

CRENÇA, A ÉTICA DA

Eros Moreira de Carvalho (UFRGS/CNPq)

1. Introdução

José acredita que o aquecimento global não é causado pela ação humana, na sua visão há uma conspiração ambientalista mundial contra o progresso econômico, ele obteve essa crença consultando várias páginas da internet; Antônio acredita que vai se curar de um raro câncer do coração, apesar de ter ouvido seu médico dizer que, no estágio em que o seu câncer se encontra, as chances são muito pequenas; Maria acredita que o seu filho, que, segundo algumas testemunhas, foi visto furtando um chocolate no mercado, é inocente, ele sempre foi um bom filho, ela acalenta; e André, após notar que seus clientes negros dão gorjetas menores, acredita que as pessoas negras não dão boas gorjetas¹. José, Antônio, Maria e André estão legitimados a acreditar no que acreditam? No clássico artigo “A Ética da Crença”, William Clifford sustentou que ninguém tem o direito de acreditar no que quer que seja se a evidência de que dispõe não for suficiente para a verdade da sua crença. Assim como há regras morais para a correta conduta moral dos agentes, haveria também regras para a correta conduta do agente cognitivo na formação e manutenção das suas crenças. Assim, ao crer, você pode vir a ser recriminado se viola alguma dessas regras. A investigação sobre que regras ou normas devem governar o ato de acreditar e quais fundamentos se pode oferecer para elas inaugurou o debate conhecido como *a ética da crença*.

Há pelo menos três modos pelos quais o debate sobre a conduta doxástica se relaciona com a ética. O primeiro e menos contencioso assinala que o ato de crer, analogamente às ações morais, responde a um tipo de normatividade, não necessariamente moral. Por exemplo, as normas para o ato de crer podem ser puramente epistêmicas. Nesse caso, essas normas diriam respeito a como o agente deve visar ou buscar a verdade. O segundo modo como o debate da ética da crença se relaciona com a ética diz respeito à fundamentação das normas para crer. A ideia é que a adoção dessas normas se fundamenta em razões morais e sociais. Por fim, o modo mais substancial consiste em sustentar que o ato de crer, ao menos em alguns casos, é em parte um fenômeno essencialmente moral e que, portanto, razões morais incidem diretamente sobre a legitimidade da crença. Por razões morais, alguém poderia ser recriminado por sustentar uma crença ainda que tivesse evidência favorável para ela. Neste verbete, tangenciando o clássico debate entre Clifford e William James e reações mais contemporâneas ao debate, apresentaremos e discutiremos cada um desses aspectos da ética da crença.

2. Crenças culpáveis

Começemos com o experimento de pensamento que aparece logo no início do texto de Clifford, “A Ética da Crença” (CLIFFORD, 2010, p. 97–99). Imagine um armador que tem de avaliar se um navio

cheio de emigrantes está suficientemente seguro para ser enviado ao mar. Ele sabe que o navio é velho, tem defeitos de construção, e que já fez muitas viagens. Apesar de estar inicialmente incerto sobre a segurança do navio, o armador afasta as suas dúvidas pela consideração de que, como o navio já havia feito com sucesso muitas viagens, ele provavelmente faria mais uma. Além disso, como há muitas pessoas a bordo, a providência divina zelaria pelo bem-estar dessas pessoas. Feitas essas considerações, o armador acredita sinceramente que o navio está seguro e o libera para navegação.

O armador está legitimado a crer que o navio está seguro para a próxima viagem? As suas considerações são fracas e claramente insuficientes para assegurar minimamente a verdade da sua crença. A expectativa indutiva de que o navio fará uma nova viagem em segurança porque já fez muitas é derrotada pela consideração de que a cada viagem o navio também se desgasta, para além do fato conhecido de que o navio tem problemas de estrutura. O apelo à providência divina, além de basear-se em uma crença bastante disputada, a existência do deus teísta, é derrotada pela consideração de que, ainda que ele exista, não temos qualquer razão para pensar que o deus teísta esteja intervindo para evitar desastres e acidentes, muito pelo contrário. De acordo com Clifford, diríamos que o armador é culpado por crer que o navio está em boas condições de navegação, “*ele não tinha o direito de acreditar com base nos indíciosⁱⁱ de que dispunha*” (2010, p. 98, ênfase do autor).

Note que a crença do armador é objeto de uma avaliação normativa. Afirma-se que ele não tinha o direito de tê-la, ou que ele é culpado ou irresponsável por tê-la. Por que o armador não tinha esse direito, por que ele deveria investigar e basear-se em indícios mais sólidos? Na literatura, a noção de crença culpável/não culpável está fortemente associada à concepção *deontológica de justificação* (ALSTON, 1988). Ela possui pelo menos duas características centrais. A primeira é que a crença não culpável é compatível com a falsidade do que é acreditado. Trata-se, portanto, de uma noção falibilista. A segunda característica diz respeito à dimensão normativa do ato de crer. Pode-se crer de modo não culpável/responsável ou de modo culpável/irresponsável. Inicialmente, supõe-se que essa dimensão normativa é de natureza epistêmica. Por exemplo, o sentido em que o armador é culpado é presumivelmente diferente do sentido em que um pai é culpado ao não crer na honestidade dos seus filhos ainda que ele de fato não soubesse se o são (CHISHOLM, 1969, p. 26). Essa última seria uma culpa moral, mas não a do armador. Porém, como veremos, há disputa sobre se de fato há alguma noção inteligível de culpa epistêmica (BROWN, 2019; CHISHOLM, 1991; HAACK, 2001; PEELS, 2017, p. 4). O que o debate sobre a ética da crença pede são (1) normas que explicitem as maneiras culpáveis ou irresponsáveis, como supostamente é a do armador, e não culpáveis ou responsáveis de acreditar, (2) uma explicação da noção de culpa associada à crença a partir dessas normas, e (3) razões para pensar que devemos seguir qualquer uma dessas normas.

