019, p. 61). Um vício de pensamento é qualquer maneira particularmente ruim de realizar essas tarefas, ou de falhar em realizá-las. A ineficiência epistêmica, especificamente, pode ser considerada uma má maneira de excluir possibilidades: a pessoa falha em excluir um dos lados do dilema, no momento correto.

Como postura, a ineficiência epistêmica é o que muitas vezes é chamado de “traço local”, em oposição a um “traço robusto” (Doris, 2012): para que uma pessoa tenha uma postura epistemicamente ineficiente basta que ela adote, em alguma área particular de sua vida

epistêmica, ou algum domínio particular de investigação, um padrão de raciocínio que envolve lidar com o conflito por mais tempo do que deveria. O vício não precisa aparecer de forma consistente nas muitas áreas de sua vida intelectual. Assim como a pessoa do exemplo do bolo de chocolate, que não precisa apresentar o mesmo padrão de conduta em relação a outros sabores de bolo ou outras variedades de sobremesas para ser qualificada como padecendo de fraqueza da vontade. Ela pode, por exemplo, ter muito mais facilidade em parar de beber do que em recusar pedaços extras de bolo de chocolate, talvez, por exemplo, porque ela gosta muito de bolo de chocolate e não de álcool. Seja como for, para exibir o vício de atitude da ineficiência epistêmica não é necessário exibir de forma generalizada o padrão relevante de raciocínio, mas apenas localmente.

Conclusão

Ao longo desse trabalho defendi a existência de um “novo” vício epistêmico, o vício da ineficiência epistêmica. Embora batizar e esboçar perfis de vícios possa parecer um empreendimento filosófico ousado, a tarefa tornou-se despreziosa pelo fato de que o vício cujas características eu expus nesse trabalho está correlacionado com um problema antigo e muito conhecido na história da filosofia: o problema de fraqueza de força de vontade. Fiz o meu melhor para defender esta inter-relação, mostrando que, embora não seja, estritamente falando, o mesmo problema, ou problemas-espelho, a fraqueza da força de vontade e a ineficiência epistêmica têm muitos traços em comum.

Na verdade, afirmei que a ineficiência epistêmica é o mais próximo que se pode chegar da fraqueza da força de vontade em contextos intelectuais ou epistêmicos, uma vez que nesses contextos a noção de força de vontade (capacidade de controlar pensamentos e ações) não é preponderante. A noção preponderante quando se trata de nossa atividade epistêmica é a de eficiência (capacidade de produzir os resultados pretendidos usando inteligentemente os recursos disponíveis). A eficiência, assim como a força de vontade, pode ser fraca. Uma das maneiras pelas quais essas habilidades são enfraquecidas é quando o agente é dominado por um “impulso avassalador”. Nos casos práticos, esse impulso são os apetites, isto é, o desejo por comida, sexo, bebida, poder. Nos casos epistêmicos, é o comprometimento residual da pessoa com ideias, teorias, hipóteses e palpites. Nesses casos, essa fraqueza se transforma em um vício.

Elaborei uma série de exemplos e mobilizei uma grande quantidade de recursos para explicar por que isso se enquadra como um vício epistêmico, no sentido obstrutivista. Um desses recursos foi, claro, uma apresentação extensa do que é o obstrutivismo na epistemologia de vícios e na epistemologia da investigação.

A tarefa de traçar o perfil da ineficiência epistêmica também exigiu que eu mostrasse que há muitos problemas com aquilo que normalmente se pensa ser, ou que se pretende que seja, a fraqueza do conceito-espelho da força de vontade, a chamada “akrasia epistêmica”. Espero ter conseguido esclarecer que rejeitar este conceito como autocontraditório não é assim tão simples – acadêmicos proeminentes pensavam que o estavam a fazer com sucesso, quando na realidade estavam excluindo apenas uma versão, ou uma variedade, da coisa. As razões pelas quais este conceito precisa ser rejeitado pelos epistemólogos não é que seja autocontraditório (ele não é), mas sim porque não capta elementos importantes da própria ideia de fraqueza que está subjacente aos casos de akrasia prática, como a presença de disposição para a iteração e a produção de consequências epistemicamente nocivas. Como resultado, acaba por não ser um conceito muito útil para o objetivo de *Verstehen*, ou seja, de dar sentido ao raciocínio de outras pessoas.

Agora, muitas discussões inter-relacionadas foram deixadas de fora do escopo deste trabalho que são, no entanto, importantes para o panorama geral de como esse vício funciona, e que podem vir a interessar aos meus colegas pesquisadores no futuro. Uma delas diz respeito ao problema de quando é razoável e quando não é razoável abandonar compromissos já assumidos. A minha discussão sobre a ineficiência epistêmica assume que quando uma pessoa está lidando com um dilema, ou investigando a solução para um dilema, à medida

que a pesquisa avança, ela alcançará naturalmente o que parece ser um “ponto de não retorno” – um ponto onde a evidência em suporte a, digamos, a hipótese B parece ultrapassar a evidência que em suporte à hipótese A de uma forma que este equilíbrio não pode ser revertido, ou é muito improvável que possa ser revertido. Quando alguém chega a esse ponto, sugeri, ele deveria abandonar seu compromisso com a hipótese A.

Por exemplo, no caso da missão Viking, apresentado no Capítulo 6, o “ponto de não retorno” é a descoberta de que uma substância inorgânica, o hipoclorito, é capaz de fornecer exatamente os mesmos resultados no experimento LR que eles pensavam que apenas micróbios vivos poderiam. A partir do momento em que esta descoberta é feita, o dilema das substâncias inorgânicas *vs.* micróbios vivos atinge um “ponto de não retorno”: a hipótese das substâncias inorgânicas está “à frente” na disputa (a disputa que visa determinar quem é o melhor candidato para explicar os resultados originais do LR), de uma forma que será muito difícil para a hipótese dos micróbios vivos ser revitalizada. Isso porque essa substância inorgânica, o hipoclorito, preenche todos os requisitos para uma explicação bem-sucedida e tem a parcimônia a seu favor. Tem a vantagem de oferecer uma explicação mais simples do que a hipótese rival. Este é o ponto, sugiro, em que o agente deve abandonar o seu compromisso residual com a hipótese A; neste caso, a hipótese dos micróbios vivos, e dar a questão como resolvida.

