

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

JOSÉ LEONARDO ANNUNZIATO RUIVO

**CRENÇA DE GRUPO: UMA INTRODUÇÃO À EPISTEMOLOGIA COLETIVA**

Porto Alegre  
2017

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
ESCOLA DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO

JOSÉ LEONARDO ANNUNZIATO RUIVO

**CRENÇA DE GRUPO**  
**Uma introdução à Epistemologia Coletiva**

Porto Alegre

2017

## Ficha Catalográfica

R934c Ruivo, José Leonardo Annunziato

Crença de grupo : Uma introdução à epistemologia coletiva /  
José Leonardo Annunziato Ruivo . – 2017.

102 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Felipe de Matos Müller.

1. Epistemologia Coletiva. 2. Epistemologia Social. 3. Crença de  
Grupo. I. Müller, Felipe de Matos. II. Título.

JOSÉ LEONARDO ANNUNZIATO RUIVO

**CRENÇA DE GRUPO**  
**Uma introdução à Epistemologia Coletiva**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Felipe de Matos Müller

Porto Alegre

2017

JOSÉ LEONARDO ANNUNZIATO RUIVO

**CRENÇA DE GRUPO**

**Uma introdução à Epistemologia Coletiva**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz – UFSC

---

Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho – UFRGS

---

Prof. Dr. Cláudio de Almeida – PUCRS

---

Profa. Dra. Kátia Martins Etcheverry – PNPd/PUCRS

Porto Alegre

2017

## RESUMO

A partir do final dos anos 80 podemos observar um interesse crescente, dentro da filosofia analítica, por questões concernentes à natureza do mundo social. Influenciados por essa tendência, alguns filósofos passaram a discutir de forma sistemática a relação entre conceitos tipicamente epistêmicos (como crença, justificação e conhecimento) e o mundo social. O presente trabalho se insere nessa tendência a partir do campo da epistemologia coletiva – para utilizar o rótulo cunhado por Margaret Gilbert (2014) – que estuda a semântica, ontologia, psicologia e epistemologia de entidades coletivas. O problema central de nosso trabalho arma-se em torno da pergunta: dizer que um grupo  $G$  crê que  $P$  equivale a dizer, da maioria dos indivíduos, membros de  $G$ , creem que  $P$ ? Para formularmos o problema, apresentaremos, no primeiro capítulo, uma introdução às principais questões da área. No segundo capítulo mostraremos que aqueles que respondem positivamente ao nosso problema central defendem uma forma de individualismo. Individualistas nesse âmbito entendem que a entidade coletiva grupos não pode ocupar o lugar legítimo de sujeito nas sentenças de atribuição de crenças. Veremos nesse capítulo que o individualismo de sujeitos é uma composição de dois argumentos, o anti-psicologismo de grupos e o anti-mentalismo de grupos, e exporemos razões para concentrar nosso trabalho no anti-mentalismo de grupos. O terceiro capítulo é dividido em três partes. Na primeira, exploraremos o modelo de Margaret Gilbert a fim de enfrentar o individualismo de sujeitos. Na segunda, exploraremos um modelo que compete com o modelo de Gilbert – os modelos de aceitação, como iremos denominar. Na terceira parte trataremos do modelo de Christian List e Philip Pettit (2011), que preenche uma série de lacunas do modelo de Gilbert para a atribuição de crenças a grupos de maneira anti-individualista. Concluiremos respondendo negativamente à pergunta de pesquisa, ou seja, afirmando que é possível dizer que um grupo  $G$  crê que  $P$  ainda que a maioria dos indivíduos, membros de  $G$ , *não creia* que  $P$ .

Palavras-chave: Epistemologia Coletiva; Epistemologia Social; Crença de Grupo.

## ABSTRACT

Since the late 1980's, we can notice a growing interest on the part of analytic philosophers in questions concerning the nature of the social world. This trend influenced some philosophers to start a systematic discussion about the relationship between typically epistemic concepts (such as belief, justification, and knowledge) and their relationship with the social world. The present essay belongs to this trend in the branch known as collective epistemology (in accordance with Margaret Gilbert's 2004 terminology), that studies the semantics, ontology, psychology, and epistemology of collective entities. Our central problem is built around the following question: to say that a group  $G$  believes that  $P$  is the same as saying that most of the individuals, members of  $G$ , believe that  $P$ ? In the first chapter, we will present an introduction of the main questions in the field. In the second chapter it will be argued that those who answer positively to the central problem assume some form of individualism because the collective entity 'group' cannot occupy the place of subject in ascriptions of belief. This subject individualism is a combination of two arguments: group anti-psychologism and group anti-mentalism. The third chapter is composed by three different sections. In the first section, we will present Margaret Gilbert's model of anti-subject individualism. The second section concerns the debate between Gilbert's model and a model of acceptance, as we call it. In the third part we will show how Christian List and Philip Pettit's model (2011) fill some important gaps left by Gilbert's model. As a conclusion, we arrive at a negative answer to our central question, that is, we affirm that a group  $G$  believes that  $P$  even if most of individuals, members of  $G$ , don't believe that  $P$ .

Keywords: Collective Epistemology; Social Epistemology; Group Beliefs.

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Epistemologia Coletiva – subáreas e problemas .....	37
Tabela 2: Deliberação do Comitê de Alimentos.....	47
Tabela 3: Função de Agregação .....	86
Tabela 4: Visualizando a autonomia dos grupos (1).....	90
Tabela 5: Visualizando a autonomia dos grupos (2).....	91



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1. GRUPOS .....</b>	<b>16</b>
1.1. O QUE SÃO ENTIDADES COLETIVAS?.....	16
1.2. ANTHONY QUINTON E UMA DEFESA DA SEMÂNTICA DE GRUPOS .....	22
1.2.1. Avaliando as razões em defesa do coletivismo forte .....	24
1.2.2. Avaliando as razões em defesa do individualismo .....	26
1.2.3. Individualismo teórico, Coletivismo Prático: a Posição de Quinton .....	29
1.3. SEMÂNTICA, ONTOLOGIA E PSICOLOGIA DE GRUPOS .....	31
<b>2. INDIVIDUALISMO DE SUJEITOS.....</b>	<b>38</b>
2.1. SOMATIVISMO .....	42
2.1.1. Rejeitando o somativismo .....	45
<b>3. CRENÇA.....</b>	<b>50</b>
3.1. CRENÇA DE GRUPO: GILBERT EM DEFESA DOS SUJEITOS PLURAIS .....	50
3.1.1. Uma teoria contratualista da crença de grupo: o papel do comprometimento conjunto	51
3.1.1.1. <b><u>Do comprometimento conjunto a Crença de Grupo</u></b> .....	60
3.1.2. Objeções .....	64
3.2. O PROBLEMA DA ACEITAÇÃO .....	69
3.2.1. Aceitação de grupo: uma proposta individualista .....	71
3.2.2. Aceitação de grupo: uma proposta coletivista .....	76
3.3. CHRISTIAN LIST & PHILIP PETTIT .....	81
3.3.1. Crença de grupo: a agregação de crenças individuais .....	84
3.3.1.1. <b><u>Inconsistência do grupo: um teorema da impossibilidade</u></b> .....	86
3.3.1.2. <b><u>Consistência do grupo: entre o individualismo e o coletivismo</u></b> .....	89
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>92</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>95</b>

## INTRODUÇÃO

Sentenças do tipo “Leonardo crê que fumar faz mal à saúde” são muito comuns em nossa linguagem ordinária. O propósito de tais sentenças é mostrar a relação entre três variáveis: o tipo de atitude, crer, de um sujeito, Leonardo, com o conteúdo expresso pela sentença “fumar faz mal à saúde”. De modo mais esquemático, sentenças de atribuição possuem a seguinte forma: S A que P, onde “S” está para o sujeito, “A” para a atitude e “P” para o conteúdo da atitude, uma sentença que expressa uma proposição.

Assim como é possível substituir a variável P por qualquer sentença (afirmativa, descritiva e com valor de verdade), também podemos substituir a variável A por uma série de atitudes mentais, tais como crer e desejar, para citar apenas duas. Podemos pensar que as atitudes podem ser compreendidas de acordo com o papel que elas desempenham. No caso da crença, sua função é a de representar o mundo. Desejos, por sua vez, desempenham a função de motivar a ação.

Um modo mais preciso de falar sobre as atitudes mentais é dizer que elas possuem uma direção de ajuste. Crenças tem a direção de ajuste da mente para o mundo; desejos, do mundo para a mente. Essa característica pode ser explicada do seguinte modo: crenças são verdadeiras quando aquilo que está representado no conteúdo da crença corresponde ao modo como mundo é. Assim, se Leonardo crê que fumar faz mal à saúde, então crerá em algo verdadeiro somente se for verdade que fumar faz mal à saúde. Consequentemente acreditará em uma falsidade se fumar não fizer mal à saúde. Por outro lado, desejos (e outras atitudes, como intenções, por exemplo), não possuem condições de verdade, mas de sucesso. Assim, se “Leonardo deseja que o dia de amanhã seja ensolarado”, então o desejo de Leonardo é satisfeito quando o modo como o mundo é corresponder àquilo Leonardo deseja. Ou, é verdadeiro que Leonardo deseja, ainda que o dia de amanhã não seja ensolarado – contudo o desejo não foi bem-sucedido.

Do mesmo modo como, nas sentenças de atribuição, podemos substituir as variáveis “A” e “P”, respectivamente, por diferentes estados mentais e frases expressando proposições, podemos substituir a variável “S” por uma gama de entidades. Nossos exemplos até então envolveram um indivíduo, Leonardo, mas poderiam envolver outros indivíduos (como Rafael ou Maria) e, também, entidades coletivas – de tal sorte que a atribuição é verdadeira se e somente se o sujeito encontra-se em tal estado. Não parece haver nada de extraordinário em sentenças como “Os brasileiros acreditam que o futebol é o esporte mais bonito do mundo”, “O governo deseja evitar o recesso econômico”. Pelo contrário, elas são bastante comuns na

linguagem ordinária. Mas, estranhamente, esse uso comum não está espelhado nas análises filosóficas.

Em um breve histórico sobre a importância da natureza do mundo social para a filosofia analítica<sup>1</sup>, Margaret Gilbert (2014, capítulo 5) aponta que é somente no final dos anos 80 e início dos 90 que o tópico passa a figurar como foco autônomo de pesquisa<sup>2</sup>. Ela cita como grandes influências o trabalho de filósofos como H. L. A. Hart e David Lewis que, na década de 60, investigaram sobre a natureza das normas e regras sociais. Ainda que, diz Gilbert, esses trabalhos fossem excessivamente concentrados no indivíduo.

Ainda de acordo com Gilbert veríamos uma mudança significativa com o trabalho de Charles Taylor e, mais adiante, dela própria. De fato, é a partir do seu artigo seminal, “Modelling Collective Belief” (GILBERT, 1987) e mais tarde com seu livro “On Social Facts” (GILBERT, 1989) que vemos, no cenário da filosofia analítica, a discussão sobre em que medida conceitos anteriormente atribuídos a indivíduos (crença, agência, intenção e responsabilidade, para citar alguns) podem ser atribuídos a entidades coletivas. Nessa linha somam-se autores como John Searle, Michael Bratman (1999) e Raimo Tuomela (2007).

A motivação central para esse enfoque social é a percepção da existência de um viés individualista na filosofia em geral e na filosofia analítica em particular<sup>3</sup>. Como a compreendemos, tal ênfase visa três movimentos. O primeiro deles é fornecer uma compreensão de nossa constituição social. É lugar comum que somos constituídos socialmente através de, pelo menos, nossas linguagem e normas. Contudo, a tradição filosófica parece ter relegado tal constituição social às margens, ao defender que ela desempenha um papel meramente causal. (Cf. SCHMITT, 1994). Veja-se, por exemplo, a discussão sobre o papel do testemunho na justificação de nossas crenças, na qual Thomas Reid é uma exceção por defender, contra a tradição, que nossas crenças formadas a partir do testemunho podem estar justificadas sem o apelo a outras fontes (como raciocínio e percepção): ou seja, para Reid, o testemunho pode ser uma fonte primária e não uma fonte secundária de justificação.

O segundo movimento, que decorre do primeiro, é a crítica ao individualismo. As pesquisas que se enquadram nesse enfoque social fazem notar, de maneira cada vez mais

---

<sup>1</sup> A denominação “filosofia analítica” aqui não se pretende precisa ou exaustiva, mas meramente indicativa de um estilo de fazer filosofia.

<sup>2</sup> Aqui trata-se de apontar que comunidades especializadas nesse assunto particular só surgem a partir da década de 80, o que pode ser atestado também pelo surgimento de periódicos dedicados ao assunto, como o *Journal of Social Ontology*. Ali fica evidente que o que une o grupo não é o pertencimento a uma tradição específica (p.ex., analítica ou fenomenológica) mas o compartilhamento de temas e problemas específicos.

<sup>3</sup> Ver Schmitt (1994a, 1994b e 1999).

nítida, a existência de um viés individualista na filosofia. Seja reconhecido como um viés explícito (nos casos em que os autores explicitamente defendem o individualismo), seja identificado como um viés implícito (nos casos em que os autores sequer percebem as implicações individualistas presentes em suas teses), atentar para esse viés permite à comunidade que ela considere seriamente as consequências de aderir a uma premissa individualista. Mesmo sem entrar no mérito da discussão, podemos exemplificar o que afirmamos no contexto da epistemologia do testemunho: há um amplo reconhecimento de que o ideal de autonomia intelectual é o que produz pressão sobre a necessidade de que o testemunho seja fonte secundária de justificação. Contudo, somente com a constatação de uma premissa individualista torna-se claro o risco de um ceticismo, afinal: se boa parte do nosso conhecimento histórico, por exemplo, parece ser baseado no testemunho como fonte primária de justificação, então, ou se reconsidera o lugar do conhecimento histórico, ou se reconsidera o lugar do testemunho como fonte secundária de justificação. A tradição anti-individualista pressiona o segundo disjuncto da consequente.<sup>4</sup>

O terceiro movimento se dá em decorrência dos dois primeiros. Se o universo social foi relegado às margens pela adesão a premissa individualista, então é bem possível que os conceitos filosóficos requeiram uma reforma: através de uma ampliação ou revisão dos mesmos. Isso fica claro em uma das discussões a serem encaminhadas neste trabalho, a saber, o conceito de crença quando atribuído a entidades coletivas, preenche as mesmas condições de quando atribuído a indivíduos?

Se dentro da filosofia analítica a emergência de um enfoque social se dá no final dos anos 80, fora dela a situação não é muito diferente. De acordo com Martin Kusch (2011), Alvin Goldman e Thomas Blanchard (2016) tal ênfase fora da filosofia analítica se deu um pouco antes, no final dos anos 60 e início dos 70, impulsionada pelos trabalhos de autores como Thomas Kuhn, Michel Foucault, o “Programa forte” da Sociologia da Ciência e a emergência da filosofia feminista. Tais trabalhos podem ser compreendidos como fazendo parte de um mesmo projeto: o projeto da epistemologia social, ou seja, um empreendimento intelectual de mapear e compreender de que forma conceitos como conhecimento, racionalidade e justificação se relacionam com aspectos da vida social.

O projeto da epistemologia social, contudo, se ampliou, abarcando também porções da filosofia analítica principalmente a partir do projeto de Alvin Goldman, orientado para a noção de verdade, que tem início no final dos anos 80. Outros autores que também

---

<sup>4</sup> Tal discussão é apresentada por Schmitt (1994a, 1994b e 1999).

contribuíram significativamente para o campo da epistemologia social de orientação analítica, ao longo da década de 90, foram Steve Fuller, Edward Craig, C.A.J. Coady e Philip Kitcher.

Um modo de falar sobre o projeto da epistemologia social (analítica ou não) é esclarecendo o que há de social e o que há de epistemológico nela. De modo bastante geral, como dissemos acima, o que há de epistemológico é o fato de todos os autores supracitados discutirem conceitos como conhecimento, racionalidade e justificação. Sendo um pouco mais precisos, e seguindo a terminologia de Goldman (2010), distinguimos ainda propostas de epistemologia social de perspectivas preservacionista, expansionista e revisionista.

Uma proposta preservacionista está em conformidade com a herança individualista da epistemologia. Uma proposta expansionista, por sua vez, busca conservar o vocabulário tradicional, mas ampliando sua extensão. Por fim, uma proposta revisionista força a revisão de conceitos caros à tradição epistemológica.

Aqui o adjetivo “tradicional” será utilizado com respeito à análise do conhecimento, ou seja, em referência à concepção de que, se “S sabe que P”, então:

*Análise do conhecimento*

(a) S crê que P

(b) P

(c) Há uma conexão não acidental entre (a) e (b).

A análise aponta, na primeira cláusula, para uma condição de crença. Assim, se “S sabe que P”, então é necessário que S creia que P, sob risco de inferências paradoxais da forma “S sabe que P, mas não crê que P”. A segunda cláusula é uma condição de factividade. De acordo com ela, é possível que “S creia que P” e que, contudo, S esteja errado; S, em tal cenário, teria somente uma crença falsa, e não conhecimento de P. A última condição é certamente a mais disputada e difícil de estabelecer desde, pelo menos, o ensaio seminal de Edmund Gettier (1963)<sup>5</sup>.

É comum compreendermos que a análise do conhecimento aponta a posse de razões como suficiente para satisfazer (c). Desse modo, se “S sabe que P” é porque S dispõe de razões fortes que conectam sua crença de que P com a factividade de P. Não obstante, os contra-exemplos de Gettier foram importantes para mostrar que a simples posse de razões não basta: é necessário adicionar alguma nova condição, ou então reformar a condição da posse de razões.

---

<sup>5</sup> Acerca do problema de Gettier e para uma tipologia da extrapolação dos casos originais, ver o trabalho de João Fett (2016).

Não precisamos entrar no mérito do debate de como é possível escapar dos contra-exemplos do tipo-Gettier desferidos contra a análise tradicional; mesmo assim, cabe notar que uma série de alternativas foi proposta. Para nossos propósitos, o importante é apontar para o fato de que todas alternativas parecem buscar algo como a terceira condição.<sup>6</sup>

Com isso esclarecemos o que há de epistemológico na epistemologia social. Em uma frase: trata-se de avaliar e, com base nesse veredito, adotar ou não as ferramentas da epistemologia tradicional a fim de analisar conceitos sociais. Agora cabe esclarecer o que são esses conceitos sociais.

Seguindo a descrição de Goldman (2010) e Blanchard e Goldman (2016), a epistemologia social possui três diferentes ramos<sup>7</sup>. O primeiro deles toma por objeto o chamado caráter social da evidência: em que medida informações advindas de outros indivíduos influenciam o sistema de crenças de um sujeito. Tal ramo visa discussões como, por exemplo, a da epistemologia do testemunho (em que medida é racional formar a crença com base no testemunho de outros?), o desacordo entre pares (qual é a atitude adequada – manter ou suspender a crença de que P – em um caso de desacordo entre pares epistêmicos sobre se P é o caso?). O fator em comum dessas discussões é que elas tomam a interação entre indivíduos como o objeto social da epistemologia social.

O segundo ramo da epistemologia social incide sobre o que os autores chamam de instituições e sistemas. Aqui, visa-se à avaliação epistemológica de práticas sociais, como por exemplo o impacto de preconceitos na recepção de informação ou atribuição de credibilidade (a chamada injustiça epistêmica), discussões sobre a confiabilidade de meios alternativos de informação (como a blogosfera, Wikipédia ou Facebook), sobre a capacidade do sistema legal em rastrear verdades (e com isso, promover a justiça), dentre outras. O que há de comum no conjunto de questões desse campo é que o objeto da epistemologia social não é a avaliação da performance epistêmica de indivíduos, mas também de sistemas (práticas sociais e institucionais).

O terceiro ramo, que é assunto desta tese, é a epistemologia coletiva. Sua grande diferença em comparação com os ramos anteriores é que aqui o sujeito não é mais um indivíduo, ou um sistema de práticas sociais, mas entidades coletivas. Como mencionamos

---

<sup>6</sup> Algumas das principais alternativas são: as bases pelas quais um sujeito vem a crer são verdadeiras; não há qualquer crença que anule a justificação para crer; a crença de um sujeito está causalmente conectada de forma apropriada aos fatos; a crença foi formada através de um processo confiável; se a crença fosse falsa, o sujeito não a teria formado, dentre outras. Apresentações dessas teorias encontram-se em bons textos introdutórios à epistemologia como (AUDI, 2011) e (FELDMAN, 2003).