3. Normas epistêmicas para a crença não-culpável

Vejam os que razões poderíamos oferecer para pensar que o armador é culpado e, na seção seguinte, o que pode ser dito sobre a noção de crença não culpável. Uma justificativa para

considerar o armador negligente e culpável seria a de que ele deveria buscar o conhecimento ao crer ou, como coloca Williamson, “deve-se julgar (ou crer que p) apenas se se sabe que p ” (WILLIAMSON, 2002, p. 11). Em outras palavras, o conhecimento seria a norma da crença (SIMION; KELP; GHIJSEN, 2016, p. 376). Na literatura, essa é a abordagem da ética da crença a partir da *epistemologia do conhecimento primeiro* (WHITCOMB, 2014, p. 90). O armador seria culpado por crer em algo que ele não sabia ser o caso, ele sequer investigou. Essa posição enfrenta pelo menos duas dificuldades. A primeira é que precisa ficar claro por que deveríamos almejar *sempre* o conhecimento mais do que a crença cuja verdade é provável. Não haveria situações em que mirar apenas a crença meramente provável seria permissível ou mesmo desejável? A segunda é que essa posição parece ser muito exigente, o armador não poderia ter uma crença não culpável de que o navio está seguro a não ser que ela fosse verdadeira. Mesmo sem apelar para cenários céticos, não é difícil imaginar situações em que uma crença baseada em evidência pode, no entanto, se revelar falsa. Como já foi mencionado, crença não culpável, bem como a maioria das concepções contemporâneas de justificação, é falibilista, ela é compatível com a falsidade do que é acreditado. Pense nos cientistas do passado que defenderam com base em experimentos rigorosos e sérios e, vamos supor, com base em evidências que se considerava suficientes, teorias que hoje sabemos ser falsas. Esses cientistas não merecem ser repreendidos por causa das suas crenças científicas, mesmo quando elas se revelaram falsas, pois recolheram as evidências que estavam ao seu alcance e se apoiaram nelas para crer. Se entendemos a crença baseada em evidência como o ato de crer não culpavelmente, que não merece ser repreendido mesmo quando a crença se revela falsa, então a máxima de que o conhecimento é a norma da crença é inadequada, ela não nos leva à crença não culpável. Isso não é fatal para a tese de que o conhecimento é a norma da crença. Apelando para uma noção exigente de justificação, o defensor desta tese pode sustentar que crença não culpável e crença justificada são coisas distintas. O conhecimento como norma da crença nos leva a crenças do último tipo, não a crenças não culpáveis. Crenças não culpáveis não são factivas, isto é, podem ser falsas, ao passo que as crenças justificadas seriam tão factivas e não-falibilistas quanto o conhecimento, isto é, elas não poderiam ser falsas (SIMION; KELP; GHIJSEN, 2016, p. 379–380). Essa noção de justificação é muito exigente e encontra pouco abrigo na epistemologia contemporânea, que é majoritariamente falibilista. De qualquer modo, seria ainda necessário defender que a noção de crença justificada, nesse sentido exigente, é mais relevante e interessante que a noção de crença não culpável, ainda que, no dia a dia, pareçamos estar mais interessados na última. Por ora, a noção que nos interessa é a de crença não culpável. Assim, precisamos encontrar outra máxima para sustentar que o armador acreditou culpavelmente que o navio estava seguro.

Clifford propôs como norma para a crença que “é sempre incorreto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em indícios insuficientes” (2010, p. 108). Essa norma é uma variante da norma *evidencialista* segundo a qual se deve crer no que se ajusta à evidência disponível (CONEE; FELDMAN, 2004, p. 177). Uma diferença saliente entre as duas normas é que a de Clifford abrange apenas interdições, crenças que o sujeito não deveria ter, mas não contempla

obrigações, crenças que o sujeito deveria ter. Jessica Brown oferece como exemplo da última situação o caso de Trevor, um sujeito que “recebe evidência esmagadora de que pesticidas industriais usados na agricultura são prejudiciais para abelhas e ainda assim suspende o juízo quanto se eles são realmente prejudiciais” (BROWN, 2019). Diferente do armador, esse sujeito seria culpado por não crer com base nos indícios sólidos que possui. A glosa evidencialista em termos de ajuste entre crença e evidência disponível contempla os dois tipos de casosⁱⁱⁱ. Ela parece capturar a razão pela qual julgamos culpados tanto o armador quanto Trevor. Ambos não fazem justiça à evidência que possuem. O armador vai além dela e Trevor mantém-se aquém dela, ambos são culpados^{iv}. Essa razão pode ser o que está por trás das nossas reações intuitivas aos casos do armador e de Trevor. Para facilitar, daqui em diante falaremos da norma de Clifford e da norma evidencialista como se fossem intercambiáveis, tendo em mente a última, mesmo quando estivermos discutindo os argumentos a favor e contra a norma de Clifford. A diferença apontada acima não é relevante para esses argumentos.

Que fundamento se pode apresentar para a norma evidencialista? Pode-se defender a conduta evidencialista como um meio ou o melhor meio para obter bens epistêmicos, como a verdade ou o conhecimento. No entanto, como foi apontado acima, a crença não culpável, isto é, que se ajusta à evidência, não é suficiente para o conhecimento; nos cenários céticos, nem mesmo para a verdade. Pode-se alegar que ela seria pelo menos necessária para a obtenção desses bens epistêmicos, o que é contestado por *confiabilistas* se evidência é entendida como obrigatoriamente acessível ao agente (GOLDMAN, 2012, p. 123). Conee e Feldman defendem a norma evidencialista alegando que agir em conformidade com ela maximiza o bem epistêmico de ser racional (CONEE; FELDMAN, 2004, p. 185). Maximizamos a racionalidade epistêmica ao crer no que se ajusta à evidência. Trevor e o armador seriam, então, culpados por acreditarem de modo irracional. A suposição aqui é a de que temos a obrigação epistêmica de ser racional.