Assim, a minha descrição do que é um inquérito responsável e eficaz pressupõe que deve haver este “ponto de não retorno”, mas é omissa quanto aos critérios específicos que nos permitirão reconhecer, ou estabelecer, esta marca. No caso da missão Viking é difícil contestar que o advento do hipoclorito é a marca, mas nem

sempre é claro onde exatamente a marca se encontra, ou qual advento na história de um inquérito representa essa marca. Na verdade, em muitos casos, esta é a própria questão que permanece controversa. Os casos que envolvem divergências entre pares e evidências enganadoras de nível superior oferecem os exemplos mais paradigmáticos que ilustram esta dificuldade.

Este é um debate em si mesmo. Alguns estudiosos argumentaram que, ao obter evidências que sugeriram que suas evidências não apoiam a conclusão que parecem apoiar (isto é, ao avaliar evidências enganadoras de nível superior, ou um colega epistêmico discordante), o agente deve manter seu compromisso previamente formado. Exemplos de autores que defenderam isso incluem Kelly (2005) e Schoenfield (2014). Outros argumentaram que nessas situações o agente deveria abandonar tal compromisso. Estes incluem Feldman (2005), Elga (2007) e Christensen (2014). Outros argumentaram, ainda, que varia de caso para caso e que não existe uma regra prática; por exemplo, Kelly (2010). E há também quem defenda que o agente deve diminuir a confiança no seu compromisso previamente formado mas não abandoná-lo completamente. Ou seja, propõem que o compromisso residual seja mantido, que o dilema seja mantido sem solução e que o agente permaneça num estado de espírito incoerente, admitindo ambas as hipóteses rivais A e B. Linhas de raciocínio muito diferentes motivam este veredito, e os autores que o apoiam incluem Williamson (2011, 2014), Wedgwood (2011) e Coates (2012). Esses estudiosos aparentemente acreditam que ao efetivar esta conduta, por assim dizer, ambígua, o agente está resolvendo o problema, enquanto eu acredito que ao fazê-lo ele o está piorando o problema, ou criando um problema novo. Portanto, abordar este

debate permanece como um caminho possível para investigações futuras.

Outra questão que não recebeu muita atenção na explicação da ineficiência epistêmica desenvolvida aqui é a questão da preempção *versus* cautela. O problema colocado pela ineficiência epistêmica, como mostrei, é um problema de cautela excessiva e equivocada. Estamos sempre ponderando os benefícios em relação aos riscos e geralmente tentamos correr o mínimo de riscos possível. Quando não temos muito tempo, porém, a própria cautela pode tornar-se uma opção arriscada, como sugere o exemplo da corrida pelas vacinas. A ultra cautela mal direcionada coloca uma série de bens epistêmicos sob ameaça de deterioração ou mesmo destruição. Agora, isso levanta algumas questões importantes, que permanecem no horizonte para futuros pesquisadores do tema. Será que a defesa da ineficiência epistêmica como um vício apoia a tese de que, em caso de dúvida, é melhor correr riscos do que errar por excesso de cautela? Quando o tempo é crucial, será uma boa política abaixar os nossos critérios de cautela? Este é o problema da preempção *versus* cautela.

Poderíamos explicar o que é a ação preemptiva comparando-a com a noção de ação preventiva, digamos, por exemplo, no contexto da guerra, onde esses termos são mais comumente utilizados.

Uma guerra preventiva é empreendida quando um Estado vê a sua vantagem relativa em declínio, vê a inevitabilidade da guerra e opta por iniciar a guerra agora, enquanto ainda tem a vantagem. A história e o direito internacional desaprovam a guerra preventiva, vendo-a como um disfarce para uma agressão aberta. A guerra preemptiva, por outro lado, envolve iniciar uma ação militar porque se acredita que o ataque de um adversário

é iminente. Um ataque preemptivo é dirigido contra a capacidade do adversário antes que ela possa ser usada. Não é conduzido com o propósito de iniciar a guerra. (Worley, 2003, p. vii)

Uma ação preventiva eficiente é uma ação que tem o poder de evitar danos futuros. Já uma ação preemptiva eficiente é a ação que tem o poder de evitar danos iminentes, isto é, danos que estão prestes a ocorrer, ou pelo menos que se acredita que estejam prestes a ocorrer. É o tipo de ação que você empreende como medida de emergência – pouco ortodoxa, algo que você normalmente não consideraria fazer, mas que precisa ser feito porque as consequências de não o fazer seriam sentidas imediatamente e possivelmente seriam piores do que as consequências de não fazê-lo. Um exemplo de ação preemptiva na guerra é a entrada dos Estados Unidos no Iraque em 2003, sob a administração Bush. G. W. Bush declarou, referindo-se à alegada ameaça de que o Iraque poderia possuir e mobilizar armas de destruição maciça contra os EUA: “Se esperarmos que essas ameaças se materializem totalmente, teremos esperado tempo demais” (Bush, 2002).

Um cenário de bomba-relógio, se é que existe tal coisa, é um cenário em que a ação preemptiva *parece* ser justificada, em detrimento da ação cautelosa. Agora, o mesmo pode ser dito sobre cenários epistêmicos de bombas-relógio? Porque a explicação da ineficiência epistêmica que apresentei parece trazer a tiracolo a implicação de que, em cenários epistêmicos de bomba-relógio, a cautela seria desaconselhável. Então, será que defender, como eu defendi, a tese de que a ineficiência epistêmica é um vício epistêmico apoia a defesa de uma versão epistêmica da “doutrina Bush”? Este

também é um caminho para desenvolvimentos futuros. Um debate que aborda uma questão relacionada, a questão de saber se as críticas frequentemente apresentadas contra a doutrina Bush podem ser generalizadas para cobrir todos os casos de ação preemptiva, inclusive em contextos epistêmicos, foi iniciado por Cassam (2020).