<sup>7</sup> Ver Kusch (2011) para uma terminologia diferente.

acima, a atribuição de estados mentais a entidades coletivas é algo presente na linguagem ordinária; entretanto, a compreensão de grupos enquanto entidades reais, capazes de serem portadores legítimos de estados mentais, é uma hipótese marginal – talvez devido a um viés individualista.

Claro, não pretendemos dizer que não houve nenhuma discussão filosófica acerca de entidades coletivas. Podemos encontrar nas obras de Platão, nos contratualistas (Hobbes, Locke e Rousseau) e na tradição hegeliana (e marxista) – para citar apenas alguns autores e correntes filosóficas – teses sobre o estatuto ontológico de entidades coletivas (o governo, a família, o estado...). Todavia, não houve, até o final da década de 80, a emergência de comunidades especializadas dentro da filosofia sobre a natureza e a epistemologia de entidades coletivas<sup>8</sup>.

Isso parece ser o reflexo de uma forma de individualismo, rotulada por Deborah Tollefsen (2002) de “individualismo de agentes epistêmicos”, e que corresponde a ideia de que entidades coletivas não podem ser sujeitos epistêmicos genuínos.

Digno de nota é o fato historiográfico, apontado por Tollefsen (2002, p. 99), Gilbert (1989) e List e Pettit (2001, p. 9 e 73), de que diferentes tradições no final do século XIX e início do século XX eram nomeadamente anti-individualistas. Discussões internas à psicologia social, sociologia, história, direito e ciência política, argumentavam em favor da ideia da mente e cognição de grupos – ou seja, contra o individualismo de agentes epistêmicos. Discussões que, de acordo com essa interpretação historiográfica, foram relegadas à marginalidade, senão ao esquecimento, com o advento do behaviorismo e a emergência do pensamento utilitário na economia de tradição inglesa.

Contemporaneamente, é Margaret Gilbert (2014, capítulo 7) quem, fazendo frente ao individualismo de agentes epistêmicos, cunha o termo *epistemologia coletiva*, designando assim o campo de investigação de propriedades das entidades coletivas.

Desde a sua “infância”, glosando Gilbert (2014, p. 180), o campo da epistemologia coletiva ainda não recebeu o reconhecimento que merece. Embora o campo tenha desenvolvido ao longo dos últimos anos uma agenda bastante precisa, ainda assim (como vemos na introdução da última coletânea sobre o tema) há muito trabalho filosófico a ser desenvolvido na área:

A despeito da ocorrência difundida e importância de tais atribuições epistêmicas a entidades coletivas, surpreendentemente há pouco trabalho filosófico lançando luz

---

<sup>8</sup> Ou, pelo menos, se tais discussões ocorreram, não foi no âmbito da filosofia analítica.

sobre tais fenômenos, suas consequências e as amplas implicações que se seguem para a epistemologia em geral.<sup>9</sup> (LACKEY, 2014, p. 1-2)

A fim de preencher tal lacuna, apresentaremos uma introdução à epistemologia coletiva, particularmente no que concerne ao problema que se monta ao redor da seguinte questão: dizer que um grupo G crê que P é dizer que a maioria dos indivíduos, membros de G, crê que P?

Uma resposta positiva ao nosso problema corresponde ao que se convencionou chamar de somativismo. Tal tese é atribuída a um ensaio de Anthony Quinton (1975). No primeiro capítulo iremos nos deter sobre o problema semântico das entidades coletivas. Historicamente, uma das razões em favor de um ceticismo sobre o conhecimento de grupo repousa na defesa de que é impossível construir uma semântica precisa de entidades coletivas. Mostraremos uma saída para tal problema com o auxílio dos argumentos de Quinton. Nossa hipótese é a de que o autor foi o primeiro dentro da tradição analítica a defender um tipo de coletivismo, ainda que mitigado. Acreditamos que com isso teremos dois ganhos: um ganho interpretativo, fazendo justiça a letra e ao espírito do artigo de Quinton contra uma tradição contemporânea que o apresenta como o precursor de um individualismo de agentes epistêmicos. E um segundo ganho, explicativo: mostraremos como esse ganho interpretativo pode ser incorporado pela área mediante uma redefinição das subáreas da epistemologia coletiva.

Dissemos acima que uma das motivações centrais para esse enfoque social dentro da filosofia analítica é o reconhecimento de um viés individualista. Isso será o foco do nosso segundo capítulo. Trataremos ali do individualismo de agentes epistêmicos, ainda que configurado de maneira diferente da formulação de Tollefsen. Para demarcar tal diferença rotularemos de individualismo de sujeitos a tese de que grupos não podem ocupar o lugar de sujeitos em sentenças de atribuição de estados mentais. Veremos que o individualismo de sujeitos é uma composição de dois argumentos, o *anti-psicologismo de grupos* e o *anti-mentalismo de grupos*, e iremos apresentar razões para, no âmbito deste trabalho, nos concentrarmos no último. Podemos resumir essas razões do seguinte modo: é através do *anti-mentalismo de grupos* que alguém pode enfrentar diretamente o problema do individualismo de sujeitos. Seguindo essa linha, mostraremos como o somativismo (aqueles que respondem positivamente ao nosso problema) desempenha um papel fundamental nesse argumento e,

---

<sup>9</sup> No original: “Despite the widespread occurrence and importance of such epistemic attributions to collective entities, there is surprisingly little philosophical work shedding light on these phenomena, their consequences, and the broader implications that follow for epistemology in general”.



também, três importantes problemas para um modelo somativo das crenças de grupo. Tais problemas não são suficientes para descartar completamente o individualismo de sujeitos, mas servem de evidência necessária para a construção de uma explicação anti-individualista.

O terceiro capítulo é dividido em três partes. A primeira é dedicada ao modelo anti-individualista de Margaret Gilbert. Se o modelo tem a virtude de explicar como grupos podem formar crenças de modo independente das atitudes individuais dos seus membros, por outro lado, ele padece de graves insuficiências. Uma delas consiste no fato de Gilbert pretender que sua abordagem, ainda que anti-individualista, esteja de acordo com o argumento individualista do *anti-psicologismo de grupos*. Por conta dessa razão o modelo sofre de uma tensão que não é resolvida por Gilbert. Ou o modelo explica por que falantes ordinários atribuem estados mentais a grupos, ainda que tal estado não exista de fato, e não consegue superar o individualismo; ou explica a natureza de uma crença de grupo e nega, à revelia das intenções de Gilbert, o *anti-psicologismo de grupos*.

Tal tensão abre margem para dois outros modelos, um individualista e outro anti-individualista que defendem, cada um a seu modo, que (a) crença de grupo não corresponde ao estado mental ‘crer que’ e, (b) crença de grupo corresponde ao estado mental ‘aceitar que’. Esses modelos de aceitação serão avaliados criticamente na segunda parte do terceiro capítulo.

Na última subseção do terceiro capítulo exploraremos o modelo de Christian List e Philip Pettit (2011), que resolve uma série de lacunas do modelo de Gilbert para a atribuição de crenças a grupos de maneira anti-individualista. Concluiremos respondendo negativamente à pergunta que orienta o problema de pesquisa, ou seja: se pode dizer de um grupo G que ele crê que P, ainda que a maioria dos indivíduos, membros de G, *não creia* que P. Sem mais delongas, vamos aos argumentos.

## 1. GRUPOS

Quando consideramos a discussão sobre a atribuição de estados mentais a grupos não podemos negligenciar problemas filosóficos que são anteriores como, por exemplo: o que é um grupo? Uma resposta imediata seria: um grupo é uma entidade coletiva. Mas então, o que é uma entidade coletiva? O que entidades coletivas tem de singular em relação a outras entidades no mundo? Neste primeiro capítulo adentraremos essa discussão sobre a natureza das entidades coletivas. Para tanto, iniciamos com uma breve introdução a esse problema. A seguir analisaremos o artigo seminal de Anthony Quinton, “Social Objects” (1975). Veremos que o autor mapeia a discussão mediante exposição de um desacordo entre duas posições: o partido individualista de um lado e, de outro, o partido coletivista. Defenderemos que a posição de Quinton, a despeito de como é largamente interpretada na literatura especializada, não é individualista *tout court*. Como consequência dessa reinterpretação, construiremos um quadro de distinções entre subáreas da epistemologia coletiva, a fim de garantir maior clareza para a área.

### 1.1. O QUE SÃO ENTIDADES COLETIVAS?

Entidades coletivas constituem um importante aspecto da nossa vida social. Nações, instituições, comissões, departamentos são determinantes na nossa vida, influenciando (senão determinando) valores, modos de expressão, práticas sociais e outras tantas facetas dos indivíduos. Essa ideia parece trivial dada a naturalidade com que nos referimos a entidades coletivas: dizemos que *nações* fazem guerras, *grupos* desempenham metas, *comissões* deliberam, *agremiações* agem, *comunidades* creem, e assim por diante.

Não somente na linguagem ordinária vemos um uso de entidades coletivas ocupando lugar de sujeitos de sentenças de atribuição – sentenças que possuem a forma esquemática “S A que P”, onde S está para o sujeito, A para a atitude mental e P para o conteúdo da atitude, uma sentença que expressa uma proposição. A linguagem científica também faz uso de entidades coletivas ocupando lugar de sujeitos. É comum, em áreas como as ciências sociais (em seus ramos teórico e aplicado), as ciências jurídicas e a psicologia, para citarmos algumas, sentenças como: a tribo Zuni crê que Achiyalatopa existe; o departamento de Filosofia sabe que o candidato X é o melhor candidato para o cargo; os partidos conservadores desejam que o criacionismo seja ensinado nas escolas; os brasileiros decidiram

quem será seu novo presidente; os partidos de esquerda se manifestaram contra o golpe; os comunistas russos foram responsáveis pelo Gulag.

Os exemplos mostram sentenças que envolvem a atribuição de estados mentais (crença, conhecimento, desejo), processo de decisão, ação e responsabilidade a entidades coletivas (sejam elas comunidade, grupo, conjunto de grupos ou cidadãos de uma nação). Mas, a despeito da naturalidade de tais atribuições, tanto na linguagem ordinária quanto na científica, elas são intrigantes de um ponto de vista filosófico. Uma das razões pelas quais elas são intrigantes é semântica: a naturalidade do uso ordinário não se traduz em facilidade para definir o que é uma entidade coletiva.

Nesse trabalho iremos nos ocupar essencialmente de grupos sociais. Grupos sociais são um tipo particular de entidade coletiva; são compostos por dois ou mais indivíduos – paradigmaticamente, seres humanos<sup>10</sup>. Quando dizemos, por exemplo, “As mulheres são vítimas de assédio”, o sentido mais comum de compreender a entidade coletiva presente nessa frase é assimilando o sujeito “As mulheres” a uma classe de indivíduos que compartilha de uma mesma propriedade. Intuitivamente, compartilhar uma mesma propriedade parece ser uma condição necessária para que algo seja considerado um grupo social, mas certamente não é uma condição suficiente. Afinal, há algo de significativamente distinto entre a classe que compreende todas as mulheres do mundo e, digamos, o coletivo de mulheres feministas de Porto Alegre. E mesmo que reduzíssemos o escopo da entidade coletiva na primeira sentença para as mulheres do Brasil, Rio Grande do Sul, Porto Alegre ou mesmo do bairro Bom Fim, ainda assim parece haver uma diferença de natureza entre as entidades referidas.

Um modo pelo qual a literatura categoriza tal diferença é através da distinção entre uma coleção de indivíduos, chamados de meros agregados ou coleções de indivíduos, e grupos. Sentenças sobre coleções de indivíduos são importantes porque nos permitem explicitar propriedades distribuídas dos indivíduos (como altura, peso, gosto, etc) e porque podem (cf. Jones, 2010) funcionar como evidência para a explicitação de regras e normas sociais (como no caso do assédio sistemático que pessoas que compartilham a propriedade de ser mulher sofrem, de acordo com nosso exemplo).

Mas não parece que uma coleção de indivíduos seja a entidade coletiva paradigmática para a compreensão de outras entidades coletivas, como grupos, comitês, Estados, Nações... Intuitivamente podemos ver isso se compararmos o uso que fazemos de uma frase como “As

---

<sup>10</sup> Paradigmaticamente porque parece intuitivo que, se seres humanos constituem grupos, em casos onde outras entidades como, por exemplo, robôs satisfazem as mesmas propriedades de grupos humanos diríamos que robôs constituem grupos.

mulheres são vítimas de assédio no Brasil” com uma como “O partido conservador defendeu que mulheres feias não merecem ser assediadas”. Se na primeira estamos falando de uma sentença que explicita regras ou práticas sociais, na segunda a entidade coletiva “O partido conservador” ocupa o lugar de um sujeito que realiza asserções.

Todd Jones (2010) assinala que, em situações ordinárias, esses usos podem vir juntos e de maneira ambígua. Daí a necessidade de uma semântica sobre entidades coletivas: garantir uma clareza conceitual para nossas práticas ordinárias e científicas (considerando as áreas em que atribuições a grupos são importantes, como as supracitadas).

Agora, se compartilhar uma propriedade entre os indivíduos parece ser uma condição necessária para a identificação de indivíduos como um grupo (e não como meros agregados), quais seriam as outras condições? Aqui a literatura se torna escorregadia, controversa e por vezes, imprecisa. Por exemplo, Christian List e Philip Pettit (2011, p. 31) dizem que meros agregados perdem sua identidade de acordo com a mudança de seus membros, o que não ocorreria com grupos. Mas isso não parece ser o caso pois, supondo que “As pessoas que estão na parada de ônibus” seja uma sentença identificando um mero agregado, parece ser possível que esse mantenha sua identidade enquanto agregado; e que, ainda assim, a sentença preserve suas condições de verdade a despeito de seu referente ser as pessoas X, Y, Z ou A, B e C.

A título de argumentação alguém poderia sustentar que “As pessoas que estão na parada de ônibus” (e sentenças similares) tem como referente um conjunto específico de pessoas, ou seja, os indivíduos X, Y, Z. Acreditamos que tal linha de raciocínio será bastante implausível porque conseguimos identificar um mundo em que os indivíduos que compõe o agregado em questão são as pessoas X, Y, Z; e outro mundo em que os indivíduos que compõe o agregado em questão são as pessoas R, S T. E isso sem qualquer perda de sentido para identificarmos o agregado “As pessoas que estão na parada de ônibus”. Logo, é necessário ir além da definição de List e Pettit para compreender qual é a característica definidora de grupos sociais.

De fato, é característico de grupos possuírem diferentes membros ao longo do tempo; também, em diferentes mundos possíveis<sup>11</sup>, grupos podem ter diferentes membros. Por

---

<sup>11</sup> Vamos utilizar a noção de mundos possíveis de modo bastante intuitivo. Podemos dizer que um mundo possível pode ser próximo ou distante. Mundos próximos são aqueles em que propriedades não substanciais são diferentes daquelas existentes no mundo atual. Mundos distantes são aqueles em que propriedades substanciais são diferentes daquelas existentes no mundo atual. Assim, se no mundo atual Leonardo está vestindo uma camiseta amarela, em um mundo próximo Leonardo está vestindo uma camiseta vermelha e em um mundo

exemplo, o grupo “Comissão de avaliação da área de Filosofia da CAPES” pode ser identificado enquanto tal a despeito de ser composto no mundo *W* pelos membros *X*, *Y* e *Z* ou no mundo *W'* pelos membros *A*, *B* e *C*. E ainda que pudéssemos dizer que a comissão no mundo *W* é mais eficiente por conta dos seus membros que da comissão em *W'*, mesmo assim parece haver algo de constante que nos permite distinguir entre a comissão e seus membros.

De modo similar grupos continuam existindo se em *T* ele for composto pelos membros *P*, *Q* e *R* e em *T'* pelos membros *F*, *G* e *H*. De modo relativamente preciso (porque a lista não se pretende exaustiva), Katherine Ritchie (2013, p. 259) aponta essas e outras características que grupos (sociais ou não) têm em comum:

- (1) Membros–Tempos Grupos podem ter diferentes membros em diferentes tempos
- (2) Membros–Mundos Grupos podem ter diferentes membros através de mundos
- (3) Existência–Tempos Grupos podem existir em um tempo sem existir o tempo todo
- (4) Existência–Mundos Grupos podem existir em um mundo sem existir em todos os mundos
- (5) Espaço Grupos são (ou podem ser) localizados no espaço
- (6) Coincidência Grupos do mesmo tipo básico podem ser extensionalmente coincidentes e não-idênticos<sup>12</sup>

Além das características (1) e (2) exemplificadas acima, as características (3) e (4) mostram que grupos são entidades contingentes com respeito a sua identificação no tempo e entre mundos. O grupo de juízes do Tribunal de Nuremberg não existe mais e nem por isso deixa de ser identificado como um grupo; além disso, há mundos possíveis em que tal grupo nunca existiu, e nem por isso ele deixa de ser identificado como um grupo nos mundos em que existe.

Ritchie admite que a característica (5) pode não ser instanciada em todos os casos de grupos (ela cita o caso de grupos de internet e que a localização espacial dos mesmos seria dependente de uma metafísica do espaço), mas o é nos casos paradigmáticos de grupos sociais. A característica (6) seria, de acordo com a autora, a que distingue grupos de outros objetos<sup>13</sup>.

distante Leonardo não existe porque todos os seres humanos foram dizimados da Terra. Claro, haverá ainda outros mundos possíveis mais próximos e mais distantes do atual.

<sup>12</sup> No original: “(1) Members–Times Groups can have different members at different times; (2) Members–Worlds Groups can have different members across worlds; (3) Existence–Times Groups can exist at one time without existing at every time; (4) Existence–Worlds Groups can exist at one world without existing at every world; (5) Space Groups are (or can be) located in space; (6) Coincidence Groups of the same basic kind can be extensionally coincident and non-identical”.

<sup>13</sup> Tal constatação já está em Quinton (1975, p. 22).

Diferentemente de outros objetos, grupos podem ser não idênticos e, ainda assim, coincidentes<sup>14</sup>. Afinal, dois grupos diferentes (portanto, não idênticos) podem ter exatamente os mesmos membros (portanto, coincidentes): Leonardo, Rafael e Luiz podem constituir o grupo de estudos em epistemologia e o grupo de estudos em filosofia da ação. Dois objetos diferentes (portanto, não idênticos) p. ex, um exemplar de *Hamlet* e um exemplar de *King Lear*, não podem ter exatamente as mesmas partes (portanto, não coincidentes): as páginas de *Hamlet* necessariamente são materialmente diferentes das páginas de *King Lear*.

De todo modo (1-6) ainda não parece ser suficiente para distinguirmos entre grupos e meros agregados. Por exemplo, na sentença “As pessoas que conheceram Sócrates”, o sujeito satisfaz as condições (1-6), portanto, “As pessoas”, seria classificado como um grupo, embora sejam um mero agregado de pessoas.

O fato é que (1-6) são características gerais que uma teoria sobre grupos precisa ter (e que, conforme a autora, sequer se pretendem exaustivas) para a construção de uma semântica de grupos: o que faz de um grupo, um grupo. Em um trabalho posterior (RITCHIE, 2015), a autora busca preencher tal lacuna ao dar ênfase a grupos sociais<sup>15</sup>. De acordo com ela, grupos sociais podem ser categorizados em dois tipos. Grupos de tipo 1, comumente instanciados por times, comitês, clubes e cortes, e grupos de tipo 2, comumente instanciados por grupos raciais, de identidade de gênero, étnicos ou de orientação sexual.

*Grosso modo*, para a autora o que diferencia esses tipos é que, enquanto grupos de tipo 1 possuem uma estrutura de organização funcional e uma propriedade mental compartilhada, ausente em grupos de tipo 2, grupos desse último tipo possuem uma característica compartilhada, que não é condição necessária para grupos de tipo 1.<sup>1617</sup>

<sup>14</sup> Ritchie (2013, p. 260) cita um possível contra-exemplo em que alguém defenderia que a árvore e a madeira desta árvore são de uma relação coincidente, mas não idêntica. Contudo ela ressalta que nesse caso as entidades coincidentes não são do mesmo tipo ao passo que no caso de grupos elas são do mesmo tipo. Ou seja, coincidência continuaria sendo a característica particular das entidades grupo. Mais sobre a discussão entre composição e constituição de grupos em Cichoski (2017) e Ritchie (2015).