4. A agência doxástica

Embora se possa questionar se a noção de racionalidade epistêmica apresentada pelo evidencialista é suficientemente clara, especialmente por não ter uma conexão forte com a verdade, de acordo com o evidencialista um agente pode ter muitas crenças falsas mas racionais, bem como muitas crenças verdadeiras, mas irracionais (CONEE; FELDMAN, 2004, p. 184), o principal obstáculo para considerar a norma evidencialista uma boa explicação da noção de crença não culpável é que esta última parece requerer um poder de controle sobre as nossas crenças que talvez não tenhamos, e que o próprio evidencialista não supõe possuímos. Dissemos que o armador e Trevor são culpados respectivamente pela sua crença e pela sua suspensão do juízo. Eles não deveriam ter essas atitudes doxásticas e podem ser repreendidos por isso. Ora, parece que para que seja legítimo vê-los como responsáveis pelas suas respectivas atitudes, eles tinham de ter controle sobre elas (FELDMAN, 2000, p. 669). Deveres implicam poderes, costuma-se dizer. Para que o armador seja culpado pela sua crença, ele deveria ter a capacidade de ter uma atitude doxástica diferente. A posição que afirma que temos controle direto sobre as nossas atitudes

doxásticas é chamada de *voluntarismo doxástico*. Há tanto argumentos empíricos quanto conceituais contra essa posição (ALSTON, 1988). Um argumento conceitual contra é o seguinte. Se eu posso decidir uma crença pela vontade, então posso adquiri-la quer ela seja verdadeira, quer ela seja falsa. Além disso, eu saberia que a adquiro caprichosamente e sem qualquer preocupação com a verdade. Como eu poderia em plena consciência tomar essa crença como minha ao mesmo tempo em que considero a crença como visando a verdade? Isso parecer ser impossível (WILLIAMS, 1973, p. 148). A alternativa seria sermos capazes de esquecer que adquirimos uma crença caprichosamente tão logo a adquirimos, ou de mudar a nossa concepção da evidência de modo que tomamos a crença como justificada independentemente da maneira caprichosa como a adquirimos. Contudo, como alterar deliberadamente a memória ou a concepção de evidência requer alterar deliberadamente algumas crenças, parece que ainda estamos diante de algo impossível (LEVY; MANDELBAUM, 2014, p. 16). Argumentos empíricos contra compreendem toda a vasta literatura psicológica sobre a formação de crença (KRUGLANSKI; BOYATZI, 2014; LEVY; MANDELBAUM, 2014, p. 21) e vieses de confirmação (NICKERSON, 1998). Por exemplo, é um achado empírico recorrente que quando estamos sobrecarregados cognitivamente, tendemos a reter informações que nos são apresentadas como falsas como se fossem verdadeiras (LEVY; MANDELBAUM, 2014, p. 23), embora um erro similar raramente ocorra com informações que nos são apresentadas como verdadeiras^v. A nossa memória teria um comportamento assimétrico em relação à retenção de verdades e falsidades. Tal tendência aponta para fatores fora do nosso controle que afetam o conjunto de crenças que fixamos e mantemos. Aliado a outros estudos psicológicos com conclusões similares, Levy e Mandelbaum conjecturam que a “evolução conspirou para nos fazer inicialmente crédulos, uma estratégia decente para criaturas como nós que têm faculdades perceptivas mais ou menos verídicas” (LEVY; MANDELBAUM, 2014, p. 27).

Há várias reações possíveis a esses argumentos e eles nos levam diretamente às relações intrincadas entre epistemologia e ética. Evidencialistas como Conee e Feldman sustentam que o voluntarismo doxástico não é um requerimento para a aplicação de termos avaliativos e deontológicos como “culpado”, “responsável”, “permissível”, “obrigatório” etc. às atitudes doxásticas (CONEE; FELDMAN, 2004, p. 169). Embora a normatividade epistêmica mantenha alguma analogia com a normatividade moral, elas são distintas. Pode ser que na moral seja necessário ter controle sobre uma ação para ser responsável por ela, mas o mesmo não se aplica às atitudes doxásticas (2004, p. 175). Para eles, a noção relevante para explicar a normatividade epistêmica é a de papel. Assim como o papel de professor traz obrigações para pessoas que ocupem essa função, como a de explicar claramente, quer elas sejam capazes ou não de cumpri-las, o papel de crente também traz obrigações, como a de maximizar a racionalidade epistêmica, para todos nós que estamos na função de acreditar, desacreditar ou suspender o juízo. Outra posição comum na literatura sustenta que temos pelo menos controle indireto sobre as crenças e isso é suficiente para a aplicação do vocabulário de deveres às atitudes doxásticas (PEELS, 2017; RETTLER, 2018). Controlamos indiretamente a crença na medida em que controlamos a obtenção de evidência, as estratégias para interpretá-la e raciocinar a partir dela. O armador seria antes

criticado por não ter feito a investigação que o exporia à evidência relevante e por ter se engajado em raciocínios falaciosos para racionalizar uma crença do seu interesse, camuflando evidência contrária que ele já tinha. Similarmente, ainda que aceitemos a conjectura de Levy e Mandelbaum de que temos uma tendência natural à credulidade, isso não nos desobriga de evitar nos expor a fontes não confiáveis de informação (LEVY; MANDELBAUM, 2014, p. 28). José, que acredita haver uma conspiração global para nos convencer que o aquecimento global é causado sobretudo pela ação humana, é culpado por se expor demais a sites de confiabilidade duvidosa. O dever de selecionar fontes confiáveis de informação é ainda mais saliente em um contexto, como o atual, em que há excesso de fontes, muitas delas não confiáveis, acessíveis a um custo muito baixo (VANDERHEIDEN, 2016, p. 299).

Ambas as posições enfrentam dificuldades. Por um lado, evidencialistas têm a dificuldade de sustentar que a normatividade associada a papéis faz justiça à noção de deveres doxásticos. Parece que não. A normatividade de papéis é teleológica. Alguém pode ser julgado mau professor na medida em que não atinge a finalidade do professor que é a de ensinar, assim como um coração é avaliado como ruim na medida em que falha em bombear o sangue de modo a manter a saúde do seu portador. Essas não são avaliações que suportem a atribuição de culpa ou responsabilidade, elas apenas indicam que algo está aquém da finalidade esperada. Assim, pode ser perfeitamente adequado considerar a finalidade de ajustar a crença à evidência como definidora não dos agentes, mas dos sistemas subpessoais de formação de crença (DOUGHERTY, 2014, p. 154). Isso vai ao encontro do reconhecimento de que agentes não têm controle direto sobre as suas crenças. Não haveria, portanto, nenhuma noção legítima de culpa epistêmica, a normatividade teleológica não suporta essa noção (2014, p. 155). Por outro lado, se aceitamos que a noção de culpa doxástica se apoia no controle indireto sobre as crenças, então não é claro que essa culpa seja de natureza epistêmica em vez de moral ou prudencial. Para ver isso, voltemos ao caso do armador. Sua culpa é moral por colocar os emigrantes em uma situação de risco. Imagine que não houvesse emigrantes na embarcação, na verdade, nem mesmo tripulação, trata-se de um navio totalmente automatizado. Neste caso, mesmo a sua evidência permanecendo a mesma, pode-se sustentar que o armador é imprudente, não culpado, por não investigar as condições do navio.