Por último, a explicação elaborada ao longo desta dissertação é basicamente omissa sobre a questão das acusações de vício epistêmico (*vice charging*), a prática crítica de acusar outras pessoas de possuírem vícios epistêmicos. Não falei muito sobre quando ou em que circunstâncias seria justificado acusar as pessoas do vício da ineficiência epistêmica, ao contrário dos casos em que tal acusação seria questionável.

Nos últimos anos, muito tem se discutido a questão sobre o que alguém precisa ter para estrar justificado em acusar outra pessoa de possuir um vício, isto é, o que uma acusação de vício deve ou não compreender; bem como os principais obstáculos à prática geral de fazer esse tipo de acusação. Como discute Ian Kidd (2016), a eficácia de uma acusação indevida depende de um grau de consenso entre o crítico e o alvo que é difícil de alcançar precisamente nas situações em que a acusação indevida tem maior probabilidade de ser provocada. São as situações em que o alvo da acusação discorda de você sobre questões fundamentais, como o valor de determinado bem epistêmico, por exemplo. Assim, uma prática crítica robusta de acusação de vícios é possível em princípio, mas muito difícil na prática. Outros estudiosos que se engajaram nesta discussão são Tanesini (2018) e Cassam (2021). Desta forma, uma discussão abrangente sobre a motivação e os obstáculos de acusar as pessoas do vício da ineficiência epistêmica é outro tópico para atenção futura.

Akrasia epistêmica e ineficiência epistêmica

Referências bibliográficas

- Adler, J. (2002a). Akratic Believing? *Philosophical Studies*, v. 110, p. 1-27.
- Adler, J. (2002b). *Beliefs Own Ethics*. Cambridge: The MIT Press.
- Afonso, A. (2021). The Mutation Risk. *Pesquisa Fapesp*. v. 299, disponível em <https://revistapesquisa.fapesp.br/en/the-mutation-risk/>.
- Alfano, M. (2012). Expanding the Situationist Challenge to Responsibilist Virtue Epistemology. *The Philosophical Quarterly*, v. 62, p. 223-49.
- Alfano, M. (2015). Becoming Less Unreasonable: A Reply to Sherman. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, v. 4(7), p. 59-62.
- Allen, R. (1993). *The Dialogues of Plato*, Volume 2: The Symposium. Yale: Yale University Press.
- Alston, W. (1989). The Deontological Conception of Epistemic Justification: *Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Altemeyer, B.; Hunsberger, B. (2004). A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It. *International Journal for the Psychology of Religion*, v. 14(1), p. 47-54.
- Aristotle. (2000). *Nicomachean Ethics*. Trad. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, R. (1994). Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe. *Nous*, v. 28, p. 419-434.

- Austin, J. (1979). A Plea for Excuses. In: Urmson; Warnock (Orgs.) *Austin J. L.: Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press, p. 175-204.
- Axtell, G. (2007). Two for the Show: Anti-luck and Virtue Epistemologies in Consonance. *Synthese*, v.158, p. 363-83.
- Axtell, G. (2008). Expanding Epistemology: A Responsibilist Approach. *Philosophical Papers*, v. 37, p. 51-87.
- Axtell, G. (2010). Epistemic Virtue. In: Dancy; Sosa (Orgs.). *A Companion to Epistemology*. Malden: Blackwell, p. 116-17.
- Baehr, J. (2010). Epistemic Malevolence. In: Battaly (Org.). *Virtue and Vice, Moral and Epistemic*. Chichester: Wiley-Blackwell, p. 189-213.
- Baehr, J. (2012a). *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
- Baehr, J. (2012b). Two Types of Wisdom. *Acta Analytica*, v. 27, p. 81-97.
- Battaly, H. (1998). What is Virtue Epistemology? *Twentieth World Congress of Philosophy. The Paideia Archive*. Disponível em: <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Valu/ValuBatt.htm>
- Battaly, H. (2014). Varieties of Epistemic Vice. In: Matheson; Vitz (Orgs.). *The Ethics of Belief*. Oxford: Oxford Univ. Press, p. 51-76.
- Battaly, H. (2016). Epistemic Virtue and Vice: Reliabilism, Responsibilism, and Personalism. In: Mi; Slote; Sosa (Orgs.). *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese philosophy*. New York: Routledge, p. 99-120.
- Battaly, H. (2017). Testimonial Injustice, Epistemic Vice, and Vice Epistemology. In: Kidd; Polhaus; Medina (Orgs.). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York: Routledge, p. 223-231.
- Battaly, H. (2018). Close-mindedness and Dogmatism. *Episteme*, v. 15(3), p. 261-282.

- Battaly, H. (2019). A Third Kind of Intellectual Virtue: Personalism. In: Battaly (Org.). *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*. New York: Routledge, p. 115-126.
- Bayne, T.; E. Pacherie. (2005). In Defense of the Doxastic Conception of Delusions. *Mind and Language* 20 (2): 163–188.
- Berenbaum, H.; Bredemeier, K.; Thompson, R. (2008). Intolerance of Uncertainty: Exploring its Dimensionality and Associations with Need for Cognitive Closure, Psychopathology, and Personality. *Journal of Anxiety Disorders*, v. 22(1), p. 117–125.
- Bowden, M. (2002). Torture, if it Saves Lives, may Be a Necessary Evil. *Philadelphia Inquirer*, v. 7. Disponível em: <https://freerepublic.com/focus/news/661373/posts>.
- Brandom, R. (1998). Insights and Blindspots of Reliabilism. *The Monist*, v. 81, p. 371-392.
- Bratman, M. (1993). Practical Reasoning and Acceptance in a Context. *Mind*, v. 102, p. 1-15.
- Bratman, M. (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooks, M. (2008). *Thirteen Things that Don't Make Sense*. New York: Doubleday.
- Broome, J. (2013). *Rationality Through Reasoning*. Oxford: John Wiley & Sons.
- Buckareff, A. (2004). Acceptance and Deciding to Believe. *Journal of Philosophical Research*, v. 29, p. 173-90.
- Bufacchi, V.; Arrigo, J. (2006). Torture, Terrorism, and the State: a Refutation of the Ticking-Bomb Argument. *Journal of Applied Philosophy*, v. 23(3), p. 355-373.
- Bush, G. (2002). President Bush Delivers Graduation Speech at West Point. *The White House*. Disponível em: [333](https://georgewebush-</p></div><div data-bbox=)

whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/print/20020601-3.html

- Campbell, T.; Kay, A. (2014). Solution Aversion: On the Relation Between Ideology and Motivated Disbelief. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 107(5), p. 809–824.
- Carter, J., Pritchard, D. (2015). Epistemic Situationism, Epistemic Dependence and the Epistemology of Education. In: Alfano; Fairweather (Orgs.). *Epistemic Situationism*. Oxford: Oxford University Press, p. 168-191.
- Cassam, Q. (2016). Vice Epistemology. *The Monist*, v. 99, p. 159-180.
- Cassam, Q. (2018). Epistemic Insouciance. *Journal of Philosophical Research*, v. 43, p. 1-20.
- Cassam, Q. (2019). *Vices of the Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Cassam, Q. (2020). *Terrorism and Pandemics: Re-Assessing the Bush Doctrine*. Disponível em: <https://www.quassimcassam.com/post/terrorism-and-pandemics-re-assessing-the-bush-doctrine>
- Cassam, Q. (2021). Misunderstanding Vaccine Hesitancy: a Case Study in Epistemic Injustice. *Educational Philosophy and Theory*, v. 1, p. 1-16.
- Chalmers, D. (2011). Verbal Disputes. *Philosophical Review*, v. 120(4), p. 515–566.
- Christensen, D. (2010). Rational Reflection. *Philosophical Perspectives*, v. 24, p. 121-140.
- Coates, A. (2012) Rational Epistemic Akrasia. *American Philosophical Quarterly*, v. 49(2), p. 113- 124.
- Coates, A. (2012). Rational Epistemic Akrasia. *American Philosophical Quarterly*, v. 49. p. 113-124.
- Code, L. (1984). Toward a Responsibilist Epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 45, p. 29-50.

- Cohen, J. (1989). Belief and Acceptance. *Mind*, v. 98, p. 367-89.
- Cohen, J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, J. (2000). Preemptive Prevention. *The Journal of Philosophy*, v. 97(4), p. 223-234.
- Couper-Kuhlen, E. (2016). A Sequential Approach to Affect: the Case for “Disappointment”. In: Haakana M.; Laakso M.; Lindström J. (Orgs.). *Talk in Interaction: Comparative Dimensions*. Helsinki: Studia Fennica Linguistica, p. 94-123.
- Crerar, C. (2017). Motivational Approaches do Intellectual Vice. *Australian Journal of Philosophy*, v.1, p. 1-14.
- Daoust, M. (2018). Epistemic Akrasia and Epistemic Reasons. *Episteme* v. 16(3), p. 282-302.
- Davidson, D. (1963). Actions, Reasons, and Causes. *The Journal of Philosophy*, v. 60 (23), p. 685-700.
- Davidson, D. (1969/1980). How is Weakness of the Will Possible? In: J. Feinberg (Org.). *Moral Concepts*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D. (1970). Events and Particulars. *Noûs*, v. 4, p. 25-32.
- Davidson, D. (1986). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: LePore (Org.). *Truth and Interpretation*. Oxford: Blackwell's, p. 307-319.
- Davidson, D. (1999). The Emergence of Thought. *Animal Mind*, v. 51. p. 7-17
- Davies, M. (2000). Interaction Without Reduction: The Relationship between Personal and Sub-personal Levels of Description. *Mind & Society*, v. 1, p. 87-105.
- Davies, M.; T. Stone (1992). *Pathologies of Belief*. Oxford: Blackwell.
- de Bruin, B. (2013). Epistemic Virtues in Business. *Journal of Business Ethics*, v. 113(4), p. 583-595.

- de Dreu, C.; Koole, S.; Oldersma, F. (1999). On the Seizing and Freezing of Negotiator Inferences: Need for Cognitive Closure Moderates the Use of Heuristics in Negotiation. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 25(3), p. 348-362.
- de Sousa, R. (1987). *The Rationality of Emotion*. Cambridge: MIT Press.
- Dennett, D. (1969) *Content and Consciousness*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DeRoma, V.; Martin, K.; Kessler, M. (2003). The Relationship Between Tolerance for Ambiguity and Need for Course Structure. *Journal of Instructional Psychology*, v. 30, p. 104-09.
- Dershowitz, A. (2004). *Tortured Reasoning*. In: S. Levinson (Org.). *Torture: A Collection*. Oxford: Oxford University Press.
- Dershowitz, A. (2016). *Is it Necessary to Apply Physical Pressure to Terrorists and to Lie about it?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Dinges, A. (2022). Degrees of Acceptance. *The Philosophical Quarterly*, v. 72(3), p. 578-594.
- Ditto, P.; Lopez, D. (1992). Motivated Skepticism: Use of Differential Decision Criteria for Preferred and Nonpreferred Conclusions. *Journal of Personality and Social Psychology*, v. 63(4), p. 568-584.
- Ditto, P.; Munro, G., Apanovitch, A.; Scepansky, J.; Lockhart, L. (2003). Spontaneous Skepticism: The Interplay of Motivation and Expectation in Responses to Favorable and Unfavorable Medical Diagnoses. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 29(9), p.1120-1132.
- Doris, J. (1998). Persons, Situations, and Virtue Ethics. *Nous*, v. 32, p. 504-30.