<sup>15</sup> Importante assinalar que Ritchie (2013, 2015) está interessada em como o problema semântico apresenta implicações significativas para uma ontologia de grupos e, nesse sentido, assume que grupos existem, determina uma semântica mínima e ataca aqueles que tentam negar a existência de grupos. Nosso interesse aqui é diferente, na medida em que se trata aqui de montar uma taxonomia da discussão sobre entidades coletivas.

<sup>16</sup> A característica compartilhada pode ser um traço físico ou mesmo um traço de reconhecimento social que assinale mero pertencimento.

<sup>17</sup> A autora também insere na discussão a condição de “volição dos membros”: grosso modo é uma condição concernente à vontade do indivíduo em participar ou não de um determinado grupo. Dito de outro modo: se participar de um grupo exige um “ato de vontade”, por assim dizer, do indivíduo. Participar ou não do time de futebol da escola parece depender da vontade ou não de João em integrar o time. Em grupos que envolvem contratos e testes (ou seja, que têm um processo de pertencimento mais estrito) ainda assim parece depender da vontade do indivíduo em participar, não participar ou deixar de participar do grupo. Se Joãozinho quer jogar nas categorias de base de um time profissional, depende da vontade dele participar da “peneira” que selecionará dentre muitos quais indivíduos farão parte do time. Contudo, não estamos certos se a “quebra de pertencimento”

Isso permite uma correção. Dissemos acima que compartilhar uma mesma propriedade parece ser uma condição necessária para a identificação de um grupo. Mas, dada a taxonomia de Ritchie, fica claro que compartilhar uma mesma propriedade não é essencial para grupos de tipo 1, embora seja essencial para grupos de tipo 2. Por exemplo: vamos assumir que o coletivo de mulheres feministas de Porto Alegre é um grupo de tipo 1. Contudo, para participar de tal grupo é necessário ser mulher porque o coletivo só aceita mulheres como seus membros. De acordo com os critérios apresentados essa característica é contingente quando comparamos esse coletivo com outros de funcionamento similar mas que, contudo, não exigem o compartilhamento de uma mesma propriedade como condição de pertencimento, como em um grupo de poesia, por exemplo.

Embora ainda pouco explorada, a discussão sobre quais são exatamente as condições de que instanciam a entidade grupo, há alguma concordância por parte da literatura<sup>18</sup> de que há propriedades coletivas que possuem condições de instanciação estabelecidas de acordo com os tipos de interação entre os indivíduos envolvidos. Por exemplo, um agregado de pessoas na praia instanciará uma *ação compartilhada* quando juntas salvam um banhista que se afoga, enquanto que um grupo de salva-vidas na praia instanciará uma *ação de grupo* quando juntos salvam um banhista em situação semelhante. Não parece haver concordância se os tipos de interação constituem tipos de natureza ou de grau diferente: ou seja, se ação compartilhada é diferente em grau ou em natureza da ação de grupo.<sup>19</sup>

Soma-se à discussão sobre tipos de propriedades coletivas que diferentes entidades coletivas instanciam uma outra, a saber: a discussão acerca da extensão (espacial ou numérica) pela qual grupos são classificados. É bastante intuitivo que uma díade instancie propriedades diferentes de uma Nação, especialmente no que concerne ao efeito daquilo que

de um indivíduo a um grupo pode ser dependente da vontade do mesmo. É perfeitamente possível imaginar um grupo com regras de pertencimento bastante estritas e ainda assim o membro é expulso à revelia de sua vontade: um caso paradigmático brasileiro é o procedimento de impeachment da presidenta Dilma. Poderíamos também seguir a linha de Gilbert (1987, 1989) que defende que o procedimento de saída de um grupo (com procedimentos estritos para o ingresso de membros ou não) não é de modo algum dependente da vontade individual (mais sobre isso na seção 3.2.1). Talvez Ritchie pudesse defender que não se trata necessariamente da vontade individual, mas simplesmente estaria assinalando que, em grupos de tipo 1, é necessária uma relação de vontade (seja ela conjunta, como Gilbert gostaria, seja ela individual). De todo modo, essa condição não desempenha papel relevante para a nossa discussão. Por essas razões preferimos omitir “volição dos membros” como determinante para a distinção entre grupos de tipo 1 e grupos de tipo 2.

<sup>18</sup> Veja especialmente Hindriks (2015), mas também List e Pettit (2011, p. 215, n.18) e Tollefsen (2015). A última baseia seu projeto na distinção entre agência compartilhada e agência grupal.

<sup>19</sup> Alguns defenderão, como Michael Bratman (2009), que a ação compartilhada é o que explica a ação de grupo. Outros como Tollefsen (2015), sustentarão que a ação de grupo tem uma diferença de natureza, ou seja, a ação compartilhada não é necessária nem suficiente para a ação de grupo. Tal discussão foge do escopo desta tese.

produzem: parece que um grupo composto por duas e somente duas pessoas não consegue realizar coisas que uma Nação conseguiria.

Uma hipótese para tamanha discordância na determinação das características do que conta como um grupo e do que conta como um mero agregado, na identificação de quais propriedades coletivas diferentes entidades coletivas instanciam e na classificação de tipos de grupo é a de que haveria problemas insolúveis para desenvolver clara e distintamente uma semântica dos grupos. Mais precisamente: o desacordo abriria espaço para um ceticismo sobre uma semântica de entidades coletivas.

## 1.2. ANTHONY QUINTON E UMA DEFESA DA SEMÂNTICA DE GRUPOS

Anthony Quinton foi provavelmente o primeiro a enfrentar o problema do ceticismo semântico acerca das entidades coletivas na literatura analítica. Apesar de ser amplamente criticado pela literatura contemporânea por seu individualismo exacerbado (como veremos nas próximas seções), é digna de nota sua defesa de uma semântica das entidades coletivas, ou objetos sociais, para utilizarmos sua terminologia.

Seu artigo seminal, “Social Objects” (QUINTON, 1975), inicia com uma caracterização bastante intuitiva de objetos sociais: são grupos ou instituições, exemplificados por nações, classes sociais, associações, etc. (QUINTON, 1975, p. 1) A justificativa do autor para introduzir a discussão sobre objetos sociais na filosofia analítica é tripla: ontológica, metodológica e ético-política. Uma vez que, de acordo com Quinton, o âmbito ontológico tem primazia sobre os outros (1975, p. 4), exporemos de que maneira esse impacta nos outros dois âmbitos mas iremos nos ater, nas próximas sessões, somente a discussão ontológica.

O problema ontológico é formulado por Quinton do seguinte modo: os objetos sociais são ou não são redutíveis aos indivíduos que os compõem? Ou então: falar de grupos sociais é somente um modo de falar de indivíduos? Importando uma terminologia da ética, Quinton (1975, p. 3) nomeia os polos antípodas de individualismo e coletivismo.

Individualistas, o partido reducionista, defendem que falar de objetos sociais é tão somente um modo abreviado de nos referirmos a indivíduos. Certamente falar de objetos sociais desempenha um papel na nossa linguagem, mas, defende o individualista, tal papel é meramente instrumental: provavelmente por economia linguística os usuários da linguagem ordinária se referem a entidades sociais.



A consequência desse reducionismo é que grupos não existem (QUINTON, 1975, p. 4-5). Seguindo um princípio de economia teórica o individualista pode redescrever todas as propriedades que a linguagem ordinária atribui a grupos sem referência a entidades coletivas. Vemos isso na proposta de Rudolf Carnap para descrever o objeto social Estado:

O objeto “estado” poderia, talvez, ser construído da seguinte forma: uma estrutura relacional de pessoas é chamada de “estado” se é caracterizado de tal e tal modo pelas suas manifestações, nomeadamente, o comportamento psicológico dessas pessoas e as disposições com respeito a esse comportamento, especialmente a disposição, por parte de algumas pessoas, em agir sobre a volição de outros.<sup>20</sup> (CARNAP, 2003, §151, p. 231-232).

Tal citação motiva uma leitura individualista quando observamos que a entidade coletiva, o Estado, é construído como uma mera redescrição de estados individuais.

Coletivistas, o partido não-reducionista, defendem que objetos sociais possuem uma ontologia autônoma em relação às partes que os compõem. Dito de outro modo, falar de objetos sociais não é um modo abreviado de nos referirmos a indivíduos. O coletivismo, diferente do individualismo, pode ser defendido de duas formas: como coletivismo moderado ou como coletivismo forte. O primeiro é uma tese negativa em relação ao individualismo: defende que o reducionismo não é suficiente para falar de objetos sociais. Indivíduos, para o coletivista moderado, são como que partes literais das entidades coletivas.

Já em sua versão forte, o coletivismo defende a impossibilidade do reducionismo. Diferentemente da versão moderada a ideia aqui é que as entidades coletivas possuem características autônomas como personalidade e consciência – como vemos, por exemplo, em Hegel: “O estado é a substância ética *consciente-de-si*” (HEGEL, 1995, p. 306). Essa autonomia não é, por assim dizer, relacional, como é na versão moderada. O coletivista forte defende que as entidades coletivas são mais reais do que os indivíduos que as compõem (QUINTON, 1975, p. 4-5).

A discussão ontológica dos objetos sociais tem um impacto direto sobre como investigar a orientação social do ser humano. O individualismo ontológico, porque reducionista, defende um contínuo metodológico entre as ciências naturais e sociais, de tal sorte que não haveria qualquer acesso ou lugar privilegiado aos objetos sociais, já que a sociabilidade humana é essencialmente individual. (QUINTON, 1975, p. 12). Coletivismo ontológico, em sua versão forte, defende uma ruptura metodológica entre as ciências naturais e sociais. (QUINTON, 1975, p. 11). Assumindo uma interpretação substantiva da tese de que

---

<sup>20</sup> No original: “The object “state” could perhaps be constructed in the following form: a relational structure of persons is called a “state” if it is characterized in such and such a way through its manifestations, namely, the psychological behaviour of these persons and the dispositions toward such behavior, especially the disposition, on the part of some persons, to act upon the volitions of others.”

o homem é um ser naturalmente social, o coletivismo forte defende um modo de explicação e apreensão do fenômeno social categoricamente distinto dos modos de explicação e apreensão do fenômeno natural. O coletivismo moderado, uma vez que não defende uma assimetria entre objetos sociais e os indivíduos que os compõem, não precisa se comprometer com qualquer ruptura metodológica.

Quais são as consequências ético-políticas do coletivismo e do individualismo? O individualista, dado que reduz as entidades coletivas aos indivíduos, e dado que assume a sociabilidade humana como individual, defende que entidades sociais, como o Estado, possuem valor meramente instrumental. (QUINTON, 1975, p. 13) Noções como bem comum e similares são identificadas tão somente como a soma das preferências dos indivíduos. Além disso, para o individualista a autoridade moral é firmemente centrada nos indivíduos e não em qualquer forma de sociabilidade (como na comunidade ou tradição). (QUINTON, 1975, p. 14) O coletivista forte, ao atribuir às entidades coletivas privilégio ontológico, e ao considerar que a sociabilidade humana é coletiva, nega a ideia de que noções como bem comum e similares se reduzam aos indivíduos. O Estado (ou a comunidade, etc.) é visto como uma pessoa, uma entidade independente dos membros que o compõem e que, como tal, é a fonte de autoridade moral para os indivíduos. (QUINTON, 1975, p. 13-14)

Dado o contraste entre as duas posições, a estratégia de Quinton é dupla: de um lado, mostrar a insuficiência das leituras polarizadas entre o individualismo e o coletivismo. De outro, desenvolver um coletivismo moderado que incorpore as vantagens de ambos os modelos, mas sem se comprometer com suas respectivas desvantagens. (QUINTON, 1975, p. 5-6). Por isso, é injusto atribuir, de modo rápido (como a literatura parece fazer) o rótulo de individualista a Quinton. Como veremos, ele foi, se não o primeiro, *um* dos primeiros a fazer notar os excessos individualistas dentro da tradição analítica.

### 1.2.1. Avaliando as razões em defesa do coletivismo forte

De acordo com Quinton, o coletivismo tem suas raízes na conjunção de duas tradições: da teoria da mente objetiva hegeliana e das noções de Estado em Rousseau<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Uma vez que estamos seguindo Quinton, empregamos a terminologia do autor que denomina mente objetiva aquilo que é comumente traduzido por espírito objetivo. Trata-se de uma discussão terminológica interna ao texto Hegeliano, oriunda da dificuldade de traduzir o termo alemão *Geist*. Uma vez que essa discussão interna ao hegelianismo não influencia nosso debate, preferimos seguir a tradução mente objetiva a fim de salientar o aspecto mental que as entidades coletivas possuem para essa linha argumentativa.

Ambas as tradições têm como ponto de partida a ideia segundo a qual propriedades substantivas para a constituição da humanidade dos indivíduos advêm de uma entidade autônoma como a comunidade, o Estado ou a Nação.

O coletivista defende tal autonomia do objeto social sobre seus membros (indivíduos) na forma de uma assimetria: a entidade coletiva é mais real que seus membros, de maneira a determinar significativamente suas propriedades individuais. Uma vez que toda a argumentação coletivista está calcada em provar uma assimetria entre o todo, a entidade coletiva, e suas partes, os membros individuais, Quinton se propõe a analisar como o coletivista pode advogar em nome dessa assimetria. Para ele, a melhor prova seria por analogia: ou o objeto social é análogo a uma substância e os indivíduos são as propriedades dessa substância; ou o objeto social é análogo a um criador e os indivíduos são as criaturas por ele criadas; ou o objeto social é análogo a uma mente objetiva, e os indivíduos têm suas propriedades mentais (consciência, racionalidade) derivadas dessa mente coletiva, por assim dizer.

A primeira das analogias diz que um objeto social está para seus membros assim como uma substância está para seus atributos. A relação entre substância e atributo, de inspiração aristotélica diz, *grosso modo*, que um atributo é uma propriedade cuja existência atual é dependente de uma substância. Por exemplo, em uma sentença “A folha de papel é branca”, a folha de papel desempenha a função de substância, e a cor branca a função de propriedade. A assimetria que o coletivista quer assinalar é que, enquanto a folha de papel pode ter diversas cores (porque a folha ocupa a função de substância), as cores particulares têm sua realidade derivada da substância (sua existência é parasitária à existência da folha). Mas, rapidamente, Quinton afirma que “pessoas individuais não podem ser seriamente consideradas como atributos de objetos sociais”<sup>22</sup> (QUINTON, 1975, p. 16). Objetos sociais têm uma série de atributos como, por exemplo, em “A comissão é veloz em suas deliberações”, “O grupo é organizado”. Mas parece um erro categorial dizer que “O grupo é organizado” sem levar em consideração propriedades dos seus membros – ou seja, a analogia proposta não é suficiente para explicar a assimetria que o coletivista pretende. Quinton ainda considera uma via paralela para o coletivista: a analogia entre os conceitos de classe e membros. Contudo, Quinton assinala que tal via não é de auxílio ao coletivista, uma vez que classes não possuem realidade maior do que as de seus membros: pelo contrário, uma classe é, por definição, uma abstração de suas partes (QUINTON, 1975, p. 16). Assim a analogia entre substância e

---

<sup>22</sup> No original: “...individual people cannot seriously be considered to be attributes of social objects”.

atributo (ou classe e membros) não serve para defender uma assimetria ontológica entre objetos sociais e seus membros.

A segunda analogia seria que o criador está para suas criaturas assim como objetos sociais estão para seus membros. Nessa concepção, o criador deveria ser uma entidade ontológica real, mais real que as criaturas, a fim de sustentar a analogia coletivista. Mas isso não é o caso; porque, mesmo em uma visão panteísta – na qual o criador é definido como uma totalidade que está presente em todas as suas partes – ainda assim as partes são igualmente reais e concretas, de tal sorte que a assimetria ontológica não se dá, como o coletivista gostaria (QUINTON, 1975, p. 17).

A última analogia propõe defender que propriedades mentais como consciência e racionalidade dos indivíduos são derivadas de uma mente coletiva que, por ser objetiva, confere realidade às propriedades individuais. Mas essa defesa é problemática por princípio. Quinton, em seu trecho mais citado contemporaneamente, diz: “Atribuir um predicado mental a um grupo é sempre um modo indireto de atribuir tais predicados a seus membros” (QUINTON, 1975, p. 17). Desse modo Quinton aponta que não há saída para o coletivista defender uma mente coletiva e, portanto, o argumento não serve para defender uma assimetria ontológica entre objetos sociais e seus membros.

Dado que nenhuma das analogias serve para provar a assimetria entre objetos sociais e seus membros, Quinton conclui: “Assim, se seres humanos são essencialmente dependentes da sociedade, grupos sociais são pelo menos tão, senão mais dependentes dos seres humanos. Portanto não há qualquer base para a afirmação de que grupos sociais são mais reais e concretos do que os humanos que os compõem.” (QUINTON, 1975, p. 17)<sup>23</sup>

### 1.2.2. Avaliando as razões em defesa do individualismo

Se o coletivismo encontrava defensores advindos da tradição de leitores de Hegel e Rousseau, o individualismo, diz Quinton, encontra seu berço na tradição analítica do empirismo lógico. Quinton inicia notando que objetos sociais são pressupostos (sem argumentação) como o paradigma do que seja uma construção lógica (QUINTON, 1975, p. 8). Esquemáticamente uma construção lógica se refere a uma entidade que não existe, mas

---

<sup>23</sup> No original: “If men, then, are essentially dependent on society, social groups are at least as dependent, and arguably more so, on men. There is, therefore, no ground here for the claim that social groups are more real and concrete than the men who compose them.” N.T.: a tradução de “men” por “seres humanos” foi proposital.

que pode ser descrita por referência a outras entidades cuja existência não é problemática<sup>24</sup> (BAGGINI; FOSL, 2012, p. 75). Assim um grupo, embora desempenhe um papel em nossas sentenças ordinárias, não existiria ontologicamente, e as sentenças que fazem referência a grupos podem ser facilmente redescritas em termos de seus indivíduos, entidades não problemáticas.

Apesar da aparência de arbitrariedade em supor, sem maiores argumentos, que entidades coletivas são construções lógicas, Quinton aponta que há sim um argumento que em defesa dessa posição: grupos não podem ser definidos explicitamente nem ostensivamente, embora sua descrição e referência sejam plenas de significado (QUINTON, 1975, p. 8). Em virtude dessa referência e descrição plenas de significado, a definição de objetos sociais é contextual, o que é o mesmo que dizer que grupos são uma construção lógica. E tal definição é feita, como vimos acima, através de entidades não problemáticas, tal como o são indivíduos, membros do grupo.

Objetos sociais não são definíveis ostensivamente porque não podem ser observados. Somente observamos os membros de uma entidade social. E mesmo que alguém quisesse defender que alguns grupos são observáveis, como por exemplo, os membros de um time de futebol posando para uma foto de jornal, não parece ser esse o sentido de observação que está em jogo: é discutível que se esteja vendo algo diferente dos membros do time, como o coletivista gostaria.

Além de não serem definíveis ostensivamente, objetos sociais não são passíveis de definição explícita, ou seja, apresentar as condições necessárias e suficientes do conceito de grupo, e através dela descobrir uma propriedade não trivial que apenas grupos instanciam<sup>25</sup>.

Grupos não são definíveis explicitamente por duas razões. A primeira razão é que aquilo que é atribuído à entidade social nem sempre pode ser atribuído aos seus membros e, nos casos em que pode ser atribuído, ainda assim a atribuição parece problemática. Quinton exemplifica isso através de predicados relacionais como ‘numeroso’, ‘maior que’, ‘menor que’. Assim, se um grupo é numeroso não se segue que o predicado numeroso possa ser aplicado aos indivíduos, membros do grupo. Do mesmo modo, uma nação X pode ser maior do que a nação Y (na relação ter mais indivíduos que), porém os indivíduos da nação X são individualmente menores que os indivíduos da nação Y (na relação ser mais alto que).

---

<sup>24</sup> Sobre construções lógicas ver Baggini e Fosl (2012, p. 75) para uma referência rápida e Linsky (2016) para uma discussão histórica sobre o significado das construções lógicas em Russell, criador do termo.

<sup>25</sup> Afinal poderíamos apresentar uma definição explícita do tipo: algo é um grupo se e somente se algo é um grupo. Essa é uma definição explícita, verdadeira, mas falha porque trivial.