5. Fundamentos morais para a norma de Clifford

Se temos controle indireto sobre as crenças, então podemos ser responsáveis indiretamente por nossas crenças. Mesmo que não haja culpa epistêmica, o debate sobre as normas da crença prossegue, o que avaliamos agora é como o agente deve agir para encontrar-se em condições moralmente não-culpáveis de formação de crença. Assim compreendida, a ética da crença é um capítulo da ética aplicada (DOUGHERTY, 2014, p. 146). Note que podemos continuar defendendo a norma de Clifford ou a evidencialista, desde que ajustemos a nossa compreensão delas. Ao afirmar que não podemos crer sem indícios suficientes ou que devemos ajustar a crença à evidência, o que se quer dizer é que temos de investigar, recolher evidências, evitar raciocínios falaciosos de modo a nos colocar numa posição favorável para que o nosso sistema subpessoal de formação de crença

cumpra a sua finalidade. E essas diretrizes são defendidas com base na importância moral de ter crenças com certa qualidade epistêmica. Com efeito, é assim que muitos compreendem a defesa de Clifford da sua norma (AIKIN, 2014, p. 42; CONEE; FELDMAN, 2004, p. 177). Como o próprio Clifford alega, crença que não esteja baseada em indícios suficientes é uma violação do nosso dever *moral* com a humanidade (CLIFFORD, 2010, p. 104).

Na literatura, encontramos defesas consequencialistas (ZAMULINSKI, 2002) e deontológicas (BERGERON, 2006) da norma de Clifford. Vejamos como procederia a defesa consequencialista. Suponha que o navio naufrague, tirando a vida de muitas pessoas. Nesse caso, parece claro que o armador é culpado pela sua crença. Por crer que o navio estava seguro, ele o liberou para navegação, o que, por sua vez, gerou uma situação propícia para o naufrágio. A sua crença é um antecedente causal relevante da ocorrência do naufrágio. Assim, o armador teria o dever de crer com base em indícios mais sólidos em virtude das consequências da sua crença. Se ele se preocupasse mais com a qualidade da sua crença e exigisse mais indícios para crer, ao não encontrá-los, ele não acreditaria que o navio estava em condições de navegação e não o liberaria para a viagem. Deste modo, no caso em que o navio naufraga, o apelo às consequências do seu ato de crer é suficiente para fundamentar a culpa do armador (AIKIN, 2014, p. 44). Esta não pode, no entanto, ser a resposta correta para a situação do armador, uma vez que Clifford sustenta que ele seria igualmente culpado caso o navio chegasse ileso no seu destino, sem gerar, portanto, qualquer dano aos emigrantes: “não é a crença que conta, mas o modo como a adotou; não se trata afinal de a crença ser verdadeira ou falsa, mas de o armador ter ou não o direito a acreditar com base nos indícios de que dispunha” (CLIFFORD, 2010, p. 99). Essa exigência pode ser acomodada pela distinção entre causar dano a alguém e colocar alguém em uma situação de risco (ZAMULINSKI, 2002, p. 439). Mesmo se, por sorte, o navio chega ao seu destino ileso, uma das consequências da ação do armador é que ele colocou os emigrantes em uma situação de risco. Essa consequência não é obviamente tão ruim quanto a que leva ao naufrágio e possivelmente à morte dos emigrantes, mas ela não deixa de ser uma forma de prejuízo para terceiros. Em qualquer caso, o armador evitaria a correspondente consequência indesejável se fosse mais zeloso e acreditasse apenas com base em indícios suficientes. Se crenças infundadas ensejam ações que têm consequências ruins para terceiros, e podemos evitar essas últimas seguindo a norma de Clifford ou a evidencialista, então temos a obrigação moral de seguir uma dessas normas.

A defesa consequencialista da norma de Clifford esbarra em contraexemplos simples (OLIVEIRA, 2017). Lembremos que essa norma visa ser aplicada a *todas* as crenças, sem exceções. Podemos apresentar tanto casos de crença infundada que não tem consequências indesejáveis para terceiros quanto, mais do que isso, casos de crença infundada que têm consequências benéficas para terceiros. A situação já mencionada do armador que, sem qualquer inspeção, libera um navio automático, não tripulado, e, vamos supor, sem nenhuma carga imprescindível para ajudar ou salvar a vida de terceiros é um exemplo do primeiro tipo de caso. Berit Brogaard apresenta um exemplo do segundo tipo de caso. Suponha um médico malvado que tenha câncer cerebral e descobre uma cura para este tipo de câncer. Como é muito malvado, ele aplica a cura apenas em si

mesmo e não a compartilha com o resto da humanidade. No entanto, antes que a cura tenha efeito, uma pequena lesão no seu cérebro faz com que ele tenha a crença de que o composto que ele descobriu é um veneno poderoso. Ele obtém acesso aos reservatórios de água da sua cidade e dilui grandes quantidades do composto na água. Suponha que os efeitos colaterais desse novo composto sejam irrisórios. Como resultado, ele salva a vida de centenas de pessoas que de outro modo morreriam de câncer cerebral (BROGAARD, 2014, p. 131). A crença do médico de que o composto é um veneno muito poderoso não está baseada em indícios suficientes e, no entanto, produz consequências benéficas. Se o que conta são as consequências, então não está claro por que o médico deveria ser culpado pela crença que mantém, como sugere a máxima de Clifford. Brogaard também argumenta que mesmo nos casos em que uma crença infundada tem consequências indesejadas, não se segue que o agente não tenha o direito de tê-la em vez de não ter o direito de tê-la ou, se a tem, de não agir sobre ela. Uma crença não irá gerar qualquer consequência ruim se você não estiver motivado a agir com base nela. Assim, se o armador, na situação original, tinha alguma obrigação, é a de não crer com base em indícios insuficientes ou, se crê, de não agir com base nesta crença (2014, p. 133–136)^{vi}. Juntas essas críticas ameaçam o caráter universal e incondicionado da norma de Clifford.