- Doris, J. (2002). *Lack of Character*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drayson, Z. (2014). The Personal/Subpersonal Distinction. *Philosophy Compass*, v. 9(5), p. 338-346.
- Dretske, F. (1971). Reasons, Knowledge, and Probability. *Philosophy of Science*, v. 38, p. 216-20.
- Dreyfus, H. (2013). The Myth of the Pervasiveness of the Mental. In: Schear (Org.). *Mind, Reason and Being-in-the-World: The McDowell-Dreyfus Debate*. London: Routledge.
- Duckworth, A. (2011). The Significance of Self-Control. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 108, p. 2639-2640.
- Duncker, K. (1945). On Problem Solving. Trad. L. S. Lees. *Psychological Monographs*, v. 58, Washington, DC: American Psychological Association.
- Engel, P. (1998). Believing, Accepting, and Holding True. *Philosophical Explorations*, v. 1(2), p. 140-151.
- Engel, P. (1999). Dispositional Belief, Assent, and Acceptance. *Dialectica*, v. 53(3-4), p. 211-226.
- Engel, P. (2000). Introduction: The Varieties of Belief and Acceptance. In: Engel, P. (Org.). *Believing and Accepting*. Springer, Philosophical Studies Series.
- Engel, P. (2012). Trust and the Doxastic Family. *Philosophical Studies*, v. 1, p. 17-26.
- Engel, P. (2018). The Doxastic Zoo. In: A. Coliva, P. Leonardi e S. Moruzzi (Orgs.). *Eva Picardi on Language, Analysis and History*. London: Palgrave Macmillan, p. 297-316.
- Flanagan, O. (1991). *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*. Cambridge: MIT Press.

- Forster, M. (2013). Wittgenstein on Family Resemblance Concepts. In: Ahmed (Org.). *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 66-87.
- Fox, E. J.; Hoch, S. J. (2005). Cherry-Picking. *Journal of Marketing*, v. 69(1), p. 46-62.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, F. (2019). Inquiry and Belief. *Nous*, v. 53, p. 296-315.
- Friedman, J. (2012). Motivated Skepticism or Inevitable Conviction? Dogmatism and the Study of Politics. *Critical Review: a Journal of Politics and Society*, v. 24(2), p. 131-155.
- Friedman, J. (2013). Question-directed Attitudes. *Philosophical Perspectives*, v. 27, p. 145-174.
- Frost, R.; Shows, D. (1993). The Nature and Measurement of Compulsive Indecisiveness. *Behaviour Research and Therapy*, v. 31(7), p. 683-692.
- Gendler, T. (2008). Alief and Belief. *Journal of Philosophy*, v. 105(10), p. 634-663.
- George, M.; Teunisse, A.; Case, T. (2020). Gotcha! Behavioural Validation of the Gullibility Scale. *Personality and Individual Differences*, v. 162, p. 1-6.
- Gibbons, J. (2013). *The Norm of Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Ginet, C. (2001). Deciding to Believe. In: Steup (Org.). *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford: Oxford University Press, p. 63-76.
- Goldman, A. (2001). The Unity of the Epistemic Virtues. In: Fairweather; Zagzebski (Orgs.). *Virtue epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.

- Hare, R. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Hare, R. (1963). *Backsliding*. In *Freedom and reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, G. (1980). Reasoning and Evidence One Does Not Possess. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, p. 165-182.
- Harman, G. (1999). Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 99, p. 315-331.
- Harman, G. (2000). The Nonexistence of Character Traits. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 100, p. 223-226.
- Hartshorne H.; May, M. (1928). *Studies in the Nature of Character*. New York: Macmillan.
- Hecht, M. et ali. (2009) Detection of Perchlorate and the Soluble Chemistry of Martian Soil at the Phoenix Lander Site. *Science*, v. 325, p. 64-67.
- Heil, J. (1984). Doxastic Incontinence. *Mind*, v. 93, p. 56-70.
- Hieronymi, P. (2006). Controlling Attitudes. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 87, p. 45-74.
- Higginbotham, A. (2019). *Midnight in Chernobyl: The Untold Story of the World's Greatest Nuclear Disaster*. New York: Simon & Schuster.
- Hintikka, J. (2007). *Socratic Epistemology: Explorations of Knowledge-Seeking by Questioning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffmann, T. (ed.) (2008). *Weakness of Will from Plato to the Present*, Washington: Catholic University of America Press.
- Holton, R. (1999). Intention and Weakness of Will. *Journal of Philosophy*, v. 96, p. 241-262.

- Hookway, C. (1994). Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 2, p. 211-227.
- Hookway, C. (2000) Skepticism and the Principle of Inferential Justification. *Nous*, v. 34(1), p. 344-365.
- Hookway, C. (2001). Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue. In: Fairweather; Zagzebski (Orgs.). *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, p. 178-199.
- Hookway, C. (2003). How to be a Virtue Epistemologist. In: DePaul; Zagzebski (Orgs.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, p. 183-202.
- Hookway, C. (2008). Questions, Epistemology, and Inquiries. *Grazer Philosophische Studien: internationale Zeitschrift fuer analytische Philosophie*, v. 77, p. 1-21.
- Horowitz, S. (2014). Epistemic Akrasia. *Nous*, v. 48(4), p. 718-744.
- Hurley, S. (1989). *Natural Reasons: Personality and Polity*. New York: Oxford University Press.
- Jackson, R. (2015). The Epistemological Crisis of Counterterrorism. *Critical Studies on Terrorism*, v. 8, p. 33-54.
- Jeffrey, R. (1983). *The Logic of Decision*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jervis, R. (2003). Understanding the Bush Doctrine. *Political Science Quarterly*, v. 118(3), p. 365-388.
- Johnston, M. (1995). Self-Deception and the Nature of Mind. In: MacDonald; MacDonald (Orgs.). *Philosophy of Psychology*. Cambridge: Blackwell.
- Kalis, A.; Mojzisch, A.; Schwizer, T.; Kaiser, S. (2008) Weakness of Will, Akrasia, and the Neuropsychiatry of Decision Making: An