A segunda razão é que nossa referência a objetos sociais é imprecisa, e portanto, é altamente contextual (QUINTON, 1975, p. 10). Por exemplo, quando falamos no Brasil, podemos estar falando dos brasileiros, como em “O Brasil gosta de futebol”. Ou também poderia ser um subgrupo de pessoas, como em “O Brasil escolheu Michel Temer como novo presidente”. Ou também um espaço geográfico, como em “O Brasil está na América Latina.”

Por essas razões objetos sociais são definidos contextualmente, ou seja, são construções lógicas. Em se tratando de construções lógicas, objetos sociais são abstrações, que podem ser teoricamente redescritas apelando-se para os indivíduos, membros de tal entidade. Do fato de que tais entidades podem ser reduzidas aos seus membros o individualista infere que grupos são ficções – pois, para ele, tais entidades não desempenhariam qualquer papel teórico e prático. Assim dizer que grupos são ficções é tão somente uma maneira de dizer que grupos não existem. (QUINTON, 1975, p. 10).

Como vimos no caso da citação de Carnap acima, sua definição de Estado não pretende somente reduzir o objeto social aos indivíduos, mas eliminar seu uso teórico em favor de descrições de comportamento individual.

Embora Quinton concorde que objetos sociais são construções lógicas, ele discorda que tais entidades sejam meras abstrações ou ficções. Porque de tal conclusão o individualista infere que objetos sociais não desempenham qualquer papel na nossa vida teórica ou na nossa vida prática. Mas, segundo Quinton, esse é o erro do individualismo. Sua radicalidade reside em não conseguir observar um importante papel que objetos sociais desempenham na nossa vida prática.

Gostaríamos de frisar que essa é a virada coletivista de Quinton. Como vimos, em sua crítica ao coletivismo ele havia assinalado a via argumentativa de comparar a relação entre grupos e indivíduos com a relação entre classes e membros. Mas tal via argumentativa, naquele contexto não era possível porque ela não tinha qualquer serventia para sustentar a assimetria ontológica entre a entidade coletiva e seus membros, como o coletivista forte pretendia.

Assim, Quinton se põe o desafio de mostrar que construções lógicas não precisam ser abstrações menos reais do que seus elementos constituintes (QUINTON, 1975, p. 19). Para ele, trata-se de desenvolver a seguinte intuição: do mesmo modo que o sistema solar é uma construção lógica produzida a partir de corpos celestes que são concretos e observáveis; ou um país é uma construção lógica produzida a partir de pedaços de terreno reais e observáveis; a mesma relação se dá para objetos sociais e seus membros (QUINTON, 1975, p. 19-20).

### 1.2.3. Individualismo teórico, Coletivismo Prático: a Posição de Quinton

Conforme exposto anteriormente, o coletivismo forte defende uma assimetria ontológica entre objetos sociais, mais reais, e indivíduos, menos reais do que os grupos aos quais pertencem. Mas ainda há uma via coletivista não explorada: a defesa de que o reducionismo não é suficiente. O coletivista moderado precisa mostrar que objetos sociais são similares a objetos materiais, tendo indivíduos como suas partes.

A primeira objeção à analogia entre objetos sociais e materiais é a seguinte: as mudanças que ocorrem nas partes de objetos materiais sempre acarretam em perda de identidade dos objetos cujas partes sofrem mudança, o que não ocorre com os objetos sociais: suas partes (os indivíduos) podem mudar e isso não acarreta perda de identidade. Como havíamos visto nas características assinaladas por Ritchie (2013), grupos sociais são menos suscetíveis a perda de identidade ao longo do tempo e de mundos possíveis.

No entanto, de acordo com Quinton, essa objeção não é tão forte quanto parece. A perda de identidade de objetos materiais ocorre em situações mais específicas – quando a mudança é súbita e drástica. (QUINTON, 1975, p. 20). Assim, a analogia entre objetos sociais e objetos materiais se mantém.

A segunda objeção é que objetos materiais são contínuos no espaço, ao passo que grupos podem ser descontínuos. Mas se isso é uma boa razão para que entidades coletivas não sejam análogas a objetos materiais, ainda assim se pode defender que tais entidades coletivas são agregados ou coleções, e que ainda mantêm alguma relação material com suas partes. (QUINTON, 1975, p. 21). Certamente, tal relação é mais fraca do que um coletivista gostaria, em todo caso, ainda assim parece suficiente para garantir alguma materialidade a grupos. Logo, conforme indicado por Ritchie (2013), grupos podem ser localizados no espaço, ainda que de maneira dispersa.

Mas a maior desanalogia entre objetos materiais e objetos sociais, como havíamos visto em Ritchie, é a propriedade “coincidência”. Embora Quinton não empregue o termo em questão, ele descreve a mesma propriedade:

A peculiaridade mais marcante de objetos sociais (...) é que *todo ser humano a todo momento é membro de um grande número de grupos distintos*. (...) Um interessante caso-limite de compartilhamento de membros (...) é aquele no qual dois grupos têm exatamente os mesmos membros. (...) Disso se segue que *um objeto social (...) não é uma classe lógica cuja pertença é o critério de sua identidade*. (...) Objetos materiais completamente distintos não podem compartilhar partes simultaneamente (...). As relações [da] forma-coleção (...) entre as [suas] partes (...) [podem ser]

logicamente independentes. O mesmo é verdadeiro para objetos sociais.<sup>26</sup> (QUINTON, 1975, p. 21-22, grifo nosso)

Segundo Quinton esse é o melhor argumento para que objetos sociais não sejam análogos a objetos materiais. Mas o resultado não é individualista porque, em categorizando objetos sociais como coleções ou agregados, e salientando a propriedade “coincidência”, Quinton consegue mostrar que os indivíduos membros do grupo desempenham um papel secundário na identificação ao mesmo tempo em que desempenham um papel fundamental na constituição dos objetos sociais. Essa relação parte-todo o leva a concluir: “Não há, portanto, nenhuma boa razão para negar que objetos sociais são um todo, com pessoas individuais como suas partes literais, *reais e concretos como são seus membros*” (1975, p. 22, grifo nosso)<sup>27</sup>. Em suma, se os indivíduos são partes concretas do grupo, mas eles são insuficientes para a determinação da identificação do que seja um grupo, então grupos são entidades reais. Retomando a analogia anterior, objetos sociais são tão reais quanto o sistema solar, um todo, é uma entidade real construída a partir de corpos celestes, suas partes constituintes.

Ao longo desta seção mostramos por que razão Quinton é um coletivista moderado. De um lado, aceitando que não há bom argumento para uma realidade assimétrica do grupo para com seus membros, o coletivismo fracassa em defender a realidade dos objetos sociais. O individualista, por sua vez, considera que grupos são construções lógicas, o que é dizer que objetos sociais são definidos contextualmente. Disso ele infere que não há uma propriedade não trivial que grupos instanciem, e assim conclui que grupos são abstrações ou ficções. Quinton parece mostrar que se pode manter a definição contextual dos objetos sociais e, em se valendo de uma propriedade específica dos grupos, abrir margem para um coletivismo moderado – grupos têm uma realidade, diferente daquela esposada por objetos materiais, mas garantida em virtude da realidade dos indivíduos que o compõem.

Aqui cabe um alerta ao leitor. Pensamos que a interpretação mais próxima da *letra* do texto diria que Quinton é um individualista ontológico e um coletivista metodológico. Uma vez que optamos, devido aos nossos propósitos, por omitir da exposição os debates metodológico e ético-político, é importante alertar o leitor para esse fato – pois considerar Quinton um coletivista moderado pareceria ir de encontro ao que o autor se atribui.

---

<sup>26</sup> No original: “A more striking peculiarity of social objects (...) is that every human being is at any moment a member of a great number of distinct groups. (...) An interesting limiting case of member-sharing (...) is that in which two groups have exactly the same membership. From that it follows that a social object (...) is not a logical class, whose membership is the criterion of its identity. Wholly distinct material objects cannot simultaneously share parts (...). The collection-forming relationships between the parts (...) [can be] logically independent. The same is true of social objects.”

<sup>27</sup> No original: “There is, then, no good reason for denying that social objects are wholes with individual people as their literal parts, as real and concrete as their members”.



Mas interpretativamente, ainda que o autor não se atribua essa posição na letra do texto, isso está de acordo com o *espírito* do texto, uma vez que a posição de coletivista moderado foi por ele cunhada e parece ser uma consequência das suas críticas ao coletivismo e ao individualismo.

Mas, se dizer que Quinton é um individualista ontológico e um coletivista metodológico equivale a atribuir-lhe as teses segundo as quais: (i) que as partes do grupo são indivíduos, de tal sorte que a realidade de grupos é derivada da realidade de seus membros; e (ii) objetos sociais desempenham um importante papel explicativo teórico e prático; então isso é o mesmo que afirmar que Quinton é um coletivista moderado. Porque para ele o individualismo é sempre uma possibilidade teórica, mas possibilidade limitada de um ponto de vista prático: “Seria extremamente trabalhoso descrever (...) [grupos e processos sociais] somente em termos individuais, mas isso poderia ser feito”<sup>28</sup> (QUINTON, 1975, p. 24).

Dizer que o ponto de vista prático limita a possibilidade teórica é uma vitória pírrônica do coletivismo? Acreditamos que não porque a posição moderada explicita a importância da função dos objetos sociais na vida humana:

Novos objetos sociais, novos sistemas sociais ou esquemas de relações sociais entre seres humanos não somente tornam logicamente possíveis novas coisas serem verdadeiras para os seres humanos (...) mas elas também promovem causalmente novos estados mentais e formas de conduta (...). Podem existir (...) *propriedades emergentes* de pessoas em tipos de relação particular entre elas (1975, p. 25, grifo nosso)<sup>29</sup>

Ser um coletivista moderado, é notar a dificuldade que é explicar, somente em termos individualistas, uma pessoa entregando um pedaço de papel retangular e recebendo de outra pessoa um punhado de papéis também retangulares, porém menores (QUINTON, 1975, p. 23). Assim descrita, a atividade de trocar um cheque bancário por dinheiro parece vazia frente à realidade da vida social.

### 1.3. SEMÂNTICA, ONTOLOGIA E PSICOLOGIA DE GRUPOS

---

<sup>28</sup> No original: “It would be extremely laborious to spell out (...) [groups and social processes] in wholly individual terms, but it could be done”.

<sup>29</sup> No original: ““New social objects, new social systems or schemes of social relationship between men, not only make it logically possible for new things to be true of men (...), they also causally promote new states of mind and styles of conduct (...). There can be (...) emergent properties of people in particular kinds of relationship to each other”. NT.: a tradução de “men” por “seres humanos” foi proposital.

Pretendemos ter mostrado na seção anterior a preocupação de Quinton em trilhar um meio-termo entre (a) uma posição individualista que diz “sempre reduza o grupo a seus membros” e, daí infere que grupos não desempenham qualquer papel teórico ou prático; e, (b) a posição coletivista radical que diz “nunca reduza o grupo a seus membros”, e daí infere que os indivíduos não desempenham qualquer papel teórico ou prático. Sua posição coletivista *cum grano salis*, por assim dizer, permanece individualista na medida em que dá lugar à redução das entidades coletivas por princípio, embora coletivista, na medida que tal redução é insuficiente para compreender e explicar o papel dos objetos sociais nas interações entre indivíduos.

Autores como Deborah Tollefsen (2004, 2015) e List e Pettit (2011), dentro de uma tradição inaugurada por Margaret Gilbert<sup>30</sup>, têm dificuldade em fazer justiça ao que foi exposto acima. Embora eles façam referência a termos como Singularismo (Gilbert, 1989), Eliminativismo (List e Pettit, 2011) ou Instrumentalismo (Tollefsen, 2004), a fim de designar formas de negar a realidade de entidades coletivas (e, mais particularmente, de grupos sociais), nenhum consegue reconhecer a importância de Quinton para o debate, ou então apresentar um quadro esquemático que faça justiça à posição do autor, já que atribuem a ele uma posição individualista.

Isso nos parece ir de encontro à letra e ao espírito do texto, que não consegue fazer jus a trechos como:

[Argumentar que objetos sociais são construções lógicas é] tomado como implicando que objetos sociais não são coisas concretas e sim abstrações, dispositivos convenientes de abreviação para pensar sobre ações sociais e relações entre seres humanos, ou mesmo, (...) ficções. A tese (...) de que objetos sociais não são distintos das pessoas envolvidas neles, que não são nada além de seus membros, relacionados de forma apropriada, *é considerada equivalente à proposição de que eles não existem em seu pleno direito*. Eu vou argumentar que a redução de objetos sociais a pessoas não tem essa implicação (...).<sup>31</sup> (QUINTON, 1975, p. 10, grifo nosso)

Além de buscarmos fazer justiça a Quinton mostramos a importância do princípio de coincidência na sua argumentação. É ele que permite que o autor reconheça algo de próprio a objetos sociais, embora essa propriedade não seja suficiente para garantir uma realidade ontológica dos objetos sociais que seja análoga à realidade dos objetos materiais.

<sup>30</sup> Especialmente no seu *On Social Facts* (1989), mas também em outras obras (1987, 1996 e 2014).

<sup>31</sup> No original: “...taken to imply is that social objects are not concrete things but abstractions, convenient devices of abbreviation for thinking about the social actions and relations of individual human beings, even, (...) fictions. The (...) thesis that social objects are not distinct from the people involved in them, are nothing but their members, appropriately related, is taken to amount to the proposition that they do not really exist in their own right at all. I shall argue that the reducibility of social objects to people does not have such an implication...”

Um problema interpretativo é compreender por que a tradição tomou Quinton como esposando algum tipo de individualismo. Como dissemos anteriormente, em nossa leitura mostramos como o individualismo teórico e o coletivismo prático do autor equivalem a um coletivismo moderado. Mas alguém poderia insistir que Quinton é um individualista ontológico uma vez que o autor nega que objetos sociais tenham uma realidade independente dos membros que os compõem, e por isso ele foi corretamente considerado como um individualista pela tradição. Nesse momento cabe a pergunta: o individualismo ontológico é suficiente para negar a realidade de entidades coletivas? Deborah Tollefsen, uma coletivista, defende que não:

De acordo com o individualista ontológico, grupos são compostos de seres humanos individuais e não existem como entidades ‘acima e além’ desses indivíduos. A maioria dos teóricos concorda com o individualismo ontológico, e eu não sou uma exceção. Grupos são compostos de indivíduos (...) [m]as isso não fundamenta a ideia de que grupos não existem. (...) somente porque grupos são *compostos* de indivíduos e não existem ‘acima e além’ de seus membros não significa que eles não existam.<sup>32</sup> (Tollefsen, 2015, p. 4)

É interessante notar que tanto Tollefsen, na citação acima quanto Margaret Gilbert (1987, 1989, 2014)<sup>33</sup> dizem se comprometer com um individualismo ontológico – ou seja, com a ideia de que grupos são estruturalmente compostos por indivíduos – e também defender a realidade ontológica de grupos. Logo, a hipótese interpretativa de Quinton como um individualista não qualificado não se sustenta.

Dada a confusão conceitual presente na literatura, nos propomos a apresentar uma nova taxonomia dos problemas da epistemologia coletiva.

Iniciamos o capítulo ocupados com a discussão semântica sobre entidades coletivas. Essa discussão é importante para conseguirmos reconhecer características mínimas do tipo de entidade com a qual estamos lidando. Uma via importante para tal reconhecimento é observar a utilização dos termos, seja por falantes ordinários, seja por falantes altamente competentes, como o são cientistas sociais e os praticantes de outras ciências empíricas que lidam com essas entidades.

---

<sup>32</sup> No original: “According to the ontological individualist, groups are composed of individual human beings and do not exist as entities ‘over and above’ these individuals. Most theorists agree with ontological individualism, and I am no exception. Groups are composed of individuals (...). [b]ut this doesn’t support the idea that groups don’t exist. (...) just because groups are *composed* of individuals and do not exist ‘over and above’ their members does not mean they do not exist.”

<sup>33</sup> Especialmente: “Eu *não* argumento que aquilo que crê [na crença de grupo] é algo que existe ‘acima e além’ dos indivíduos envolvidos *no sentido de que a existência não é uma função do modo como esses indivíduos estão ou estiveram*” (GILBERT, 2014, p 9-10). No original: “I do *not* argue that what does believe it is something that exists ‘over and above’ the individuals involved *in the sense that its existence is not a function of a way these individuals have been, and are.*”

Mas, após tal evidência, entram as ferramentas de análise filosófica. Claramente, se há um ceticismo semântico sobre entidades coletivas, então ele impacta o problema ontológico: entidades sociais existem?

Vimos que a linha argumentativa, iniciada por Quinton, mostra que há diferentes níveis nos quais falamos sobre entidades sociais. Ele chama tais níveis de *ontológico* e *metodológico*, e parte da premissa segundo a qual o primeiro tem primazia sobre o segundo. Contudo, acreditamos que tal terminologia é escorregadia, ainda mais se considerarmos que, contemporaneamente, outros autores entraram no debate, complexificando ainda mais a explicação sobre o papel de entidades sociais na vida humana.

Nesse sentido, defenderemos três níveis de explicação. Um nível *semântico*, um *ontológico* e outro *psicológico* na discussão sobre entidades coletivas. O nível semântico diz respeito ao problema de definir entidades coletivas, mais particularmente: o que faz de um grupo, um grupo? Como vimos, Quinton enquadra tal discussão dentro da ontologia dos objetos sociais, mas a discussão ontológica é dependente da discussão semântica. Neste ponto podemos dizer que foi em decorrência de um ceticismo semântico que a tradição analítica demorou a reconhecer propriedades não triviais que apenas grupos instanciam.

Como vimos, aqueles que defendem um ceticismo semântico negam que as atribuições da linguagem ordinária e da linguagem científica tenham uma entidade referente. Para esse reducionismo, falar de grupos é um modo abreviado de nos referirmos a indivíduos. Por exemplo: quando falamos “a tribo Zuni crê que Achiyalatopa existe”, é porque a maioria dos indivíduos, membros da tribo Zuni, crê nisso, e não porque a tribo Zuni, enquanto entidade autônoma, crê. Ritchie (2015) aponta que tal ceticismo pode ser motivado por três diferentes vias<sup>34</sup>. Uma delas é oriunda do impacto de problemas da discussão sobre o conceito de composição. Se há problemas que motivam um ceticismo acerca da explicação sobre a relação parte-todo, então tais problemas motivam a eliminação de um vocabulário teórico sobre entidades coletivas, porque essa exigiria a solução de problemas de composição. Outra estratégia cética é guiada pelo individualismo metodológico. Em uma tradição iniciada por Max Weber e à qual aderiram grandes nomes como Haiek e Popper, o individualismo metodológico se vale de um princípio de economia teórica. Em linhas gerais, se todas as propriedades que aplicamos aos grupos podem ser explicadas falando de indivíduos, não há

---

<sup>34</sup> Embora estejamos seguindo Ritchie (2015) na consideração das estratégias argumentativas sobre entidades coletivas fazemos um uso distinto daquele pretendido pela autora. Ela apresenta tais estratégias como relacionadas à defesa de uma ontologia de grupos. Aqui consideramos que tais estratégias podem ser empregadas em ambos os níveis (semântico e ontológico) e estamos considerando a discussão mais ampla que não se restringe a grupos como entidades a ser definidas, mas abarca qualquer entidade coletiva.

razão para inflacionar a teoria com entidades desnecessárias. A terceira estratégia, um ceticismo fraco, se dá pela negação de determinadas entidades sociais. Alguém por exemplo pode defender uma semântica de grupos mas negar uma semântica de classes sociais, na medida em que a segunda pode ser explicada pela primeira.

Um ônus compartilhado por todas essas diferentes formas de ceticismo semântico é explicar por que o uso comum existe *a despeito* da impossibilidade teórica de uma semântica. O modo talvez mais comum é através de uma teoria do erro: por razões práticas de economia de linguagem, falamos em entidades coletivas. Assim, a linguagem comum é escorregadia porque não há tribo Zuni, só indivíduos.