Vejam agora uma defesa deontológica da norma de Clifford, que se pretende imune às críticas acima. Melissa Bergeron sustenta que, apesar de a leitura consequencialista ser sugerida pelo caso do armador e outros oferecidos por Clifford, seu interesse não está nas consequências de crenças particulares, mas em defender uma política geral de manejo das crenças que seja compatível com o nosso comprometimento antecedente com a obrigação moral de não prejudicar os outros (BERGERON, 2006, p. 68)^{vii}. A norma de Clifford, segue o argumento, pode ser universalizada, isto é, seguida por todos, sem gerar conflito com o dever de não prejudicar os outros. Já a política oposta, a de crer sem se basear em evidência, não pode ser universalizada, uma vez que, se fosse, o risco de causar dano a si mesmo e aos outros não seria minimizado, o que é incompatível com a obrigação moral de não prejudicar os outros. Se temos a obrigação de não prejudicar os outros, então temos a obrigação de minimizar o risco de prejudicar os outros tanto quanto possível, dadas as nossas condições e limitações cognitivas. Note que não se trata de, em cada caso particular, evitar crenças que tenham como consequência colocar terceiros em uma situação de risco. Ainda que nem todas as crenças obtidas por uma política não-evidencialista tenham consequências indesejadas, a adoção dessa política revela uma falha moral por não tentar minimizar o risco de prejudicar terceiros. Independente de qualquer risco potencial ou real, você sabidamente estaria adotando uma política de crenças que não faz jus ao cuidado que os outros merecem, em suma, você estaria desrespeitando a dignidade do outro ao não levar a sério a sua obrigação de não prejudicar terceiros (BERGERON, 2006, p. 76). De qualquer modo, na avaliação de Bergeron, mesmo crenças infundadas aparentemente sem maiores consequências para terceiros acabam implicando atitudes moralmente erradas. Quando cedemos à credulidade, criamos a oportunidade para que outros nos prejudiquem, pois acabamos dando um incentivo para que não se importem com a correção do que nos dizem, nos tornamos assim cúmplices do seu desleixo em relação a

nós. Como salienta o próprio Clifford, “como poderá o meu amigo respeitar a verdade da minha mente quando eu próprio sou descuidado com ela, quando acredito em coisas porque quero acreditar nelas, porque são reconfortantes e agradáveis?” (2010, p. 107). Por fim, a nossa credulidade pode contagiar os outros ao redor e essa é uma forma de ajudá-los a prejudicar a si mesmos, debilitando “seus poderes de autocontrole, de dúvida, de avaliação imparcial e honesta dos indícios” (2010, p. 106). Na leitura deontológica, a credulidade é ruim não pelas suas consequências, as crenças falsas que ela engendra e propicia, mas pelas atitudes em relação ao outro que ela implica. Assim, o dever moral incondicional de não prejudicar terceiros nos leva ao dever incondicional de crer com base em indícios suficientes.

Ambas as defesas morais da norma de Clifford ou evidencialista são ameaçadas pela defesa de James da norma mais fraca segundo a qual temos o direito de acreditar pela vontade em uma proposição desde que a evidência disponível seja neutra em relação à verdade ou falsidade da proposição em questão e seja benéfico acreditar nela (JAMES, 2010, p. 149–150). O evidencialista recomenda, nesse caso, a atitude de suspensão do juízo. James recomenda a atitude de crença se ela for benéfica para o agente e ele assim preferir, a depender do seu apetite pela verdade. Uma crítica que ele endereça a Clifford é que ele parece ter se fixado no objetivo de evitar o erro, enquanto o objetivo de encontrar a verdade, igualmente legítimo, foi deixado de lado. Esses dois objetivos, evitar o erro e obter a verdade, não são equivalentes (2010, p. 158). Se não acreditarmos em nada, evitaremos o erro, mas também não obteremos nenhuma verdade. Por outro lado, se ignoramos completamente a norma evidencialista, acabamos acreditando em qualquer coisa, muitas delas serão verdadeiras, mas muitas também serão falsas. De qualquer modo, Clifford não teria notado que há diferentes maneiras de equilibrar esses dois objetivos. Em alguns assuntos, como os assuntos científicos em relação aos quais não temos nenhuma urgência, é razoável priorizar o objetivo de evitar o erro sobre o objetivo de obter a verdade. Em outros assuntos, como os morais e em relação aos quais há alguma urgência, não podemos esperar os filósofos decidirem com absoluta certeza quais são os fundamentos últimos da moralidade para então permitir que as pessoas tentem encontrar um termo para as suas desavenças e contendas morais (2010, p. 163). É mais razoável priorizar então a obtenção da verdade. Por fim, há um terceiro tipo de assunto, abrangendo especialmente as crenças religiosas, em que caberá ao temperamento de cada um decidir se será mais arrojado na obtenção da verdade ou se esperará por ela evitando todo tipo de erro. Em relação às crenças religiosas, James acrescenta ainda que crer nelas traz um benefício, “ganhamos, agora mesmo, ao acreditar, e perdemos ao não acreditar, um certo bem vital” (2010, p. 168). Suponha que esse bem vital traga não só bem-estar para o crente mas produza também uma transformação positiva da sua sensibilidade moral, tornando-o mais cuidadoso e generoso. Em uma situação como essa, ainda que o sujeito resolva arriscar e acreditar na proposição religiosa sem ter evidência para ela, o que é um episódio de credulidade, pode-se argumentar que o bem prudencial e moral que advém desse ato de credulidade talvez sobrepuje e expie a culpa que a credulidade encerra. Clifford parece não contemplar a possibilidade de que, ao nos comprometermos com a norma evidencialista, podemos perder bens

que superam o bem de minimizar o risco de prejudicar terceiros. A questão não é fácil, pois é preciso ponderar valores morais, e não está claro se a crença religiosa traz efetivamente tanto um bem prudencial quanto um bem moral, mas essas considerações levantam uma dúvida razoável sobre se a norma evidencialista não foi longe demais^{viii}.