- Interdisciplinary Perspective. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, v. 8(4), p. 402-417.
- Kampa, S. (2019). Obsessive-Compulsive Akrasia. *Mind & Language*, v. 1. p. 1-18.
- Kelp, C. (2021). *Inquiry, Knowledge and Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A. (1979). *Aristotle's Theory of the Will*. New Haven: Yale University Press.
- Kidd, I. (2016). Charging Others with Epistemic Vice. *The Monist*, v. 99(3), p. 181-197.
- Kidd, I. (2017). Capital Epistemic Vices. *Social Epistemology Review and Reply Collective*, v.6(8), p. 11-16.
- Klein, P. (1981). *Certainty: A Refutation of Skepticism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Klotz, I. (2009). Organic Molecules Found ... On The Moon? *NBC News*, Dec. 16th 2009. Disponível em <https://www.nbcnews.com/id/wbna34449441>.
- Korber, B. et. al. (2020). Tracking Changes in Sars-CoV-2 Spike: Evidence that D614G Increases Infectivity of the Covid-19 virus. *Cell*, v. 182, p. 794-95.
- Koriat, A. (2005). Knowing and the Feeling of Knowing. In: W. Østreg (Org.). *Synergies*. Oslo: Centre for Advanced Study, p. 89-92.
- Kraemer, E. (2015). Virtue Epistemologies and Epistemic Vice. *Athens Journal of Humanities & Arts*, v.2, p. 19-30.
- Kruglanski, A. (2004). *The Psychology of Closed Mindedness*. New York: Psychology Press.
- Kruglanski, A.; Webster, D. (1996). Motivated Closing of the Mind: "Seizing" and "freezing". *Psychological Review*, v. 103(2), p. 263-283.

- Kubler-Ross E. (1969). *On Death and Dying*. New York: Scribner.
- Kvanvig, J. (1992). *The Intellectual Virtues and the Life of the Mind*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Kwong, J. (2016). Open-Mindedness as Engagement. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 54(1), p. 70-86.
- Lasonen-Aarnio, M. (2014). Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 88(2), p. 314-345.
- Lawrence, K.; Keleher, T. (2004). Chronic Disparity: Strong and Pervasive Evidence of Racial Inequalities. *Race and Public Policy Conference*. Disponível em <https://www.intergroupresources.com/rc/Definitions%20of%20Racism.pdf>
- Leitgeb, H. & Carus, A. (2022). Rudolf Carnap. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/carnap/>.
- Levin, G.; Straat, P. (2016). The Case for Extant Life on Mars and Its Possible Detection by the Viking Labeled Release Experiment. *Astrobiology*, v. 16(10), p. 1-13.
- Liu, W. (2016). Aristotle on Prohairesis. *Labyrinth*, v. 18(2), p. 50-74.
- Lockie, R. (2006). Problems for Virtue Theories in Epistemology. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 138(2), p. 169-191.
- Lycan, W. (1985). Tacit Belief. In: Bogdan (Org.). *Belief*. Oxford: Oxford University Press, p. 61-82.
- Martin, K. (2014). *Justified Closure of Inquiry: a Non-Reductive Account*. PhD Dissertation, Baylor University.

- Mazzotta, G. (2008). Dante: Healing the Wounded Will. In: Hoffmann, T. (Org.). *Weakness of Will from Plato to the Present*, Washington: Catholic University of America Press, p. 138-158.
- McCrae, R. (2004). Conscientiousness. *Encyclopedia of Applied Psychology*, v.1, p. 469-472.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mele, A. (1986). Incontinent Believing. *The Philosophical Quarterly*, v. 36, p. 212-222.
- Mele, A. (1987). *Irrationality*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. (1992). Acting for Reasons and Acting Intentionally. *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 73, p. 355-374.
- Mercier, H. (2017). How Gullible Are We? A Review of the Evidence From Psychology and Social Science. *Review of General Psychology*, v. 1, p. 1-37.
- Meyer, W.; Niepel, M.; Rudolph, U.; Schützwohl, A. (1991). An Experimental Analysis of Surprise. *Cognition & Emotion*, v. 5(4), p. 295-311.
- Mischel, W. (1968). *Personality and Assessment*. New York: Wiley.
- Mischel, W. (1971). *Introduction to Personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Montmarquet, J. (1987). Epistemic Virtue. *Mind*, v. 96, p. 482-97.
- Napier, S. (2009). *Virtue Epistemology: Motivation and Knowledge*. New York: Continuum.
- Navarro-González, R.; Rainey, F.; Molina, P.; Bagaley, D.; Hollen, B.; De laRosa, J.; Small, A.; Quinn, R.; Grunthaner, F.; Cáceres, L.; Gomez-Silva, B. (2003). Mars-Like Soils in the Atacama Desert, Chile, and the Dry Limit of Microbial Life. *Science*, v. 302(5647), p. 1018-1021.

- Nickerson, R. S. (1998). Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises. *Review of General Psychology*, v. 2(2), p. 175-220.
- Nussbaum, M. (1988). Non Relative Virtues: an Aristotelian Approach. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 13(1), p. 32-53.
- Oreskes, N.; Conway, E. (2010). *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. London: Bloomsbury Press.
- Ovenden, R. (2020). *Burning the Books: A History of the Deliberate Destruction of Knowledge*. Harvard: Belknap Press.
- Owens, D. (2000). *Reason without Freedom*. London: Routledge.
- Owens, D. (2002). Epistemic Akrasia. *The Monist*, v. 85, p. 381-97.
- Owens, D. (2003). Does Belief Have An Aim? *Philosophical Studies*, v. 115, p. 275-97.
- Parry, J. (2004). Escalation and Necessity: Defining Torture at Home and Abroad. In: Levinson (Org.). *Torture: A Collection*. Oxford: Oxford University Press.
- Perry, R.; Sibley, C. (2013). Seize and Freeze: Openness to Experience Shapes Judgments of Societal Threat. *Journal of Research in Personality*, v. 47(6), p. 677-686.
- Pettit, P; Smith, M. (1996). Freedom in Belief and Desire. *Journal of Philosophy*, v. 93, p. 429-49.
- Plante, J.; Liu, Y.; Liu, J. et al. (2021). Spike Mutation D614G Alters SARS-CoV-2 Fitness. *Nature*, v. 592, p. 116-121.
- Pritchard, D. (2016). *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton: Princeton University Press.
- Quinn, R.; Martucci, H.; Miller, S.; Bryson, C.; Grunthaner, F.; Grunthaner, P. (2013). Perchlorate Radiolysis on Mars and the Origin of Martian Soil Reactivity. *Astrobiology*, v. 13(6), p. 515-520.