Por outro lado, alguém pode defender que não há um ceticismo semântico. Essa posição otimista é, em geral, motivada por três diferentes estratégias, que podem vir juntas ou separadas. A primeira parte da premissa de que as entidades coletivas desempenham um papel causal, normativo e social na vida das pessoas. Uma vez que a experiência humana é moldada de acordo com o papel que entidades coletivas desempenham na vida delas, faz-se necessário construir uma semântica de entidades coletivas. A segunda depende do que Ritchie (2015, p. 312) chama de argumento da indispensabilidade. Tal argumento depende do seguinte princípio: as entidades que são indispensáveis para nossas melhores teorias científicas necessitam receber um tratamento semântico. Dado que, como vimos, a fala sobre entidades coletivas é indispensável a nossas melhores teorias científicas, então tais entidades necessitam receber um tratamento semântico. Uma terceira estratégia parte da consideração, feita por nós anteriormente, acerca do uso constante de tais entidades por falantes ordinários competentes. Isso é tomado como evidência fundamental para o desenvolvimento de uma semântica de entidades coletivas.

A discussão semântica guarda certa independência da discussão ontológica uma vez que a primeira especifica apenas o significado das sentenças com termos para entidades coletivas e, por consequente, os seus supostos referentes, mas não determina a sua verdade. Por isso a semântica, por si mesma, não tem implicações ontológicas. Isso fica muito claro após termos exposto o trabalho de Quinton. Alguém pode defender um ceticismo ontológico de entidades coletivas motivado por um ceticismo semântico (individualismo forte, para abreviar). Acreditamos que a função histórica de Quinton tenha sido mostrar a insuficiência desse tipo de ceticismo. Nos seus termos, ainda que não seja possível uma definição explícita, que identifique as condições necessárias e suficientes do que faz de um grupo um grupo, e os consideremos construtos lógicos; ainda assim há de se reconhecer uma propriedade não trivial que apenas entidades coletivas instanciam, a saber, a propriedade “coincidência”: não há

qualquer problema em identificar diferentes entidades coletivas (objetos diferentes) compartilhando os mesmos membros (partes coincidentes).

Mas alguém poderia defender uma interpretação na vizinhança do individualismo forte ao reconhecer uma semântica de entidades coletivas, com isso afirmando que teorizar sobre objetos sociais é legítimo e importante, mas a fonte de tal importância é prática e não propriamente epistêmica, já que tais entidades não existem. Em outras palavras, uma semântica de entidades coletivas não é suficiente para uma ontologia de grupos. No próximo capítulo iremos nos ocupar desse tipo de individualismo, posição que instancia um tipo “individualismo de agentes epistêmicos” (para utilizar o rótulo de Tollefsen (2002)).

Em nossa terminologia, Quinton defende a necessidade de uma semântica de entidades coletivas, mas essa semântica é moderada – grupos sociais não são entidades autônomas em relação a seus indivíduos. Para o autor o princípio “coincidência” indicava a insuficiência do individualismo. Objetos sociais, a despeito dessa propriedade não trivial e particular a entidades coletivas, são definidos contextualmente, ele conclui. Mas, conforme mostraremos na próxima seção, Quinton não reconheceu a força de tal princípio. Se for possível provar que, através de “coincidência”, grupos são entidades autônomas frente a seus indivíduos, isso conta como uma evidência forte em defesa de um otimismo semântico em conjunção com um realismo ontológico das entidades coletivas (ou coletivismo, para abreviar)<sup>35</sup>.

De um ponto de vista semântico, vamos nos restringir às entidades coletivas que Ritchie caracteriza como grupos sociais de tipo 1 (RITCHIE, 2015). Como assinalado acima, tais entidades têm como características, além de “coincidência”, a propriedade de que seus membros variam ao longo do tempo sem perda de identidade para o grupo, e que os grupos podem ter diferentes membros ao longo de distintos mundos possíveis – propriedades que, como já vimos, são defendidas tanto por Quinton (1975) quanto por Ritchie (2013). A autora também salienta que grupos sociais de tipo 1 necessitam de uma estrutura de organização funcional e uma propriedade mental compartilhada. Isso mostra que além dos níveis semântico e ontológico, é necessário falar das propriedades psicológicas de entidades coletivas.

São problemas psicológicos acerca das entidades coletivas: quais estados e processos mentais será legítimo atribuir a essas entidades? Em que medida crença, conhecimento,

---

<sup>35</sup> Cabe notar que, nessa linha argumentativa, “coincidência” sozinha só seria suficiente para provar uma autonomia de entidades coletivas, uma vez que tal propriedade é instanciada por grupos e outras entidades, tais como meros agregados. Para provar a autonomia de grupos especificamente outras propriedades precisariam entrar em cena – como as propriedades de grupos sociais de tipo 1, por exemplo.

desejo, decisão, ação e responsabilidade podem ser atribuídos a entidades coletivas? Note que fica aberta a possibilidade de alguém defender um otimismo semântico, um coletivismo ontológico e ainda assim ser um cético relativamente à atribuição de determinados estados e processos mentais a entidades coletivas. Por exemplo, alguém poderia dizer que nações não têm emoções, ou que não podem ser sujeitos do conhecimento, ainda que seja possível que nações realizem ações e que possam ser responsabilizadas pelas mesmas<sup>36</sup>. Ao invés dessa posição moderada, alguém pode defender uma ontologia coletiva com psicologia plena, ou seja, grupos sociais instanciam estados e processos mentais de modo pleno, e assim entidades coletivas seriam análogas a pessoas.

Ao longo deste trabalho mostraremos vários argumentos em defesa dessa posição otimista. Mas essa posição otimista será restrita: em primeiro lugar, restrita a grupos de tipo 1. Em segundo lugar, como mostraremos nos próximos capítulos, é a partir da explicação da estrutura de organização funcional de um grupo que podemos compreender a legitimidade de se atribuir estados e processos mentais a grupos. Por último, buscaremos explicar um tipo particular de estado mental: crença de grupo<sup>37</sup>.

Para uma defesa completa de grupos como entidades análogas a pessoas, seria necessário enfrentar o problema da agência coletiva – isto é, fornecer uma resposta à pergunta “o que é uma ação de grupo?”. Tal discussão foge do escopo desta tese, embora nos pareça claro que os argumentos aqui apresentados sejam importantes para a consideração de grupos como agentes autênticos.

Encerramos o capítulo com um quadro esquemático de como delimitamos o campo da epistemologia coletiva.

Epistemologia Coletiva: subáreas e problemas		
Semântica	Ontologia	Psicologia
O que é uma entidade coletiva?	Aplicação da semântica de entidades coletivas	Analogia entre grupos e pessoas
Qual é a diferença entre agregados e grupos? Há uma tipologia de entidades coletivas?	Entidades coletivas existem?	Quais propriedades e processos mentais uma entidade coletiva possui?

Tabela 1: Epistemologia Coletiva – subáreas e problemas

<sup>36</sup> Jennifer Lackey parece ser um bom exemplo daqueles que defendem uma semântica de grupos, um realismo de grupos e um ceticismo relativo a algumas propriedades mentais a grupos na medida em que ela defende que grupos asserem (portanto existem e realizam ações) (LACKEY, 2017), mas não podem transmitir conhecimento testemunhal (LACKEY, 2014).

<sup>37</sup> Crença de grupo, como compreendemos, é mais restrita do que crença coletiva. Contudo iremos utilizar o termo como intercambiável.

## 2. INDIVIDUALISMO DE SUJEITOS

Como vimos no capítulo anterior, embora Quinton tenha explicitamente argumentado “que a redução de objetos sociais a pessoas [indivíduos membros do grupo] não tem essa implicação”<sup>38</sup> (1975, p. 10), a saber, a implicação de que grupos não existem, esse não é o modo comum de interpretá-lo. Em uma tradição fundada por Margaret Gilbert, Anthony Quinton é um individualista. Essa tradição baseia tal diagnóstico através do seguinte trecho:

Nós, claramente, falamos livremente de propriedades mentais e atos de um grupo do mesmo modo que falamos de pessoas individuais. (...) Mas tais modos de falar são claramente metafóricos. *Atribuir predicados mentais a um grupo é sempre uma forma indireta de atribuir tais predicados aos seus membros.* Com tais estados mentais como crenças e atitudes, *as atribuições são da forma como eu chamei de tipo somativo.* Dizer que a classe dos trabalhadores da indústria está determinada a resistir às leis anti-sindicais é dizer que *todos ou a maioria dos trabalhadores industriais estão decididos a tanto.*<sup>39</sup> (QUINTON 1975, p. 17, grifo nosso)

Dentro do contexto essa constatação servia a Quinton como uma crítica do coletivismo forte, mostrando que falar em propriedades mentais coletivas não é teoricamente intuitivo. Descontextualizada, a citação é evidência para tomar Quinton como defendendo o individualismo, ou “somativismo”, para seguir a letra do texto do autor. Gilbert diz: “Essa [proposta somativa de crenças de grupo] foi adotada com vigor por Quinton, como uma proposta sobre o significado da nossa fala sobre as crenças de grupos. Nessa proposta um grupo G crê que P se e somente se a maioria dos seus membros crê que P”<sup>40</sup>. (GILBERT, 1989, p. 257)<sup>41</sup>.

Ainda que Quinton não tenha defendido o somativismo *de fato*, a indicação de Gilbert tem o mérito de definir explicitamente uma forma de individualismo. O somativismo é individualista porque defende que conceitos coletivos são “explicáveis somente em termos de um esquema de agência singular”<sup>42</sup> (GILBERT, 1989, p. 12). Ou seja, Gilbert enfatiza que o tipo de individualismo em questão nega que o sujeito das sentenças de atribuição possa ser legitimamente ocupado por uma entidade coletiva. O somativismo é uma forma de

<sup>38</sup> No original: “I shall argue that the reducibility of social objects to people does not have such an implication...”

<sup>39</sup> No original: We do, of course, speak freely of the mental properties and acts of a group in the way we do of individual people. (...) But these ways of speaking are plainly metaphorical. To ascribe mental predicates to a group is always an indirect way of ascribing such predicates to its members. With such mental states as beliefs and attitudes the ascriptions are of what I have called a summative kind. To say that the industrial working class is determined to resist anti-trade-union laws is to say that all or most industrial workers are so minded.”

<sup>40</sup> No original: “This has been trenchantly espoused by Quinton, as an account of what we mean when we talk about the beliefs of groups. On this account, a group G believes that p if and only if most of its members believe that p”

<sup>41</sup> Ver também Gilbert (1987, p. 186), (1989, p. 241), entre outras.

<sup>42</sup> No original: “are explicable solely in terms of the conceptual scheme of singular agency.”



reducionismo porque a entidade coletiva (um todo) se reduz a seus membros (suas partes). Esse reducionismo tem como consequência imediata um ceticismo, uma vez que falar sobre grupos não passaria aí de um modo abreviado de falar de indivíduos.

Tollefsen (2002) rotulou essa ideia de *individualismo de agentes epistêmicos* ou, como nos referiremos, *individualismo de sujeitos* – compreendendo-se que agentes e sujeitos são, nesse contexto, intercambiáveis<sup>43</sup>, e que o individualismo não incide somente sobre a impossibilidade de atribuir propriedades epistêmicas a entidades coletivas, mas qualquer estado mental a grupos.<sup>44</sup>

Há duas formas de se defender esse tipo de individualismo. A primeira, com a qual nos ocuparemos na seção seguinte é o somativismo, já expresso na citação de Quinton e definido por Gilbert acima. Outra forma de individualismo de sujeitos é o chamado *anti-psicologismo de grupos*. Essa tese indicada por Gilbert (1989, p. 238) e Schmitt (1994b, p. 260) avança a ideia de que os conceitos de mente e crença andam juntos, o que motivaria um ceticismo sobre a psicologia de grupos.

Podemos interpretar tal ceticismo como sendo motivado por um princípio, o princípio *psicologismo da crença*, que diz:

*Psicologismo da crença*

Se uma entidade tem a propriedade de crer, então tal entidade possui uma mente.

Tal princípio aponta que ter uma mente é condição necessária para que a entidade possua crenças. O psicologismo da crença parece intuitivo, uma vez que ter a propriedade de crer também pode ser descrito como sendo um processo mental. Tal princípio pode ser facilmente aplicado para o caso de grupos, sustentando-se uma conclusão individualista como podemos ver no seguinte argumento:

*Anti-psicologismo de grupos*

1. Se grupos têm a propriedade de crer, então grupos possuem mente.
2. Grupos não possuem mente.
3. Logo, grupos não têm a propriedade de crer.

O argumento é válido, na forma de um *modus tollens*. A premissa 1 é uma instanciação do princípio *psicologismo da crença*. Assim, se o princípio é verdadeiro, sua instanciação também o será. A verdade da premissa 2 precisa ser estabelecida, ou seja, o

---

<sup>43</sup> Uma interpretação apressada poderia levar a supor que estamos defendendo algum tipo de agência epistêmica. A noção de agência epistêmica é bastante problemática, particularmente em virtude do problema do voluntarismo doxástico. Sobre isso ver Pascal Engel (2010). Para uma abordagem introdutória ver Thiago Santin (2015). A fim de não nos demorarmos em problemas desse tipo optamos por falar em sujeitos epistêmicos.

<sup>44</sup> Mais adiante explicaremos que há uma relação entre o individualismo de sujeitos e o individualismo de sujeitos epistêmicos; mas tal relação é compreendida de modo diferente de Tollefsen.

individualista precisa apresentar razões contra a possibilidade de grupos possuírem uma mente. Se bem-sucedido, sua conclusão, expressa em 3, segue-se das premissas.

Diferentemente do individualismo somativista, Quinton esposou explicitamente o *psicologismo da crença* no contexto de crítica ao coletivismo forte. Ele diz: “Um estado mental não pode, de acordo com o princípio de dependência original, existir separado de uma mente em qualquer tempo”<sup>45</sup> (QUINTON, 1975, p. 17). Por “princípio de dependência original” entenda-se a relação entre possuir uma mente e ter a propriedade de crer.

A citação de Quinton sugere duas coisas. A primeira é que temos argumentos que motivam o defensor do *anti-psicologismo de grupos*. Se compreendermos que os defensores de um psicologismo de grupos defendem a existência de uma mente coletiva, e se tal defesa se dá nos moldes do coletivismo forte, então nós temos várias razões a favor do *anti-psicologismo de grupos* – como vimos no capítulo anterior. A nosso ver, Quinton realizou um excelente trabalho de crítica ao coletivismo forte. Contudo, caberia investigar se aquelas razões são as únicas (e melhores) em defesa de uma mente coletiva.

A segunda sugestão que podemos extrair da citação de Quinton, na ideia de um princípio de dependência original, diz respeito à relação lógica explicativa da conexão entre crença e mente. Parece-nos que Gilbert e Schmitt não notaram que o *psicologismo da crença* é uma condição necessária, e que a ela poderia se adicionar um princípio de suficiência. Desse modo, *psicologismo da crença* seria um dos lados de uma bicondicional, e na outra direção da bicondicional, da suficiência, teríamos o seguinte princípio:

*Mentalismo da crença*

Se uma entidade possui uma mente, então tal entidade tem a propriedade de crer.<sup>46</sup>

Tal princípio aponta que ter uma mente é condição suficiente para que a entidade possua crenças. Aplicando-se ao caso dos grupos, o individualista, ao explorar tal princípio, defenderia o seguinte argumento:

*Anti-mentalismo de grupos*

1. Se grupos possuem mente, então grupos tem a propriedade de crer.

---

<sup>45</sup> No original: “A mental state cannot, according to the original principle of dependence, exist in detachment from a mind at any time”

<sup>46</sup> Alguém poderia argumentar que o princípio é muito demandante porque: (i) se ter mente é suficiente para a posse de crença, (ii) se crença é uma atitude proposicional e (iii) se só podemos ter essa atitude proposicional se somos capazes de articular conceitualmente o conteúdo proposicional, então (iv) está claro que poucos seres têm mente. Nós aceitamos (iv), mas com as seguintes ressalvas: talvez exista um princípio mais geral do que mentalismo da crença, e portanto, menos demandante, capaz de relacionar mente e estados mentais representacionais, ao invés de crenças. Ainda assim o princípio mentalismo da crença parece válido na discussão exclusiva sobre grupos sociais e a atribuição de estados mentais a essas entidades que, portanto, seriam capazes de articular conceitualmente conteúdos proposicionais, mas não seria verdadeiro para todo e qualquer ente que possuía uma mente. (Agradecemos a Eros de Carvalho pelo comentário)

2. Grupos não têm a propriedade de crer.
3. Logo, grupos não possuem mente.

O argumento é válido na forma de um *modus tollens*. Com ele o individualista instancia o princípio *mentalismo da crença* para o caso em que grupos são as entidades relevantes. Desse modo, se o individualista estabelecer a verdade da premissa 2, então a conclusão se segue das premissas. Antes de avaliarmos as razões em defesa da premissa 2, cabe um comentário metodológico.

David Velleman provavelmente foi o primeiro a notar que a relação entre crença e mente na discussão sobre atribuição de intenções a grupos é sustentada por um princípio bicondicional, e não somente com uma relação de suficiência, como Gilbert e Schmitt haviam indicado. Velleman diz:

...a existência de mentes coletivas permanece uma questão em aberto. A existência de mentes coletivas depende da existência de estados mentais coletivos. E se nós insistirmos na proposição de que qualquer estado que constitui uma intenção é, ipso facto, mental, então a existência de estados mentais coletivos irá depender, em parte, da existência de intenções coletivas. Assim nós não podemos descartar a possibilidade de intenções coletivas com o fundamento de que não há mentes coletivas: a direção de dependência lógica vai para o outro lado. Eu proponho suspender o juízo se intenções são essencialmente mentais e se mentes estão necessariamente alojadas na cabeça de indivíduos.<sup>47</sup> (VELLEMAN, 1997, p. 38)

Ainda que Velleman esteja falando sobre intenções coletivas (ou intenções de grupo), a moral da história é a mesma em se tratando da crença de grupo. Por exemplo, aqueles que defendem que a mente se aloja no cérebro, terão uma propensão ao individualismo porque eles seriam defensores da premissa 2 do argumento em favor do *anti-psicologismo de grupos*: grupos não possuem mente porque grupos não possuem cérebro. Uma vez que o cérebro não é, em princípio, fisicamente compartilhável, cada indivíduo possui um cérebro. Se cada indivíduo possui um cérebro, e se a mente se reduz ao cérebro, disso se segue que grupos não possuem mente. Sem entrar no mérito dessa linha argumentativa, ela serve para ilustrar que no argumento em favor do *anti-psicologismo de grupos* estão em questão problemas relativos

---

<sup>47</sup> No original: "...the existence of collective minds remains an open question. Whether there are collective minds depends on whether there are collective mental states. And if we insist on the proposition that any state constituting an intention is ipso facto mental, then whether there are collective mental states will depend, in part, on whether there are collective intentions. Hence we cannot rule out the possibility of collective intentions on the grounds that there are no collective minds: the direction of logical dependence goes the other way. I propose to suspend judgment on whether intentions are essentially mental and whether minds are necessarily lodged in the heads of individuals."

à definição de mente<sup>48</sup>; e de acordo com o veredito sobre o *anti-psicologismo*, alguém pode ter razões para defender a premissa 2, aceitando o *anti-mentalismo de grupos*.

Mas, Velleman nota, a discussão sobre o *locus* do mental é bastante disputada em filosofia da mente<sup>49</sup>. Por isso ele sugere que entremos na discussão sobre a atribuição de estados mentais coletivos suspendendo a discussão sobre propriedades da mente a fim de investigarmos até aonde se pode ir na explicação da atribuição de estados mentais a grupos. De um ponto de vista metodológico, para o epistemólogo coletivo, a outra possibilidade seria ser guiado pela preferência conceitual individualista, descartando os fenômenos da linguagem ordinária. Creio que é claro que o defensor do segundo disjuncto corre um risco sério de dogmatismo, a não ser que ele apresente uma teoria do erro: uma explicação de por que o uso da linguagem coletiva por falantes ordinários não é autorizado filosoficamente.

Pensamos que, para fins de argumento, podemos seguir a sugestão de Velleman e suspender o juízo sobre o *anti-psicologismo de grupos*. Afinal, se nos encarregarmos de uma discussão sobre o *anti-mentalismo de grupos* podemos oferecer importantes contribuições para o *psicologismo da crença* assim como para a filosofia da mente: por exemplo, se bem-sucedidos em lançar dúvidas sobre o *anti-mentalismo de grupos* teríamos boas razões para afastar a intuição de que o termo “mente de grupo” é um erro conceitual. Em último caso, ainda que todo o projeto da epistemologia coletiva estivesse assentado sobre uma suposição falsa (a de um psicologismo de grupos), restariam argumentos – que, como tais, são dignos de investigação filosófica.