Outra crítica importante levantada por James é que, como uma questão de fato e de direito, não podemos submeter todas as nossas crenças ao escrutínio da norma evidencialista. Como James pontua, “a nossa natureza inintelectual influencia as nossas convicções” (2010, p. 149), os comprometimentos mais básicos, por exemplo, se teremos ou não “fé na fé de outrem”, se acreditamos que há verdades para serem descobertas, são determinados pela nossa natureza volitiva. Pode-se questionar se deveria ser assim. Mas igualmente não podemos aplicar a regra evidencialista sucessivamente sem acabar caindo no ceticismo do *regresso das justificações*. O próprio Clifford reconhece que há algumas afirmações que é preciso aceitar antes de se ter evidência para elas, ou então, nem poderíamos começar a investigar (CLIFFORD, 2010, p. 111, 131). Essa concessão aponta, no entanto, para uma limitação do escopo da regra evidencialista. Uma possível resposta seria a introdução da distinção entre o que se pode ou deve *aceitar*, guiado apenas por razões práticas, e no que se pode ou deve *acreditar*, guiado apenas por razões epistêmicas (COHEN, 1989). A norma de Clifford se aplicaria apenas às crenças. Restaria de qualquer forma o problema de como distinguir claramente essas atitudes doxásticas e, por fim, estipular também regras para a aceitação responsável e não-culpável.

6. A ofensa doxástica

O que dizer sobre as crenças de Antônio e André? Antônio terá uma chance maior de cura, vamos supor, se ele acreditar que irá se curar, embora ele tenha evidência confiável de que as suas chances são irrisórias. Assim, Antônio tem razões prudenciais para crer que vai se curar e razões epistêmicas para crer que é muito improvável que irá se curar. Pode-se sustentar que essas razões devem ser mantidas apartadas, elas são de natureza distintas e não podem ser comensuradas, e que, no fundo, só as razões epistêmicas deveriam importar, já que a crença visa à verdade^{ix}. Mas também é possível defender que essas razões não são totalmente incomensuráveis e que todas elas são, de alguma forma, relevantes para a pergunta sobre no que se deve crer (MATHESON; VITZ, 2014, p. 3-4). Mesmo visando a verdade, a crença teria também tanto uma dimensão prudencial quanto uma dimensão moral que não podem ser negligenciadas. Veremos isso com mais cuidado considerando o caso de André, em que razões morais parecem estar em jogo.

André, um homem branco, trabalha como garçom em um bar e costuma tomar notas das características dos seus clientes que lhe dão gorjetas. Segundo o seu registro, que, vamos supor, é confiável e não enviesado, clientes brancos deram na média gorjetas maiores; clientes negros deram na média gorjetas menores. Note que essa evidência não é surpreendente, ela reflete uma desigualdade econômica estrutural que encontramos em nossa sociedade. Há um cliente negro no bar e André acredita, com base na sua evidência, que receberá, se alguma, uma gorjeta irrisória. Esse caso é inspirado em um similar apresentado por Rima Basu (2019a, p. 2498). Ela defende que,

apesar de ter evidências para a sua crença, André faz algo errado ao acreditar que o cliente negro no bar lhe dará uma gorjeta pequena. Segundo Basu, a crença de André é uma crença racista (2019a, p. 2501) e de um tipo bem especial. Ela não é racista pelo seu conteúdo, como seria o caso se André acreditasse que pessoas negras merecem menos consideração moral. Essa não é a sua crença e, vamos supor, ele não tem qualquer má-fé em relação ao seu cliente negro. André também não baseia a sua crença em falsos estereótipos. Sua crença é, se não verdadeira, pelo menos provável. Dada a sua evidência, é provável que o cliente negro dará uma gorjeta pequena. Ainda assim, segundo Basu, o seu ato de crer seria racista. Como no caso do Antônio, há razões conflitantes para a crença. André tem razões epistêmicas em favor da sua crença, mas teria também, como alega Basu, razões morais contra ela e que deveriam inclusive triunfar em parte sobre as razões epistêmicas. Pode-se objetar que crenças não podem ser racistas, apenas ações. Desde que André não dê qualquer tratamento diferente a esse cliente em relação aos demais, por exemplo, oferecendo um serviço pior, não haveria nada de errado com a sua crença. Retomando a consideração da Brogaard, se o André não se motivar a agir com base na sua crença, ele não deveria ser repreendido por crer que receberá uma gorjeta ruim desse cliente. Afinal, trata-se de uma crença baseada em razões. Contudo, considere o seguinte caso. João trabalha como segurança de uma loja de departamento. Um dia, Maria está saindo da loja e João acredita que a bolsa que ela está carregando foi furtada, embora ele não tenha visto ela pegando a bolsa. Apesar disso, João não faz nada, pois ele anda indignado com o tratamento que a loja lhe tem dado. Embora João não tenha causado dano à Maria, é difícil negar que ele não tenha feito nada de errado com ela. Se nos colocamos no lugar da Maria, “nós não queremos que as pessoas acreditem que furtamos a bolsa. Nos importamos com o que as pessoas acreditam sobre nós” (BASU, 2019a, p. 2506). Nossas atitudes importam, o que acreditamos sobre os outros deveria ser considerado parte da maneira como tratamos os outros. Ao acreditar que Maria teria furtado uma bolsa, João frustrou a expectativa dela de ser considerada *prima facie* inocente. Voltando ao caso do André, de que maneira ele estaria prejudicando o seu cliente negro ao crer que ele dará uma gorjeta pequena? O erro cometido por André não é muito diferente do erro de se tomar erroneamente alguém em uma loja ou em um restaurante como um funcionário simplesmente pela cor da sua pele. A suposição implícita de que aquela pessoa não ocupa posições de prestígio na sociedade contribui para reforçar e manter estereótipos e a estrutura desigual do ambiente em que navegamos (BASU, 2019b, p. 12). Sua dignidade é ferida ao não ser considerada como alguém que poderia ocupar qualquer posição legalmente aberta para ela, especialmente as mais prestigiadas. André faz o mesmo em relação ao seu cliente, ele “falha em mostrar o cuidado moral exigido pela natureza injusta do ambiente em que eles se encontram” (BASU, 2019b, p. 14). O purista, que defende que só razões epistêmicas deveriam importar para a crença, insistirá que não é a crença do André que deve ser recriminada. Outra distinção oportuna para o caso do André seria entre crença e atitude. Na visão do purista, André pode ser moralmente recriminado se vier a ter atitudes em relação ao cliente que são incompatíveis com a consideração que ele merece (OSBORNE, 2020). Note que a noção de atitude captura como moral casos que a noção de ação deixa escapar. André pode não tratar inapropriadamente o seu cliente, mas pode vir a enxergá-lo