- Rassin, E.; Muris, P. (2005). Indecisiveness and the Interpretation of Ambiguous Situations. *Personality and Individual Differences*, v. 39(7), p. 1285-1291.
- Raz, J. (2007). Reasons: Explanatory and Normative. *Oxford Legal Studies*, v.1, p. 1-25.
- Ribeiro, B. (2011). Epistemic Akrasia. *International Journal for the Study of Skepticism*, v.1, p. 18-25.
- Riggs, W. (2003). Understanding 'Virtue' and the Virtue of Understanding. In: DePaul; Zagzebski (Orgs.). *Intellectual Virtue: perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, p. 203-226.
- Riggs, W. (2010) Open-Mindedness. *Metaphilosophy*, v. 41(1-2), p. 172-188.
- Roberts, C.; West, R. (2015). Natural Epistemic Defects and Corrective Virtues. *Synthese*, v. 192 (8), p. 2557-76.
- Roberts, R. (2000). In: M. Steven (Org.). *The Journal of American History*. Oxford, v. 87(3).
- Roberts, R.; Wood, J. (2003). Humility and Epistemic Goods. In: DePaul; Zagzebski (Orgs.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Clarendon Press: p. 257-279.
- Roberts, R.; Wood, J. (2007). *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Roets, A.; Van Hiel, A. (2011a). Item Selection and Validation of a Brief, 15-item Version of the Need for Closure Scale. *Personality and Individual Differences*, v. 50, p. 90-94.
- Roets, A.; Van Hiel, A. (2011b). The Role of Need for Closure in Essentialist Entitativity Beliefs and Prejudice: An epistemic Needs Approach to Racial Categorization. *British Journal of Social Psychology*, v. 50, p. 52-73.

- Rorty, A. (1981). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Rorty, A. (1983). Akkratic Believers. *American Philosophical Quarterly*, v. 20, p. 175-83.
- Rorty, A. (1985). Self-deception, Akkrasia and Irrationality. In: Elster (Org.). *The Multiple Self*. Cambridge: Cambridge University Press, p.115-131.
- Rorty, A. (1988). Where Does the Akkratic Break Take Place? In *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind*. Boston: Beacon Press, p. 229-270.
- Rorty, A. (1997). The Social and Political Sources of Akkrasia. *Ethics*, v. 107(4), p. 644-657.
- Roseano, P.; González, M.; Borràs-Comes, J.; Prieto P. (2015). Communicating Epistemic Stance: How Speech and Gesture Patterns Reflect Epistemicity and Evidentiality. *Discourse Processes*, v. 1, p. 1-40.
- Ross, L.; Nisbett, R. (1991). *The Person and the Situation*. Philadelphia: Temple University Press.
- Runco, M. (2014). Personality and Motivation. *Creativity*, v. 1, p. 265-302.
- Sabini, J.; Silver, M. (2005). Lack of Character? Situationism Critiqued. *Ethics*, v.115 (3), p. 535-562.
- Salzman, L. (1980). *Treatment of the Obsessive Personality*. New York: Jason Aronson.
- Samuelson, P.; Church, I. (2015). When Cognition Turns Vicious: Heuristics and Biases in Light of Virtue Epistemology. *Philosophical Psychology*, v. 28(8), p. 1095-1113.
- Schwarz, N. (1991). Feelings as Information: Informational and Motivational Functions of Affective States. In: Higgins; M.

- Sorrentino (Orgs.). *The Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behaviour*. New York: Guilford Press, p. 527-561.
- Schwitzgebel, E. (2001). In Between Believing. *Philosophical Quarterly*, v. 51, p. 76-82.
- Sephton, M. (2004). Organic Matter in Ancient Meteorites. *Astronomy & Geophysics*, v. 45(2), p. 8-14.
- Shah, N. (2003). How Truth Governs Belief. *Philosophical Review*, v. 112, p. 447-482.
- Shah, N.; Velleman, D. (2005). Doxastic Deliberation. *Philosophical Review*, v. 114, p. 497-534.
- Shakespeare, W. (1987). *The Merchant of Venice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shakespeare, W. (2013). *Macbeth*. Mowar, B.; e Werstine P. (Orgs.). Folger Shakspeare Library: Simon & Schuster.
- Shanahan, C. (2019). Alcibiades' Akrasia: Reason for Wrongdoing? *The International Journal of the Platonic Tradition*, v. 13(2), p. 131-152.
- Shiffrin, R.; Schneider, W. (1977). Controlled and Automatic Human Information Processing: Perceptual Learning, Automatic Attending, and a General Theory. *Psychological Review*, v. 84, p. 127-190.
- Shugar, S. (2006). *Knowing Is Not Enough: Akrasia and Self-deception in Shakespeare's Macbeth*. [Montreal]: McGill University. PhD dissertation.
- Sinnott-Armstrong, W. (1996). Moral Skepticism and Justification. In: Sinnott-Armstrong, W. e Timmons, M. (Orgs.). *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.