Após esse excursão, podemos retornar ao *anti-mentalismo de grupos* e nos perguntar: quais são as razões em defesa da premissa 2, que diz “grupos não têm a propriedade de crer”? Talvez a melhor razão seja o somativismo, uma forma de individualismo que pretende apresentar uma semântica de entidades coletivas que reduza os estados mentais do grupo aos seus respectivos membros. Vamos então analisar os argumentos em defesa do somativismo.

## 2.1. SOMATIVISMO

---

<sup>48</sup> Tollefsen (2015, especialmente no capítulo 3) aponta outros problemas, relativos à condição de consciência: de acordo com a compreensão variável do conceito de consciência alguém poderia negar, por princípio, estados intencionais a entidades coletivas.

<sup>49</sup> Por exemplo, Eric Schwitzgebel (2015) recentemente defendeu que o materialista não precisa negar uma consciência ou mente coletiva. Agradeço a Gregory Gaboardi pela indicação do texto.

O que é uma crença de grupo? A resposta somativista é simples e direta: uma crença de grupo é uma crença compartilhada por todos ou pela maioria dos membros do grupo. Utilizando uma formulação próxima da de Gilbert, definimos o somativismo assim:

*Somativismo Simples*

Um grupo G crê que P se e somente se a maioria dos membros de G crê que P.

O somativismo é uma forma de individualismo porque, de posse do princípio, o somativista argumenta que, se só podemos atribuir legitimamente uma crença de grupo P a um grupo G quando a maioria dos membros de G crê que P, então o termo “crença de grupo P” é somente um termo que abrevia a referência aos indivíduos. Logo, não há uma “crença de grupo P”, mas uma crença compartilhada entre os indivíduos membros do grupo.

Uma das críticas que o somativismo simples recebe é a de que assim formulado o princípio não dá conta de casos que envolvem crenças que os membros do grupo possuam individualmente, mas que não são reconhecidas pelos outros. Vamos considerar o seguinte exemplo: “Os brasileiros creem que práticas machistas são erradas”. Para que tal atribuição seja verdadeira, diz o somativista, a maioria dos brasileiros, individualmente, precisa crer que P: “que práticas machistas são erradas”. Mas tal atribuição é problemática pois poderíamos imaginar uma situação na qual individualmente a maioria dos brasileiros crê que P e também que Q: “que a maioria dos brasileiros não creem que práticas machistas são erradas”. Desse modo podemos formular o seguinte argumento:

*Inconsistência somativista*

1. A maioria dos membros de G crê que P.
2. A maioria dos membros de G crê que Q.
3. Q é equivalente a “a maioria dos membros de G não crê que P”.
4. G crê que G não crê que P.
5. G crê que P e G crê que G não crê que P.

As premissas 1 e 3 são assumidas de acordo com o exemplo. A premissa 4 é uma redescrição da premissa 2 considerando o conteúdo da proposição Q (premissa 3) e o princípio somativista. A conclusão 5, que o conjunto de crenças do grupo G é inconsistente, se segue das premissas.

O argumento acima prova que o princípio instancia crenças de grupo inconsistentes. Tal objeção, inspirada em Gilbert (1987, p. 187), serve para mostrar o quão problemático pode ser a atribuição de crenças a um grupo – crenças essas que os indivíduos mantêm apenas em privado. Para evitar instâncias da *inconsistência somativista*, Gilbert propõe uma reformulação do somativismo simples através de uma cláusula que indique algum tipo de *compartilhamento da crença* entre os membros: através de conhecimento comum (GILBERT,

1987, 1989), conhecimento de que a maioria crê que P (GILBERT; PILCHMAN, 2014, p. 195) ou crença de que a maioria dos membros crê que P (TUOMELA, 2004). Não precisamos defender tal cláusula, mas tão somente formular o somativismo complexo de modo amplo o bastante para indicar que algo semelhante à condição que a cláusula impõe precisa ser satisfeito a fim de que o princípio possa ser instanciado. Assim:

*Somativismo Complexo*

Um grupo G crê que P se e somente se a maioria dos membros de G creem que P, sob as condições de compartilhamento da crença.

Desse modo, os brasileiros creem que P: “que práticas machistas são erradas” se e somente se a maioria deles crer que P e se eles compartilham essa crença entre si. Há um sentido importante no qual tal atribuição é correta, a saber, no sentido distributivo. Várias crenças sobre entidades coletivas são formadas com base indutiva a fim de reconhecer no que um conjunto de pessoas acredita individualmente. Esse tipo de atribuição é especialmente útil em se tratando de enunciados estatísticos ou enunciados que visam identificar alguma regra ou prática social distribuída individualmente.

Agora que temos a melhor formulação somativista estamos em posição de notar como o individualista apresenta, de uma só vez, uma semântica de grupos e uma psicologia de grupos por um viés individualista. Uma vez que no antecedente da bicondicional está pressuposta a existência de um grupo, quando a maioria crê que P, não só é legítimo atribuir P aos indivíduos, mas também é legítimo dizer que eles formam um grupo.

Mas essa semântica individualista é problemática. Como vimos no primeiro capítulo podemos utilizar uma sentença do tipo “os brasileiros creem que práticas machistas são erradas” tanto de maneira distribuída – quando consideramos “os brasileiros” um mero agregado – quanto de maneira coletiva – quando “os brasileiros” desempenha um papel propriamente coletivo (ainda que “papel propriamente coletivo” seja compreendido de maneira intuitiva). Dada a incidência desse tipo de ambiguidade na linguagem ordinária, a semântica somativista deveria ser capaz de apresentar algum critério para descartá-la, o que não é o caso.

Reconhecer que o somativismo complexo silencia sobre um importante critério de distinção entre grupos, de um lado, e meros agregados, de outro, ainda não basta para negarmos essa explicação individualista. Em primeiro lugar porque ela é bem-sucedida quando falamos de uma crença em seu sentido distribuído – ou seja, quando atribuímos crenças a meros agregados. Em segundo lugar porque o somativista ainda assim poderia apresentar um critério apto a caracterizar a distinção entre meros agregados e grupos sociais.

Uma via argumentativa seria mostrar que esse tipo de somativismo não é necessário para lidarmos com as entidades coletivas que assumimos como sendo os casos paradigmáticos de grupos sociais, a saber, os grupos de tipo 1. Essa via é importante, mas sozinha não parece fazer todo o trabalho crítico anti-individualista, já que o somativista poderia replicar argumentando que sua tese é suficiente (ainda que não seja necessária). Assim nas próximas seções, avaliaremos argumentos que desafiam o somativismo, apontando que a tese não é nem suficiente, nem necessária para lidarmos com atribuições de crença para grupos sociais.

### 2.1.1. Rejeitando o somativismo

Argumentamos no capítulo anterior em favor de uma característica semântica que entidades coletivas compartilham entre si, a propriedade “coincidência”, que diz:

*Coincidência*

Grupos do mesmo tipo básico podem ser extensionalmente coincidentes e não-idênticas.

Como indicado por Luiz Cichoski (2017), tal princípio é utilizado no seguinte exemplo de Margaret Gilbert contra o somativista:

Suponha que há dois comitês em um colégio residencial a saber, o Comitê dos Alimentos e o Comitê da Biblioteca – cujos membros integrantes são os mesmos. Poderíamos dizer, sem contradição que (a) a maioria dos membros do Comitê da Biblioteca pessoalmente acredita que os membros do colégio têm que consumir muito amido, e isto é conhecimento comum entre os membros desse comitê; (b) exatamente o mesmo acontece, *mutatis mutandis*, com os membros do Comitê dos Alimentos; (c) o Comitê dos Alimentos acredita que os membros do colégio têm que consumir muito amido, ao passo que o Comitê da Biblioteca não tem opinião sobre o assunto.<sup>50</sup> (Gilbert 1987, p. 189 e 1989, p. 273)

Gilbert explora o fato de que dois grupos distintos podem ser formados por exatamente os mesmos membros. Aceitando isso é possível formular um caso onde a maioria dos indivíduos creem que P mas, ainda assim, um dos grupos dos quais todos fazem parte crê que P enquanto que o outro não creia que P. Mas se é possível que exista um grupo G que não crê que P, mesmo que todos os membros tenham a crença de que P, então temos um contra-

---

<sup>50</sup> No original: “Assume that there are two committees - say, the Library Committee and the Food Committee of a residential college - with the same members. It seems quite possible to say, without contradiction, that (a) most members of the Library Committee personally believe that college members have to consume too much starch, and this is common knowledge within the Library Committee; (b) the same goes, *mutatis mutandis*, for the members of the Food Committee; (c) the Food Committee believes that college members have to consume too much starch, whereas the Library Committee has no opinion on the matter.”

exemplo a suficiência do somativismo. Ou seja, é falso que “Se a maioria dos membros de G crê que P, então G crê que P sob as condições de compartilhamento da crença”.

Com isso Gilbert cria um dilema para o somativista. Ou ele apresenta argumentos contra coincidência, ou ele assume coincidência. No último caso, a tese somativista não é suficiente; no primeiro caso, implausível até que se prove o contrário. A conclusão negativa, que iremos chamar de não-suficiência do somativismo, angaria assim evidências para a tese de que (i) o individualismo de sujeitos é falso e (ii) há casos legítimos de atribuição não-somativa de crenças a grupos.

Frederick Schmitt (1994b, p. 261), explicando o caso diz:

Gilbert oferece um impressionante exemplo que confirma o ponto de que a proposta somativa é muito fraca. Dois grupos podem ter os mesmos membros, e mesmo assim terem crenças diferentes. (...) Mesmo assim os dois comitês podem ter propósitos muito diferentes e, nesse sentido, fazer julgamentos sobre questões muito diferentes baseados em diferentes tipos de evidência.<sup>51</sup>

Nessa citação Schmitt parece introduzir algo além da coincidência entre os membros de grupos distintos quando diz que “os dois comitês podem ter *propósitos* muito diferentes” (grifo nosso) e, por conta disso, há a disjunção entre a crença individual e a crença coletiva. Agora, se a disjunção entre crença individual e crença coletiva for explicada desse modo então parece ser a estrutura funcional do grupo que realiza o trabalho explicativo do exemplo de Gilbert.

Schmitt não parece ver maiores problemas nisso quando afirma:

Certamente todos os membros da Sociedade Audubon creem que o céu é azul, mas isso não quer dizer que a sociedade crê nisso. Tampouco irá ajudar se adicionarmos o requisito de que todos os membros reconheçam que os outros membros possuem essa crença. Pois esse requisito é satisfeito no presente exemplo: cada membro da sociedade reconhece que todos os outros membros acreditam que o céu é azul. Mesmo assim o grupo não acredita nessa proposição<sup>52</sup> (Schmitt, 1994b, p. 261)

E, do mesmo modo, Deborah Tollefsen (2015), quando diz que: “Em muitos casos, quando atribuímos crenças a um grupo, não queremos notar simplesmente que a maioria dos

---

<sup>51</sup> No original: “Gilbert offers a striking example that confirms the point that the summative account is too weak. Two groups may have the same membership, yet differ in their beliefs. (...). Yet the two committees might have very different purposes and accordingly make judgments about quite different issues based on very different kinds of evidence.”

<sup>52</sup> No original: “Surely all members of the Auduborn Society believe that the sky is blue, but that does not mean that the *society* believes this. Nor will it help to add the requirement that members recognize that other members hold this belief. For this requirement is satisfied in the present example: each member of the society recognizes that every other member believes that the sky is blue. Yet the group does not believe this proposition.”



membros possui a crença em comum, mas que a crença desempenha um papel de acordo com a vida do grupo, com suas deliberações, por exemplo.”<sup>53</sup>

Mas se é através da estrutura funcional que a crítica repousa, o somativista poderia utilizar isso em seu favor. O exemplo apresenta um caso comparativo nos qual dois grupos, com os mesmos membros, têm crenças diferentes. Mas, diria o somativista, ainda que os membros sejam os mesmos, as crenças dos membros não podem ser convertidas através de “coincidência”, porque a estrutura funcional desempenharia uma espécie de critério de relevância. Dito de outra forma, as crenças dos membros do Comitê da Biblioteca entretêm são irrelevantes para a atribuição de crenças para o Comitê de Alimentos, e vice-versa. E isso não porque seus membros são os mesmos, mas porque são grupos com propósitos diferentes.

Acreditamos que há um modo de barrar tal linha interpretativa. Em primeiro lugar cabe notar que, ainda no capítulo anterior, endossamos a necessidade de incorporar a estrutura funcional como condição semântica para que algo seja considerado um grupo. Em segundo lugar, vamos apresentar um poderoso contra-exemplo, que se vale somente da noção de estrutura funcional para mostrar que o somativismo é problemático.

#### *Comitê de Alimentos*

No Comitê de Alimentos de um colégio residencial Leonardo, Luciano e Marcelo deliberam se P: ‘é preciso encomendar mais comida para o jantar’. As reuniões se pautam pela regra da maioria, e seguem uma agenda que indica duas condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para que se chegue a uma decisão: (i) falta comida para o jantar e (ii) falta bebida para o jantar. Desse modo os três deliberam como segue:

Membros/Proposições	Falta comida	Falta Bebida	Encomendar
Leonardo	Não	Não	Não
Luciano	Sim	Não	Sim
Marcelo	Não	Sim	Sim

Tabela 2: Deliberação do Comitê de Alimentos

O caso *Comitê de Alimentos* claramente não pressupõe o princípio “coincidência”, já que não se trata agora de dois grupos com os mesmos membros, mas de um único grupo. Além disso a Tabela 2 parece indicar que, uma vez que o grupo se pauta pela regra da maioria, a decisão do grupo é P: “é preciso encomendar mais comida para o jantar” já que

---

<sup>53</sup> No original: “In many cases, when we attribute beliefs to a group, we don’t want to note simply that most members have the belief in common but that the belief plays a role within the life of the group, within its deliberations, for instance.”

somente o raciocínio de Leonardo levou a conclusão não-P. Contudo, não há nada de contraditório em imaginarmos que o Comitê de Alimentos possua uma estrutura funcional distinta, embora bastante similar. O referido comitê poderia manter a regra da maioria mas, ao invés aplicá-la a conclusão do argumento, expressa na coluna “Encomendar”, a regra poderia ser aplicada às premissas, expressas nas colunas “Falta comida” e “Falta bebida”.

Uma vez que, em se tratando da regra da maioria, e do fato de que os indivíduos estão deliberando sobre proposições interconectadas, esse tipo de possibilidade está em aberto. E se esse tipo de possibilidade descreve o que podemos chamar de estrutura funcional (o modo como agregamos crenças individuais<sup>54</sup>), então o grupo chega a resultados bem diferentes. Se agregamos somente a coluna “Encomendar”, a posição do grupo é de que P: “é preciso encomendar mais comida para o jantar”. Mas se agregamos as premissas “Falta comida” e “Falta bebida”, então a posição do grupo é a de que não-P pois a maioria considera que falta comida e falta bebida para o jantar. Ou seja, parece haver uma inconsistência entre seguir a regra da maioria agregando as conclusões e seguir a regra da maioria agregando as premissas.

Como veremos mais adiante, List e Pettit (2011) introduziram exemplos similares ao *Comitê de Alimentos* para mostrar como indivíduos perfeitamente consistentes podem produzir resultados inconsistentes no nível do grupo. Mas antes de avançarmos, cabe um balanço de nossas conclusões até o momento.

Iniciamos o capítulo considerando o individualismo de sujeitos: a tese de que grupos sociais não podem ser sujeitos nas sentenças de atribuição. Examinamos dois argumentos que sustentam esse individualismo: o *anti-psicologismo* e o *anti-mentalismo de grupos*; o primeiro supõe um conceito de mente de grupo, e o segundo supõe um conceito de crença de grupo. Uma vez que há vários problemas em determinar o que é uma mente de grupo, fizemos uma opção metodológica por investigar o que é uma crença de grupo, portanto nos atendo ao *anti-mentalismo de grupos*, e constatamos que a explicação somativista representa a melhor alternativa para o individualismo de sujeitos. Mas o somativismo enfrenta problemas, evidenciados pelo exemplo de Gilbert. Embora tal exemplo lance dúvidas sobre o somativismo, ele se fia no princípio “coincidência” e, como vimos, tal princípio não basta para uma crítica efetiva, ainda que ele seja eficiente para demonstrar as limitações do modelo individualista.

---

<sup>54</sup> O termo “agregar crenças individuais” diz respeito ao modo pelo qual crenças individuais se convertem em crenças coletivas. Trata-se de um termo técnico na discussão sobre teoria da decisão racional (Cf. PIGOZZI, 2015) e que será explicado mais adiante.

Demonstrar as limitações do modelo somativista é tão somente uma razão negativa contra o individualismo. Até porque, conforme expusemos, permaneceria aberta a possibilidade de o somativista lançar mão da ideia de estrutura funcional para restringir as crenças individuais ao grupo, mostrando assim como crenças individuais vão par a par com as crenças coletivas.

Contudo, essa via não é tão fácil assim para o individualista. Há casos, como o *Comitê de Alimentos*, em que a estrutura funcional do grupo afeta as crenças individuais. E isso já é uma importante concessão para o coletivista. Afinal, se o caso mostra que é possível que o grupo creia que P ou creia que não-P, e se a maioria dos membros crê que P, então ou o somativista elimina a possibilidade de que o grupo creia que não-P, ou então temos um xeque-mate para a explicação individualista. Dito de outro modo, se a regra das premissas produz a conclusão anti-individualista, é necessário para o coletivista apresentar razões para seguir a regra das premissas e não a regra da conclusão. Mas para isso precisamos investigar sobre a estrutura funcional do grupo e como ela pode estar (ou não) auxiliando as intuições individualistas.

Nesse ponto, talvez seja melhor, por conta dos contra-exemplos oferecidos ao somativismo, levantar dúvidas sobre a impossibilidade de considerarmos grupos como sujeitos epistêmicos. Assim, vamos investigar as melhores alternativas ao individualismo, a fim de responder às seguintes perguntas: o que é uma crença de grupo? Como um grupo pode produzir crenças? Como um grupo pode produzir crenças consistentes? E qual é o papel da estrutura funcional de um grupo na formação das crenças de grupo? Buscaremos responder a essas perguntas ao longo do próximo capítulo.

### 3. CRENÇA

No presente capítulo iremos responder: “o que é uma crença de grupo?”. Para isso iniciaremos realizando uma exposição do modelo de Gilbert, e em seguida realizando uma apreciação crítica do mesmo. Por razões que ficarão claras mais adiante, mostraremos que o modelo de Gilbert é problemático porque abre espaço para o individualismo de sujeitos e, também, para uma versão qualificada desse: o individualismo de sujeitos epistêmicos. Tais críticas serão expostas à luz de modelos de aceitação: explicações que defendem que as atribuições de crença a grupos não se referem ao estado mental ‘crer que’, mas ao estado mental ‘aceitar que’. Na terceira seção do capítulo iremos expor o modelo de Christian List e Philip Pettit para explicar qual é o papel da estrutura funcional de um grupo na formação das crenças coletivas. Concluiremos explicando como o modelo de List e Pettit soluciona problemas inerentes ao modelo de Gilbert.

#### 3.1. CRENÇA DE GRUPO: GILBERT EM DEFESA DOS SUJEITOS PLURAIS

O trabalho de Margaret Gilbert foi pioneiro na crítica do somativismo para a epistemologia coletiva. Seu modelo coletivista, primeiramente apresentado no artigo “Modelling Collective Belief” (1987) e mais tarde no seu livro “On Social Facts” (1989), pretende-se amplo para lidar não somente com crenças coletivas, mas também com a intencionalidade coletiva – isto é, com as atitudes mentais coletivas. Embora nosso enfoque sejam as crenças de grupo, notamos que a motivação da autora é mais ambiciosa que os nossos propósitos: Gilbert desenvolveu um projeto que abarca intenções conjuntas, ações conjuntas, sabedoria coletiva, conhecimento coletivo entre outros tópicos que envolvem entidades coletivas.