de modo indigno ou a ter atitudes inapropriadas em relação a ele. Esses estados não-doxásticos é que mereceriam reprovação moral (OSBORNE, 2020). A questão toda é de qualquer modo contenciosa e não pretendemos resolvê-la nesta entrada.

As considerações de Basu podem nos levar a reconsiderar a defesa deontológica da norma de Clifford. Se ela estiver correta, então não pode ser o caso que a obrigação moral de não prejudicar os outros nos leve, sem qualificações adicionais, à norma de Clifford. É justamente em virtude da sua obrigação moral de não prejudicar terceiros que André não deve crer com base na sua evidência que o cliente negro dará uma gorjeta ruim. Isso ainda deixa em aberto a questão de como razões morais e epistêmicas devem ser ponderadas para responder a questão sobre no que se deve crer. A proposta de Basu é que, embora razões morais não sejam razões para a verdade da crença, elas são razões para estipular o limiar de evidência suficiente para a crença^x. Nessa ponderação devemos considerar, “ao estabelecer a crença, o risco que se impõe a outra pessoa ao falhar em responder com sensibilidade suficiente às características moralmente relevantes do ambiente” (BASU, 2019b, p. 17). Isso significa que as demandas de evidência podem variar conforme for o alvo da crença. André precisa de mais evidência do que ele possui para crer que o cliente negro irá dar uma gorjeta pequena, talvez, por exemplo, vindo a saber quanto essa pessoa ganha por mês, se tem filhos, se está endividado etc., enquanto que a evidência que ele já possui pode ser suficiente para crer que um outro cliente no bar, um jovem rapaz branco, irá dar uma gorjeta próxima à média das gorjetas que ele recebeu de rapazes brancos no passado. Essa é a maneira pela qual prestamos o devido cuidado ao outro e asseguramos que a nossa crença minimizará o risco de contribuir para a estrutura historicamente injusta do nosso ambiente.

O caso da Maria, apresentado na introdução, também pode ser avaliado de maneira similar, por se tratar do seu filho, ao qual ela deve lealdade, evidência mais volumosa e robusta é requerida para que ela acredite que ele furtou um chocolate do mercado. Assim, a norma evidencialista talvez tenha de ser reformulada para acomodar adequadamente as demandas morais que recaem sobre nós.

A ética da crença é um tema difícil, pois envolve várias áreas da filosofia e se ramifica em vários subproblemas, como tentamos mostrar nesta entrada; ao mesmo tempo, é um tema vivo e de extrema relevância para a vida cotidiana.

Bibliografia

- AIKIN, S. F. **Evidentialism and the will to believe**. London: Bloomsbury Academic, 2014.
- ALSTON, W. P. The Deontological Conception of Epistemic Justification. **Philosophical Perspectives**, v. 2, p. 257–299, 1988.
- BASU, R. The wrongs of racist beliefs. **Philosophical Studies**, v. 176, n. 9, p. 2497–2515, 2019a.
- BASU, R. Radical moral encroachment: The moral stakes of racist beliefs. **Philosophical Issues**, v. 29, n. 1, p. 9–23, out. 2019b.
- BERGERON, M. The Ethics of Belief: Conservative Belief Management. **Social Epistemology**, v. 20, n. 1, p. 67–78, 2006.

- BROGAARD, B. Wide-Scope Requirements and the Ethics of Belief. In: MATHESON, J.; VITZ, R. (Eds.). **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 130–145.
- BROWN, J. Epistemically blameworthy belief. **Philosophical Studies**, dez. 2019.
- CARVALHO, E. M. A ética da crença: Uma defesa moderada da posição indiciária. **Sofia**, v. 7, n. 1, p. 17–40, 2018.
- CHISHOLM, R. **Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.
- CHISHOLM, R. M. Firth and the Ethics of Belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 51, n. 1, p. 119, mar. 1991.
- CLIFFORD, W. F. A Ética da Crença. In: MURCHO, D. (Ed.). **A Ética da Crença**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010. p. 97–136.
- COHEN, J. Belief and Acceptance. **Mind**, v. 98, n. 391, p. 367–389, 1989.
- CONNOR, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism: Essays in Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2004. v. 2004p. 1–330
- DOUGHERTY, T. The 'Ethics of Belief' is Ethics (Period). In: MATHESON, J.; VITZ, R. (Eds.). **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 146–166.
- DOUGLAS, H. Inductive Risk and Values in Science. **Philosophy of Science**, v. 67, n. 4, p. 559–579, 2000.
- DOUGLAS, H. Rejecting the Ideal of Value-Free Science. In: KINCAID, H.; DUPRÉ, J.; WYLIE, A. (Eds.). **Value-Free Science?** Oxford: Oxford University Press, 2007. v. 15p. 120–140.
- FANTL, J.; MCGRATH, M. On Pragmatic Encroachment in Epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 75, n. 3, p. 558–589, nov. 2007.
- FELDMAN, R. The Ethics of Belief. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LX, n. 3, p. 667–695, 2000.
- GOLDBERG, S. C. **Assertion: On the Philosophical Significance of Assertoric Speech**. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- GOLDMAN, A. **Reliabilism and Contemporary Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- HAACK, S. "The Ethics of Belief" Reconsidered. In: **Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 21–30.
- HOLLINGER, D. James, Clifford e a consciência científica. In: PUTNAM, R. A. (Ed.). **William James**. Aparecida: Editora Idéias & Letras, 2010. p. 95–112.
- JAMES, W. A Vontade de Acreditar. In: MURCHO, D. (Ed.). **A Ética da Crença**. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2010. p. 137–174.
- KRUGLANSKI, A. W.; BOYATZI, L. M. The Psychology of Knowledge Formation. In: MATHESON, J.; VITZ, R. (Eds.). **The Ethics of Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 169–183.
- LEVY, N.; MANDELBAUM, E. The Powers that Bind: In: MATHESON, J.; VITZ, R. (Eds.). **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 15–32.
- MATHESON, J.; VITZ, R. **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- NICKERSON, R. S. Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises. **Review of General Psychology**, v. 2, n. 2, p. 175–220, 1998.
- OLIVEIRA, L. R. Deontological evidentialism, wide-scope, and privileged values. **Philosophical Studies**, v. 174, n. 2, p. 485–506, fev. 2017.
- OSBORNE, R. C. "What do we epistemically owe to each other? A reply to Basu". **Philosophical Studies**, p. 1–18, 2020. doi: 10.1007/s11098-020-01469-0.