- Skyrms, B. (2000). *Choice and Chance*, 4th edition. Belmont: Wadsworth/Thompson.
- Smith, J. & Winkler, R. (2006). The Optimizer's Curse: Skepticism and Postdecision Surprise in Decision Analysis. *Management Science*, v. 52(3), p. 311-322.
- Snellen, P. (2018). *Akrasia as a Character Trait*. [Groningen]: University of Groningen. PhD Dissertation.
- Sosa, E. (1980). The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 5, p. 3-25.
- Sosa, E. (2003). The Place of Truth in Epistemology. In: DePaul, M.; Zagzebski, L. (Eds.). *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Steup, M. (2000). Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. *Acta Analytica*, v. 15, p. 25-56.
- Stich, S. (1978). Belief and Subdoxastic States. *Philosophy of Science*, v. 45, p. 499-518.
- Stowers, A. (1994). *Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven: Yale University Press.
- Swank, C. (2000). Epistemic Vice. In: Axtell (Org.) *Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, p. 195-204.
- Tanesini, A. (2018). Epistemic Vice and Motivation. *Metaphilosophy*, v. 49(3), p. 350-367.
- Teunisse, A.; Case, T.; Fitness, J.; Sweller, N. (2020). I Should Have Known Better: Development of a Self-report Measure of Gullibility. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 46(3), p. 408-423.

- Tuomela, R. (2000) Belief Versus Acceptance. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, v. 3(2), p. 122-137.
- Turri, J., Alfano, M., Greco, J. (2021) Virtue Epistemology. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (Org.), Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-virtue/>
- Tversky, A.; Kahneman, D. (1974). Judgment Under Uncertainty: Heuristics and biases. *Science*, v. 185, p. 1124-113.
- Vahid, H. (2006). Aiming at Truth: Doxastic vs. Epistemic Goals. *Philosophical Studies*, v. 131, p. 303-335.
- van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.
- Vasiliauskas, E. (2016). Mortal Knowledge: Akrasia in English Renaissance Tragedy. In: Bloemendal; Smith (Eds.). *Politics and Aesthetics in European Baroque and Classicist Tragedy*. Leiden: Brill, p. 221-38.
- Velleman, D. (1989). *Practical Reflection*. Cambridge: Harvard University Press.
- Velleman, J. (2000). On the Aim of Belief. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford University Press.
- Vitkovskaya, J. (2016). *How the Soviet Union Stayed Silent During the Chernobyl Disaster*. The Washington Post. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/04/25/how-the-soviet-union-stayed-silent-during-the-chernobyl-disaster/>
- Volz, E. et al. (2020). Evaluating the Effects of Sars-CoV-2 Spike Mutation D614G on Transmissibility and Pathogenicity. *Cell*, v. 184(1), p. 64-75.

- Vranas, P. (2001). *Respect for Persons: An Epistemic and Pragmatic Investigation*. PhD Disertation, University of Michigan.
- Walker, A. (1989). The Problem of Weakness of Will. *Nous*, v. 23(5), p. 653-676.
- Walsh, B. (2017). The World Is Not Ready for the Next Pandemic. *Time Magazine*, v. 189 (18). Disponível em <https://time.com/magazine/us/4766607/may-15th-2017-vol-189-no-18-u-s/>
- Walzer, M. (1973). Political Action: the Problem of Dirty Hands. *Philosophy & Public Affairs*, v. 2(2), p. 160-180.
- Watson, G. (1977). Skepticism About Weakness of Will. *Philosophical Review*, v. 86, p. 316-339.
- Weatherson, B. (2008) Deontology and Descartes' Demon. *Journal of Philosophy*, v. 105(9), p. 540-569.
- Weatherson, B. (unpublished manuscript). Do Judgments Screen Evidence? Disponível em <http://brian.weatherson.org/JSE.pdf>.
- Webster, C. et ali (2015). Mars Methane Detection and Variability at Gale Crater. *Science*, v. 347, p. 415-417.
- Wedgwood, R. (2012). Justified Inference. *Synthese*, v. 189, p. 273-295.
- Werner, E.; Gilliam, J. (1984). The Ontogenetic Niche and Species Interactions in Size-Structured Populations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, v. 15(1), p. 393-425.
- West, J. (2014). Joseph Priestley, Oxygen, and the Enlightenment. *American Journal of Physiology-Lung Cellular and Molecular Physiology*, v. 306(2), p. 111-119.
- Whiting, D. (2012). Does Belief Aim (Only) at the Truth? *Pacific Philosophical Quarterly*, v. 93, p. 279-300.
- Wiggins, D. (1987). *Needs, Values, Truth*. Oxford: Blackwell.
- Wilholt, T. (2009). Bias and Values in Scientific Research. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, v. 40(1), p. 92-101.

- Williams, B. (1970). Deciding to Believe. In: Kiefer; Munitz (Orgs.). *Language, Belief, and Metaphysics*. Albany: Suny Press, p. 95-111.
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, M. (2001). *Problems of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, S. (1990). Belief, Desire and the Praxis of Reasoning. *Proceedings of the Aristotelian Society* v. 90, p. 119-42.
- Williamson, T. (2011). Improbable Knowing. In: Dougherty, T. (Org.). *Evidentialism and its Discontents*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2014). Very Improbable Knowing. *Erkenn*, v. 79, p. 971-999.
- Winters, B. (1979). Believing at Will. *Journal of Philosophy*, v. 76, p. 243-56.
- Woffinden B. (1988). *Miscarriages of Justice*. London: Hodder & Stoughton.
- Wolfendale, J. (2006). Training Torturers: A Critique of the “Ticking Bomb” Argument. *Social Theory and Practice*, v. 32(2), p. 269-287.
- Worley, R. (2003). *Waging Ancient Qar: Limits on Preemptive Force*. Strategic Studies Institute, US Army War College.
- Zagzebski, L. (1996). *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2003). The Search for the Source of Epistemic Good. *Metaphilosophy*, v. 34 (1-2), p. 12-28.
- Zagzebski, L. (2004). Epistemic Value and the Primacy of What We Care About. *Philosophical Papers*, v. 33(3), p. 353-377.

Zalabardo, J. (2010). Why Believe the Truth? Shah and Velleman on the Aim of Belief. *Philosophical Explorations*, v. 13, p. 1-21.

Zheng, Y. (2001). Akrasia, Picoeconomics, and a Rational Reconstruction of Judgement Formation in Dynamic Choice. *Philosophical Studies*, v. 104, p. 227-251.