Sua estratégia argumentativa é peculiar por duas razões. De um lado, Gilbert pretende salientar que as crenças coletivas desempenham um papel normativo. Por isso seu modelo é herdeiro do contratualismo, perspectiva segundo a qual indivíduos desempenham um papel coletivo em conformidade a metáfora hobbesiana de que pessoas pertencem a um grupo do mesmo modo que membros pertencem a um corpo<sup>55</sup>. De outro lado, esse modelo

---

<sup>55</sup> Na vizinhança da proposta de Gilbert, Felipe Müller (2012a, 2012b, 2014, 2015) elabora uma proposta para explicar crença, justificação e conhecimento de grupo através de um *pacto epistêmico* entre os agentes. Trata-se de um trabalho pioneiro porque introduziu criticamente o modelo de Gilbert no cenário brasileiro.

contratualista permite que a autora fale em sujeitos coletivos (ou sujeitos plurais) para marcar oposição ao individualismo de sujeitos: grupos ocupam, *de fato*, o lugar de sujeitos nas sentenças de atribuição. Dito de outro modo, A e B formam o grupo G que é o sujeito da crença de que P.

A teoria de Gilbert foi mobilizada para lidar com problemas da filosofia das ciências sociais e da epistemologia coletiva propriamente dita. No âmbito da filosofia das ciências sociais, Gilbert debate o lugar de Émile Durkheim e Max Weber na compreensão da natureza de fatos sociais. De modo esquemático podemos dizer que o primeiro defendia uma posição coletivista, ao passo que o segundo sustentava uma posição individualista. Gilbert mostra, principalmente em *On Social Facts* (1989), que as posições dos dois autores podem ser aproximadas: o coletivismo de Durkheim e a proposta Weberiana que toma a linguagem ordinária como evidência relevante para a construção de teorias sociais. Se – como a autora dirá mais tarde a respeito de seu próprio trabalho (GILBERT, 2014) – o que motiva o individualismo de sujeitos é a parcimônia ontológica obtida graças a um princípio de economia teórica, então tal parcimônia precisa se render ao critério de adequação teórica para acomodar a coletividade presente na linguagem ordinária.

No âmbito da epistemologia coletiva, Gilbert é uma crítica ferrenha do individualismo de sujeitos. Isso fica evidente em “Modelling Collective Beliefs” (1987), onde a autora mobiliza seus melhores argumentos contra o somativismo. Boa parte dos contra-exemplos da literatura da epistemologia coletiva é inspirada na autora, que foi a fundadora do rótulo da área e que influenciou largamente uma série de projetos coletivistas, incluindo o nosso. Feitas essas considerações iniciais vamos à apresentação do modelo de Gilbert.

### 3.1.1. Uma teoria contratualista da crença de grupo: o papel do comprometimento conjunto

Uma das principais virtudes da teoria contratualista de Margaret Gilbert é a de explicar um fator normativo presente nas crenças de grupo. Para compreender isso considere a seguinte situação<sup>56</sup>:

#### *Caso do professor encenqueiro*

Um comitê de avaliação do desempenho dos graduados em filosofia decide implementar o teste ABC de lógica como condição necessária para que alguém seja graduado em filosofia. Desse modo o comitê testemunha, através de um parecer, para

---

<sup>56</sup> Esse caso é adaptado de Tollefsen (2015, capítulo 1).

o prof. Coordenador do departamento de filosofia: “O comitê de avaliação acredita que esse é o melhor método para avaliar o desempenho dos graduados em filosofia”. Agora imagine que o prof. Encrenqueiro, que também é membro do comitê de avaliação, diga em uma reunião do departamento de filosofia: “O teste ABC de lógica é uma farsa. Até minha sobrinha de 2 anos conseguiria ser aprovada nele”.

O que há de paradigmático no *caso do professor encrenqueiro* é que há um comportamento irracional por parte do prof. Encrenqueiro. E Gilbert acredita que o único modo pelo qual podemos explicar tal irracionalidade é por uma explicação das crenças de grupo e de como elas operam: uma das importantes funções das crenças de grupo é desempenhar um papel normativo na vida dos indivíduos. Por exemplo, a irracionalidade do professor Encrenqueiro abre margem para que seu comportamento seja reprovado. E, de acordo com Gilbert, é por meio de uma explicação de dinâmicas de reprovação desse tipo que conseguimos observar a força normativa das crenças de grupo.

Quais são os critérios para que uma crença de grupo possa ser considerada como uma crença de grupo? Gilbert parte de casos paradigmáticos e relativamente idealizados<sup>57</sup> – idealizados no sentido de que a crença se forma por um processo de deliberação, mais ou menos consensual. Nem sempre uma crença de grupo precisa ser formada por um processo de deliberação do grupo: alguns poderiam defender que o voto é um processo de formação de uma crença de um grupo (de que o candidato A é o melhor candidato para ocupar o cargo X), sem que isso envolvesse uma deliberação de grupo, uma vez que uma máquina poderia facilmente computar os votos, apresentando o resultado de forma imediata. Disso podemos concluir que, para Gilbert, embora o processo de formação de crenças coletivas não precise ser deliberativo, ainda assim algum processo se faz necessário<sup>58</sup>. Fica claro que os casos de Gilbert são facilmente generalizáveis para situações comuns a despeito de sua idealização.

Um último comentário metodológico importante: Gilbert não visa a casos de atribuição e formação de crença epistemicamente racional; seu objetivo é explicar como se dá a formação e atribuição de uma crença de grupo, e não as bases epistêmicas de tais processos.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> O caso favorito de Gilbert é do grupo de leitura de poesia (1987, p. 190 e 1989, p. 288-289). Nosso caso do professor encrenqueiro é similar o suficiente para satisfazer os propósitos do trabalho. Acerca da importância dos casos paradigmáticos na teoria da autora e de como eles são facilmente generalizáveis, ver Gilbert (1989, p. 292-294).

<sup>58</sup> É importante para a explicação de Gilbert que o processo não seja muito exigente, já que seu modelo pretende dar conta da formação de atitudes de grupo que sejam espontâneas. Tal detalhe é bastante significativo para a viabilidade de seu modelo para lidar com ações (e intenções) conjuntas. Uma vez que esses conceitos não são nosso foco acreditamos que não seja necessário aprofundar esse ponto.

<sup>59</sup> Cf. Gilbert (1987, p. 197-198) assim como Gilbert (1989, p. 307).

O processo de formação da crença de grupo, segundo Gilbert, pode ser interpretado pontuando-se os seguintes momentos. O primeiro é quando os membros expressam suas opiniões – a despeito de serem opiniões sem uma boa base epistêmica, inclusive opiniões formadas em virtude de coerção ou conformismo. Aqui o que importa é que os membros “alimentem” o processo com alguma informação a ser considerada coletivamente. O segundo momento é aquele em que tais opiniões passam por um escrutínio do grupo – tal momento não precisa ser guiado por regras epistêmicas; basta que as opiniões diferentes, se existirem, sejam consideradas coletivamente. No terceiro momento, um ponto de vista comum emerge de forma mais ou menos consensual. Sobre esse terceiro momento, Gilbert diz: “O que parece crucial é que todos ou a maioria dos membros decidiram por deixar uma interpretação ‘de pé’ no contexto da discussão”<sup>60</sup> (1987, p. 191)<sup>61</sup>.

Essa descrição esclarece a intuição presente no somativismo complexo, uma vez que a interpretação resultante é uma crença do grupo, reconhecida como tal por seus membros. Além disso, seu modelo de crença de grupo é sincrônico, pois nele a crença só é atribuída ao grupo após o terceiro momento (GILBERT, 1987, p. 192)<sup>62</sup>; ou seja, P é uma crença tal que não pode ter sido formada antes do processo coletivo acima descrito, e só pode ser revisada à luz de outro processo coletivo.

Diferentemente do modelo somativista, a crença coletiva não se reduz aos indivíduos, dado que pode haver uma disjunção entre a crença individual e a crença do grupo. Antes de explicar como essa disjunção é possível, vamos reconsiderar o exemplo. Se o comitê de avaliação de desempenho crê que P e o professor encenqueiro, que é membro do comitê, crê que não-P, por que sua asserção é irracional?

Em primeiro lugar, sua asserção é irracional porque ela fere o seguinte princípio intuitivo:

*Decisão membros-grupo*

Se os membros de um grupo G decidem que P, então G crê que P.

Pode-se ler o princípio de modo somativista se o ato de decidir for aí descrito como um ato de expressão da crença individual. Adicionando-se o princípio somativista como uma espécie de limiar teríamos algo do tipo: se os membros do grupo G decidem que P, e se decidir que P é expressar publicamente a crença de que P, e para que G creia que P é

---

<sup>60</sup> No original: “What seems to be crucial is that all or most members decided to let a certain interpretation ‘stand’ in the context of their discussion”.

<sup>61</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 289).

<sup>62</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 289-290).

necessário que a maioria dos membros acredite que P, então, se maioria dos membros de G crê que P, o grupo G crê que P.

Entretanto, tal leitura parece implausível já que, em muitos processos de decisão, os participantes não expressam opiniões pessoais. Isso pode ser ilustrado com o seguinte exemplo: uma pessoa negra está sendo falsamente acusada de ter cometido assassinato. Ainda que um membro do júri acredite que P: “pessoas negras são mentirosas e, portanto, o acusado é culpado”; é perfeitamente possível (para dizer o mínimo<sup>63</sup>) que o jurado decida pela inocência do acusado à revelia de sua crença pessoal.

Voltando ao nosso caso inicial, o professor encenqueiro viola *decisão membros-grupo* porque ele é um membro de G, G crê que P, mas ele expressa uma opinião contrária àquela sustentada pelo grupo. Gilbert nota que, se um membro de G crê em algo contrário àquilo que o grupo crê, então o dissidente deveria falar em primeira pessoa, ou seja, ele precisa falar *como indivíduo* e não *como membro* do grupo – a não ser que exista uma razão (ausente dos casos paradigmáticos em que são respeitados os momentos da deliberação<sup>64</sup>) forte o suficiente para que se proceda de outro modo.

Quando um membro de G, *enquanto membro*, expressa uma crença que vai de encontro à crença do grupo, ele está sujeito a ser reprovado. Usualmente tal reprovação, por parte de indivíduos, membros ou não do grupo, ocorre sob a seguinte forma: “Mas nós concordamos/aceitamos/decidimos que...”<sup>65</sup>. Ou seja, explicita-se a necessidade de uma correção na atitude expressa pelo dissidente. Porque a atitude expressa pelo partido dissidente precisa ser corrigida é que dizemos que a atitude do professor encenqueiro é irracional.

Gilbert diz: “Que um certo tipo de reprovação se dê, caso alguém aja como o (...) [prof. Encenqueiro], parece ser uma implicação do nosso conceito intuitivo de crença coletiva.”<sup>66</sup> (GILBERT, 1987, p. 192)<sup>67</sup>. Após esses comentários fica claro que o tipo de irracionalidade do professor encenqueiro é prática, e não epistêmica. O professor viola uma norma do tipo *decisão membros-grupo*, e não uma norma que diz respeito à verdade da proposição em questão. Isso não é um problema direto para o modelo de Gilbert, já que, como

<sup>63</sup> Para fins da nossa argumentação não acreditamos que seja necessário invocar que o jurado enquanto jurado deve respeitar a norma jurídica. O mais fraco, a mera possibilidade, já parece ser suficiente para assentar a questão.

<sup>64</sup> Como, por exemplo, um membro de um grupo não está presente na decisão do grupo. Isso *pode* ser uma razão para que o indivíduo fale enquanto membro do grupo contra a decisão coletiva.

<sup>65</sup> Cf. Gilbert (1987, p. 190 e 1989, p. 289).

<sup>66</sup> No original: “That a certain type of rebuke is in place if one has acted as the (...) [professor troublemaker] did appears to be an implication of our intuitive concept of a collective belief.”

<sup>67</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 290-291).



dissemos, ela pretende explicar os processos de atribuição e formação da crença de grupo e não as bases epistêmicas dos processos de atribuição e formação da crença de grupo.

A autora nota que as dinâmicas de reprovação desse tipo são um fenômeno bastante relevante porque servem como evidência da existência da crença de grupo: porque existe uma crença de que P por um grupo G espera-se reprovação quando um membro de G contradiz P. Em outras palavras, indivíduos (membros ou não do grupo) estão em posição de reprovar a opinião dissidente de um membro com base na opinião do grupo.

Haveria outro modo de compreender tal fenômeno? Talvez o fenômeno em questão não seja propriamente uma reprovação, ou talvez o ato do dissidente não seja um tipo de irracionalidade prática; em vez disso, o mesmo pode ser interpretado como uma mera demonstração de que a pessoa não compactua com a maioria dos membros do grupo. (GILBERT, 1987, p.193) <sup>68</sup>. O problema dessa objeção é que ela desconsidera o processo deliberativo descrito acima. Como vamos explicar nos próximos parágrafos, uma vez que Gilbert se apoia em casos idealizados, tratar a crença dissidente como algo diferente de uma atitude reprovável seria supor: ou (i) que a pessoa mudou de opinião ao final do processo deliberativo, ou (ii) que ela retomou uma crença que havia sido derrotada no contexto da discussão, ou (iii) que a crença dissidente é expressão de um conformismo por parte do agente.

Em se tratando de um modelo idealizado, o fato de o dissidente mudar de opinião ao final do processo deliberativo não pode configurar-se como uma crença do grupo. Considere-se o seguinte: após a discussão acerca da confiabilidade do método ABC para avaliar o desempenho dos graduandos de filosofia, instantes após o grupo ter determinado que o método é confiável, o professor encenqueiro forma a crença de que o método ABC não é confiável porque é muito fácil. Tal crença obviamente não pode ser atribuída ao grupo, afinal, ela não foi sequer considerada coletivamente. Portanto, a expressão da crença de que o método ABC não é confiável, – crença expressa pelo professor encenqueiro *enquanto membro do grupo* – pode ser reprovável.

Do mesmo modo, se o professor encenqueiro disse, no contexto de deliberação, que o método ABC não era confiável porque muito fácil, e sua opinião foi derrotada, obviamente sua opinião é dissidente. Afinal, o grupo claramente desconsiderou sua opinião como sendo a opinião do grupo e, portanto, a crença de que o método ABC não é confiável porque muito fácil pode ser reprovável.

---

<sup>68</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 291-292)

Uma terceira tentativa consistiria em evitar interpretar tal fenômeno como um caso de irracionalidade prática – interpretá-lo, portanto, como algo não-reprovável. Isso equivaleria, ao fim e ao cabo, a atribuir conformismo ao dissidente. Nesse cenário, a asserção dissidente seria lida como a demonstração de que ou o professor encenqueiro não foi ouvido quando expressou sua opinião, ou como a demonstração de que ele sequer se sentiu confortável para expressar sua opinião durante o processo deliberativo. O problema com essa linha interpretativa é que ela parece tomar todos os casos de dissidência membro-grupo não como casos de irracionalidade prática, mas como casos de patologias da deliberação<sup>69</sup>, o que claramente não explica o caso em questão. Gilbert concorda que em algumas situações a dissidência é a manifestação de uma patologia da deliberação<sup>70</sup>: mas o que parece explicar uma patologia deliberativa como um problema é o fato de existirem deliberações que não são problemáticas. Dito de outro modo: porque há processos de formação de crença coletiva legítimos é que podemos dizer que há processos de formação de crença coletiva ilegítimos. Se for assim, então parece correto defender que os casos paradigmáticos em questão são casos em que a dissidência não é reflexo de uma patologia deliberativa, mas sim reflexo da existência de uma crença de grupo operando.

Feitas essas considerações que permitem aprofundar a compreensão das dinâmicas de reprovação que Gilbert quer salientar, ela apresenta a seguinte definição: uma reprovação é uma “afirmação de que alguém fez o que não *deveria* ter feito.”<sup>71</sup>. (1987, p. 193, grifo nosso)<sup>72</sup>. Aqui começam os contornos de por que o modelo de Gilbert é normativo. Uma vez que as dinâmicas de reprovação mostram a existência de uma crença de grupo, e uma vez que as dinâmicas de reprovação têm um caráter normativo, segue-se que a existência de uma crença de grupo é o que gera uma “...*obrigação* (...) para cada membro do grupo”<sup>73</sup> (GILBERT, 1987, p. 194, grifo nosso)<sup>74</sup>.

O que funda tal relação de obrigação Gilbert chama de *comprometimento conjunto*<sup>75</sup>. Ela diz: “...se *todos* abertamente expressarem tal comprometimento [conjunto], então eles

---

<sup>69</sup> Sobre falhas no processo de deliberação ver Sunstein (2006) e Müller (2014).

<sup>70</sup> Cf. Gilbert (1987, p. 193 e 197), assim como em Gilbert, 1989, p. 291-292; e especialmente Gilbert (1994).

<sup>71</sup> No original: “...is a claim that one has done what one ought not to have done.”

<sup>72</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 292).

<sup>73</sup> No original: “...obligation for each member of the group.”

<sup>74</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 292).

<sup>75</sup> Gilbert (1996, especialmente na Introdução) retomando seus trabalhos sobre crença coletiva aponta uma série de formulações, tais como: aceitação conjunta, comprometimento condicional ou estar comprometido como um corpo. Ali ela aponta que tais formulações devem ser tomadas como equivalentes. (Diferentes formulações da sua noção de aceitação conjunta podem ser vistas em seu *On Social Facts* (1989, p. 408-410).

estão *comprometidos como um corpo*<sup>76</sup> (GILBERT, 1987, p. 194)<sup>77</sup>. Aqui Gilbert utiliza a metáfora do corpo para se referir ao grupo. Assim, o comprometimento conjunto funda o grupo (nas palavras de Gilbert, funda um sujeito plural), mas também pode ter a função de atualizar as crenças do grupo. Por exemplo, no caso *Comitê de Alimentos*, no capítulo anterior, Leonardo Luciano e Marcelo poderiam estar fundando o comitê quando deliberam sobre a necessidade de encomendar mais comida para o jantar. Ou então, caso o comitê existisse previamente, eles estariam atualizando as crenças do comitê sobre o jantar.

A metáfora do corpo é importante para Gilbert porque ela coloca nitidamente o fator prático a que a autora visa. Se Leonardo, Luciano e Marcelo estão comprometidos como um corpo em portanto, se o grupo crê que é preciso encomendar mais comida, então isso autoriza Leonardo a agir, digamos, ligando para a tele-entrega do mercado, independente da crença de Leonardo, mas dependente da crença do grupo – ou seja, em virtude da força normativa da crença do grupo sobre as ações de Leonardo. Assim, analogamente a como os membros de um corpo operam, os indivíduos operam quando desempenhando o papel de membros de um grupo.

A fim de explicar melhor a natureza do comprometimento conjunto, Gilbert (2014)<sup>78</sup> o contrasta com o que ela chama de comprometimento pessoal. Um comprometimento pessoal envolve um processo psicológico – a decisão de fazer X – e um produto normativo – como a decisão de fazer X afeta a avaliação da racionalidade prática das ações. Por exemplo, se eu decido realizar uma viagem cara nos próximos meses, será irracional eu gastar meu dinheiro exageradamente e para fins distintos, uma vez que isso impedirá ue eu consiga realizar a viagem.

Comprometimentos pessoais podem ser rompidos; para isso, basta que o sujeito mude de ideia. Do mesmo modo que *criar* um comprometimento pessoal, a *quebra* do comprometimento envolve um processo psicológico – mudar de ideia – e um produto normativo – a mudança na avaliação de racionalidade prática do sujeito.

Gilbert aponta que o comprometimento conjunto segue uma lógica similar: ele também envolve um processo psicológico e um produto normativo. Contudo, a grande diferença é que tal comprometimento envolve duas ou mais pessoas. Indivíduos geram um comprometimento conjunto por meio de um processo de tomada de decisão. Tal processo,

---

<sup>76</sup> No original: “...if *all* openly express such a commitment they are then *committed as a body*.”

<sup>77</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 306-308)

<sup>78</sup> Ela também contrasta o nível pessoal e o nível conjunto no seu *On Social Facts* (GILBERT, 1989, p. 298-300), mas as formulações presentes no texto mais recente que utilizaremos ganham em clareza e distinção.

como vimos, pode ser descrito como (mas não se reduz a) uma deliberação para realizarem uma ação conjunta ou determinarem se P é ou não o caso. Em ambas as situações, a de ação e a de crença, o que é necessário e suficiente para a conclusão de tal processo é a expressão (explícita ou implícita) de prontidão pessoal de cada um em contribuir para a ação ou estado mental em questão – o que Gilbert chama de comprometimento condicional. Tal prontidão pode ser explícita, no caso de um membro falar abertamente, ou mesmo de iniciar o curso de ação; ou pode ser implícita, no caso de um membro não objetar, por exemplo.