- PEELS, R. **Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology**. Oxford: Oxford University Press, 2017. v. 91p. 399–404
- RETLER, L. In defense of doxastic blame. **Synthese**, v. 195, n. 5, p. 2205–2226, 2018.
- SIMION, M.; KELP, C.; GHIJSEN, H. Norms of Belief. **Nous-Supplement: Philosophical Issues**, v. 26, n. 1, p. 374–392, 2016.
- VANDERHEIDEN, S. The Obligation to Know: Information and the Burdens of Citizenship. **Ethical Theory and Moral Practice**, v. 19, n. 2, p. 297–311, 2016.
- WHITCOMB, D. Can there be a Knowledge-First Ethics of Belief? In: MATHESON, J.; VITZ, R. (Eds.). **The Ethics of Belief: Individual and Social**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 89–111.
- WILLIAMS, B. Deciding to believe. In: **Problems of the Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. p. 136–151.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and Its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- ZAMULINSKI, B. A Re-evaluation of Clifford and His Critics. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 40, n. 3, p. 437–457, 2002.

- ⁱ Embora o caso do André possa inadvertidamente sugerir um estereótipo, o que não desejamos, esse caso será discutido na seção “A ofensa doxástica” justamente como um exemplo de crença que defensavelmente incorre em um erro moral.
- ⁱⁱ Como a tradução portuguesa de “A Ética da Crença” (Clifford, 2010) optou por traduzir “evidence” por “indício”, usarei, neste texto, “indício” e “evidência” como sinônimos.
- ⁱⁱⁱ Algumas emendas seriam necessárias para evitar a consequência indesejável de que somos obrigados a crer em tudo que é suportado pela evidência que possuímos. Pode haver consequências lógicas da evidência que possuímos que não vislumbramos e que talvez seja razoável que não estejamos em condições de vislumbrar. Nesse caso, seria um exagero dizer que somos culpados por não crer nessas proposições que seguem da evidência disponível. Uma solução seria a seguinte máxima evidencialista: no caso de se formar alguma atitude doxástica em relação a p , então deve-se formar a atitude doxástica em relação a p que se ajusta à evidência (CONEE; FELDMAN, 2004, p. 177).
- ^{iv} Uma abordagem mais completa caracterizaria também desculpas que eximiriam ou atenuariam a culpa por violar a norma da crença. Imagine que Trevor tenha sido hipnotizado e sugestionado a não formar qualquer crença sobre pesticidas industriais. Nesse caso, não manteríamos o juízo de que ele é culpado por não crer que esses pesticidas são prejudiciais às abelhas. Para uma discussão cuidadosa desse tópico, veja (PEELS, 2017, p. 169–184).
- ^v Em um experimento relatado pelos autores, os participantes são convidados a observar uma tela onde aparecem sentenças do tipo “um X é um Y”, onde “X” é uma palavra sem sentido e “Y” é uma palavra do português. Por exemplo, “uma suffa é uma nuvem”. A apresentação de cada uma dessas sentenças é seguida pela apresentação da expressão “verdadeiro” ou “falso”. Os participantes são avisados também de que em algum momento pode soar um apito e, quando isso ocorrer, eles devem pressionar um botão. Essa situação serve para emular sobrecarga cognitiva. Ao final, os participantes são perguntados quanto à verdade ou falsidade das sentenças exibidas. O resultado é que a sobrecarga cognitiva não atrapalhou a retenção de sentenças verdadeiras como verdadeiras, mas afetou a retenção de sentenças falsas, que foram retidas como verdadeiras (LEVY; MANDELBAUM, 2014, p. 23).
- ^{vi} Na verdade, uma vez que o agente mantém a crença, ele não só deve evitar agir com base nela, mas mais do que isso, ele teria também de monitorá-la para evitar ou contrabalancear o surgimento de expectativas e disposições automáticas com base no conteúdo dessa crença (CARVALHO, 2018, p. 31–32).
- ^{vii} Pode-se propor uma defesa semelhante da norma de Clifford a partir do comprometimento antecedente com a obrigação moral de ajudar os outros, veja (GOLDBERG, 2015), especialmente o capítulo “The Ethics of Assertion (and Belief)”.
- ^{viii} Por limitação de espaço, não há como fazer justiça ao rico texto de James (JAMES, 2010) nesta entrada. Para uma análise detalhada de “A vontade de acreditar”, veja (HOLLINGER, 2010) e sobretudo (AIKIN, 2014, p. 79–180).
- ^{ix} Como na situação da *aposta de Pascal*, pode ser prudencialmente vantajoso para nós acreditar no deus teísta, mas daí não se segue que tenhamos uma razão para pensar que é verdade que o deus teísta existe.
- ^x Uma posição análoga e muito discutida é a que defende que a justificação (ou o conhecimento) é infiltrada pragmaticamente (FANTL; MCGRATH, 2007). A posição de Basu é que razões morais também se infiltram na noção de evidência suficiente. Na filosofia da ciência, uma posição de contornos semelhantes é defendida pela Douglas Heather (DOUGLAS, 2000, 2007).