Consideremos, por exemplo, que você e eu nos comprometemos a almoçar juntos. Se isso é o caso, então, se você entrar no restaurante e eu estiver lá, terminado a refeição, parecerá que eu fiz algo de inapropriado. Por outro lado, se eu mudar de ideia e não aparecer, isso também será uma atitude inapropriada. Nos termos de Gilbert, na primeira situação, o sujeito infringiu diretamente o comprometimento conjunto. No segundo caso, além da infração direta, não se realizou a rescisão adequadamente porque, diferentemente do que ocorre com comprometimentos pessoais, romper com o comprometimento conjunto exige o reconhecimento do outro – por exemplo, uma ligação minha para você, avisando que eu mudei de ideia sobre o almoço, bastaria.

Isso deixa claro que, para Gilbert, a principal diferença entre o comprometimento pessoal e o conjunto é que, no segundo, os partidos que se comprometeram conjuntamente a realizar uma ação ou se comprometeram com um estado mental não precisam possuir qualquer intenção pessoal ou estado mental individual para realizar a ação ou para manter a crença coletiva em questão. Como consequência, temos que o modelo não é reducionista, pois o estado mental coletivo não se reduz ao estado mental individual, como era o caso para o somativismo.

Agora estamos em posição de reinterpretar o caso do professor encenqueiro. O problema com o professor não é *somente* que ele tem uma opinião dissidente da opinião do grupo. O problema é que ele não expressa sua opinião como uma *opinião pessoal* e, sem tal qualificação, sua asserção parece uma expressão incorreta da crença do grupo (porque ele expressa não-P e o grupo crê que P). A fim de corrigir tal expressão incorreta, os indivíduos, membros ou não do grupo, valem-se das práticas de reprovação.

Do ponto de vista normativo, Gilbert salienta que, assim como no caso do comprometimento pessoal, o comprometimento conjunto tem como produto normativo duas características: a primeira é a de que as ações e expressões individuais de um membro do grupo *enquanto membro do grupo* precisam estar em conformidade com o comprometimento conjunto, ou seja, com a crença do grupo. A segunda é a de que as partes envolvidas estão em

posição de demandar conformidade com a ação ou estado mental coletivo e reprovar as partes envolvidas em caso de não-conformidade. É isso que explica o fato de que a atitude do professor encenqueiro ser reprovável. Se ele é membro do grupo ele deveria agir em conformidade com a atitude deliberada, expressando a crença do grupo adequadamente. Mas, por não o fazer, ele é passível de reprovação.

Como vimos até este ponto, as dinâmicas de reprovação evidenciam a existência de uma crença de grupo em operação; essa crença, por sua vez, é explicada pela da noção de comprometimento conjunto. Se, como dissemos anteriormente, a noção de comprometimento conjunto funda, de uma só vez, a atitude do grupo e a existência da entidade (caso ela ainda não exista), então, grupos são entidades fundadas e compostas por um ou mais comprometimentos conjuntos. Em uma díade, como no caso das duas as pessoas indo almoçar juntas, o grupo se forma e se desfaz mais rapidamente do que grandes grupos, cujas existências são explicadas pela concatenação de inúmeros comprometimentos conjuntos.

Porque a noção de comprometimento conjunto é normativa, ela permite explicar a atitude de reprovação nos casos paradigmáticos de dissidência. A noção, além de normativa, não é reducionista, na medida em que garante que um membro do grupo creia que não-P e, não obstante, o grupo do qual faz parte creia que P. Uma vez que há uma disjunção entre a crença individual e a crença coletiva, temos um modelo não-reducionista e que explica como e porque o grupo tem alguma autonomia em relação a seus membros.

Ainda há, contudo, uma esperança para o reducionista. Ele pode manter o caráter disjuntivo entre a crença de grupo e a crença individual e também a normatividade do modelo de Gilbert, todavia explicando as noções de comprometimento e reprovação do ponto de vista moral. Assim, o problema com o professor encenqueiro não seria que ele está em uma relação de comprometimento conjunto com os outros membros, mas sim que ele não estaria seguindo alguma norma moral, como algum tipo de promessa ou princípio de fidelidade (faça o que você disse que faria) (Cf. Tollefsen, 2015). O resultado dessa linha argumentativa é reducionista porque, em tal cenário, não há crença de grupo propriamente dita; em vez disso, há um comprometimento moral de não asserir o contrário do que o grupo decide. Tal comprometimento moral dá a base normativa, tornando desnecessária a noção de comprometimento conjunto.

Gilbert está ciente desse problema e em vários momentos buscou responder a essa linha argumentativa (cf. GILBERT, 1994, 1996, 2014). *Grosso modo*, a resposta da autora passa por apontar que toda a discussão sobre comprometimento conjunto é uma discussão sobre racionalidade prática e não uma discussão sobre moralidade ou leis jurídicas. Assim,

considera-se a discussão sobre comprometimento coletivo como primitiva e, por isso, fundadora das noções morais e jurídicas (presentes em conceitos como acordo, convenção, fidelidade, dentre outros).

Outra razão importante que a autora levanta contra essa interpretação individualista é a natureza coletiva do comprometimento conjunto: Gilbert entende que ele é distinto do comprometimento pessoal devido a duas características. A primeira: ele é um comprometimento realizado por duas ou mais pessoas; a segunda: a rescisão do comprometimento conjunto precisa ocorrer conjuntamente. Desse modo, o comprometimento conjunto não se reduz ao comprometimento pessoal *por definição*.

Um tratamento adequado dos termos do debate acerca da infiltração moral ou jurídica no comprometimento conjunto passa por uma análise técnica dos termos e dos seus respectivos significados, e isso foge dos nossos propósitos neste trabalho. Mas as razões apresentadas bastam para lançarmos dúvida sobre tal alternativa. Afinal, os argumentos de Gilbert colocam o ônus da prova sobre o objeto: ou bem ele precisa reexplicar os fenômenos sem apelar para o comprometimento conjunto, ou precisa mostrar porque a noção de comprometimento conjunto precisa ser deixada de lado. Sendo assim, vamos passar a especificação da relação entre comprometimento conjunto e crença conjunta.

### 3.1.1.1. Do comprometimento conjunto a Crença de Grupo

Conforme exposto acima, a noção de comprometimento conjunto implica em um processo realizado por duas ou mais pessoas, processo esse do qual resulta um produto normativo: a formação de uma crença coletiva concomitante com a constituição do grupo ou atualização das crenças coletivas gera a força normativa em questão. A força normativa do comprometimento conjunto é uma via de mão dupla. Por um lado, os membros são “obrigados a não negar P ou dizerem coisas que pressupõem a negação de P”<sup>79</sup> (GILBERT, 1987, p. 193-194, grifo nosso)<sup>80</sup>. Igualmente, os membros são obrigados a afirmar P publicamente e dizer coisas que pressupõem que P quando é apropriado. (GILBERT, 1987, p. 195).

Formulamos a noção de crença conjunta do seguinte modo:

---

<sup>79</sup> No original: “...obliged not to deny that *p* or to say things that presuppose the denial of *p* in their ensuing interactions with each other.”

<sup>80</sup> Assim como em Gilbert (1989, p. 306-7).

*Crença de Grupo*<sup>81</sup>

- (i) Um grupo G crê que P se e somente se os membros de G se comprometem conjuntamente com P;
- (ii) os membros de G se comprometem conjuntamente com P quando os membros se comprometem condicionalmente com P;
- (iii) os membros de G se comprometem condicionalmente com P quando cada um se compromete a agir como se P na medida em que os outros o façam.

A primeira condição estabelece a relação entre o grupo G e seus membros mediante a noção de *comprometimento conjunto*. Na linguagem de Gilbert é pelo comprometimento conjunto que, ou os indivíduos produzem um sujeito plural (ou sujeito coletivo), ou os indivíduos atualizam as crenças desse sujeito coletivo pré-existente. A condição salienta o caráter anti-individualista da teoria: o modelo parte de uma negação do individualismo de sujeitos e, portanto, abre a possibilidade de que grupos possam ser o sujeito de sentenças de atribuição, pela via do comprometimento conjunto.

A segunda condição esclarece o lugar do comprometimento conjunto na teoria. Em um de seus trabalhos Gilbert buscou esclarecer todas as características centrais do comprometimento conjunto (GILBERT, 2014, p. 40-41), que podem ser resumidas como segue: o comprometimento conjunto envolve duas ou mais pessoas. Por sua natureza coletiva, *por definição* esse comprometimento não pode ser criado por uma só pessoa, assim como não pode ser rescindido por uma só pessoa. Outra característica, que explica a necessidade do comprometimento condicional: comprometer-se com P precisa ser exposto, seja de modo implícito ou explícito (em alguns momentos basta ficar em silêncio, em outros é necessária uma participação maior do sujeito), e reconhecido pelos outros membros do grupo. Por exemplo: se Leonardo encomenda comida para o jantar com base na deliberação do comitê de alimentos, Leonardo está agindo *como membro do grupo*, com base no *comprometimento conjunto* e no *comprometimento condicional*: porque o grupo crê que é preciso encomendar comida para o jantar e, para simplificar, supondo que Leonardo seja o membro encarregado de realizar tal ação com base na crença coletiva.

O exemplo já mostra como o comprometimento condicional tem por consequência o *comprometimento em agir como se P* na medida em que os outros o façam. Podemos incrementar o exemplo ao imaginarmos que Leonardo encomendará o jantar, Luciano receberá a encomenda e Marcelo organizará a encomenda para o jantar. O modelo de Gilbert explica esse comprometimento como se tratando de uma relação de interdependência

---

<sup>81</sup> Cf. Gilbert (1987, 1989, 1996, 2014) e Gilbert; Pilchman (2014). Nossa formulação é próxima da de Carter (2015).

normativa de se comprometer a agir como se P e também de cobrar os outros a agirem como se P.

O modelo é coletivista porque, diferentemente do modelo somativista em que “...é possível que um conjunto de pessoas pudesse satisfazer as condições propostas para uma crença de grupo (excetuando-se a condição de que elas *já* formaram um grupo) e ainda assim não *se tornar* um grupo” (GILBERT, 1987, p. 195), no modelo de Gilbert “[q]ualquer conjunto de pessoas que aceita conjuntamente alguma proposição se torna um grupo, se eles não eram um antes disso”<sup>82</sup> (GILBERT, 1987, p. 195). Adiciona-se a esse coletivismo o fato de que, se o comprometimento conjunto é a condição para que a atribuição da crença de que P a um grupo enquanto grupo seja verdadeira, então o modelo é não-somativo, porque a crença do grupo de que P não se reduz a maioria dos estados individuais.

A crença do grupo de que P tem, assim, uma carga normativa sobre o sujeito. Em primeiro lugar, para ele *agir como se P*. Como vimos, se G crê que P, e se um membro de G enquanto membro não age, enquanto membro, como se P, ele está sujeito a reprovação. O fato de o membro agir como se P não exige que o indivíduo creia que P é o caso; nada impede, contudo, e em segundo lugar, que os indivíduos incorporem, a longo prazo, a crença de que P.

Antes de considerarmos objeções ao modelo de Gilbert cabe salientar que a autora afirma não ser possível, a partir da noção de comprometimento conjunto, argumentar em defesa de uma mente de grupo. Para ela, o modelo explica as atribuições de estados mentais coletivos, e isso não apontaria para a existência “...de uma mente de grupo que é independente das mentes e vontades das pessoas envolvidas.”<sup>83</sup> (GILBERT, 1987, p. 201). Mas, ao contrário de Velleman e de nossa proposta metodológica de suspender juízo momentaneamente sobre a possibilidade de uma mente de grupos, Gilbert é categórica: “Grupos não possuem mente”<sup>84</sup> (GILBERT, 1989, p. 312). Em um trabalho posterior ela explica:

Em muitos dos meus escritos eu utilizei o termo técnico ‘sujeito plural’ como se referindo, por definição, a qualquer conjunto de pessoas comprometidas conjuntamente. É útil ter tal termo, somente em virtude de ser compacto. Recentemente eu busquei evitá-lo, porque levou a alguma confusão sobre minha posição. Um dos problemas é que o nome substantivo ‘sujeito’ é comumente associado à subjetividade ou consciência. É importante enfatizar, então, que eu nunca pretendi sugerir que há qualquer consciência coletiva ou de grupo que seja de alguma forma independente da consciência de qualquer indivíduo, membro do

---

<sup>82</sup> No original: “it was possible that a set of persons could fulfill the conditions proposed for group belief (other than the condition that they *already* formed a group) and yet not thereby *become* a group. (...) Any set of persons who jointly accept some proposition thereby become a group, if they were not one before.”

<sup>83</sup> No original: “does not involve the notion of a group mind which is independent of the minds and wills of the people involved.”

<sup>84</sup> No original: “Groups do not have minds”



grupo. Pelo contrário, eu vejo o comprometimento conjunto como uma pré-condição de uma atribuição correta de uma atitude particular, por assim dizer, a uma determinada população de pessoas<sup>85</sup> (GILBERT, 2014, p. 9)

Se possuir “subjatividade ou consciência” pode ser interpretado como possuir uma mente, ou bem Gilbert está defendendo o *anti-psicologismo de grupos* e abrindo espaço para o argumento que afirma: “grupos não têm a propriedade de crer”; ou bem o modelo de Gilbert precisa de uma explicação que está aparentemente ausente da letra do texto da autora. Talvez ela quisesse, assim como Quinton, afastar a possibilidade do coletivismo forte, vendo a melhor saída em aceitar o *anti-psicologismo de grupos*. Mas essa escolha teórica não nos parece a mais apropriada, haja vista que a mesma traz consigo fortes consequências.

Essa escolha motivou alguns a se questionarem se, de fato, Gilbert está apresentando uma teoria sobre crenças coletivas. Se, como ela diz na citação acima, que o comprometimento conjunto deve ser lido “como uma pré-condição de uma atribuição correta”, então talvez ela estivesse apresentando uma teoria sobre a atribuição de crenças coletivas – ou mesmo, uma explicação de por quê a linguagem ordinária está autorizada a falar em crenças coletivas, ainda que tais estados mentais coletivos não existam.

Voltaremos a esse debate na próxima seção. Por ora, cabe dizer que Gilbert está ciente dessa objeção e, para ela, a melhor estratégia é identificar se o *uso* das atribuições de crenças coletivas é ou não análogo ao *uso* das atribuições de crenças individuais. E, para a autora, a analogia se segue do caráter explicativo dessas atribuições de crença: assim como indivíduos *utilizam* crenças como guia para desempenhar processos mentais (por exemplo, realizar uma inferência) ou como guia para desempenhar ações (por exemplo, realizar asserções sobre o clima); do mesmo modo, seu modelo permite que a mesma explicação seja possível para grupos. Assim crenças

têm um papel explicativo numa consideração, por um lado, do comportamento de indivíduos e, por outro lado, de um conjunto de indivíduos. No primeiro caso um indivíduo é guiado pela proposição em questão, em seu raciocínio e ação pessoais. No segundo caso, indivíduos no papel de membros de um grupo são guiados por isso [a proposição em questão] quando agem no interior de um grupo e como membros do grupo. Por essa perspectiva a analogia entre crença individual e crença coletiva parece ser, no fim das contas, muito próxima.<sup>86</sup> (GILBERT, 1989, p. 313)

---

<sup>85</sup> No original: “In much of what I have written I use the technical term “plural subject” to refer, by definition, to any set of jointly committed persons. It is useful to have such a term, if only on account of its compactness. Recently I have tended to avoid it, because it has led some to misunderstand my position. One of the problems is that the noun substantive “subject” is often associated with subjectivity or consciousness. It is worth emphasizing, then, that I have never intended to suggest that there is any collective or group consciousness that is somehow independent of the consciousness of any individual group member. Rather, I see joint commitment as a precondition of the correct ascription of, say, a particular attitude, to a given population of persons.”

<sup>86</sup> No original: “has an explanatory role to play in an account of the behavior of individuals on the one hand and sets of individuals on the other. In the former case, an individual is guided by the proposition in question, in his personal reasoning and action. In the latter case, individuals in the role of group members are guided by it as

A fim de apreciarmos os limites do modelo, avaliaremos na próxima seção essa resposta da autora, juntamente com outras objeções.

### 3.1.2. Objeções

A primeira objeção consiste em que o modelo de Gilbert seria problemático para lidar com grandes grupos (Cf. Tollefsen, 2015 e Schweikard; Schmid, 2013). Se, como vimos, a condição de comprometimento condicional exige o reconhecimento de que os membros estão comprometidos a agir como se P, então em grandes grupos, onde muitos dos membros sequer têm contato uns com os outros, parece que tal condição não é satisfeita.

A réplica de Gilbert é eficiente contra essa crítica: seu modelo funciona para pequenos grupos e a ampliação se dá através de uma concatenação de comprometimentos conjuntos. Uma vez que não é difícil imaginar que dinâmicas de autorização para subgrupos sejam embasadas através de comprometimentos conjuntos entre subgrupos de um grande grupo, o modelo responde bem a essa objeção.

Uma segunda objeção, que vimos no final da seção anterior, questiona a eficácia do modelo para explicar crenças de grupo. Como vimos, Gilbert defende a impossibilidade de uma mente coletiva e argumenta que uma analogia entre crenças individuais e crenças coletivas é suficiente para sustentar nossas atribuições de estados mentais a grupos. Mas isso torna a teoria obscura. Se Gilbert apresenta (como acreditamos que ela esteja) uma *teoria sobre crenças coletivas*, parece muito estranho que ela negue por princípio a possibilidade de uma mente coletiva. Essa objeção aponta para dois problemas.

Se a defesa de que ‘crenças coletivas\*’<sup>87</sup> são crenças depende de uma analogia, então os argumentos de Gilbert são mais fracos do que nossa interpretação sugere. Tal possibilidade de leitura abriu espaço para que autores defendessem que as atribuições de crenças coletivas\* não se refeririam a ‘crenças coletivas’, um estado mental análogo a ‘crer que’, mas seriam, em vez disso, análogas ao estado mental ‘aceitar que’. O *problema da aceitação*, como iremos chamar, pode ser assim formulado: a atribuição de uma crença coletiva se refere a ‘crer que’ ou se refere a ‘aceitar que’? Nesse debate Gilbert se viu obrigada a defender que as

---

they act within the group and as members of the group. If we look at things this way the analogy between group belief and individual belief may seem, after all, to be quite close”

<sup>87</sup> O asterisco serve para marcar a neutralidade do termo ‘crenças coletivas’ com respeito ao estado mental instanciado.

propriedades importantes do estado mental crença estão presentes nas atribuições de crenças a grupos e, portanto, a analogia se sustentaria. A próxima seção tratará a avaliação do alcance e eficácia dos argumentos de Gilbert.

Mas a objeção acarreta um segundo problema. Gilbert poder ser interpretada como apresentando somente uma *teoria sobre a atribuição de crenças coletivas*, sem qualquer comprometimento com a *existência* de crenças coletivas. Isso soa muito fraco, porque colocaria a teoria par a par com o individualismo de sujeitos: ainda que as atribuições de ‘crenças coletivas\*’ *desempenhem* um papel na vida dos indivíduos, não haveria qualquer ontologia coletiva – em última análise, não existiriam grupos; apenas existiriam indivíduos *desempenhando papéis coletivos*.

Essa linha interpretativa é contraditória com o modelo de Gilbert pela seguinte razão. Se uma sentença de atribuição de estados mentais é composta por uma relação entre um sujeito S e um conteúdo proposicional expresso por uma sentença P através de uma atitude A, Gilbert, ao falar em sujeitos plurais, pode ser interpretada como defendendo a existência de sujeitos coletivos. E, portanto, negando o individualismo de sujeitos.

Mas se o que ela defende é uma teoria sobre *como indivíduos desempenham papéis coletivos*, ela não estaria negando o individualismo de sujeitos, senão defendendo que o caráter coletivo das sentenças de atribuição não se deve ao sujeito coletivo, o S das sentenças de atribuição, e sim a algo no conteúdo proposicional expresso por P. Nessa interpretação Gilbert estaria propondo uma espécie de indexação coletiva: o que tornaria verdadeira uma sentença do tipo “O comitê crê que é preciso encomendar mais comida para o jantar” não é o fato de que “o comitê” desempenhar um papel de sujeito coletivo, mas o fato de que a sentença “é preciso encomendar mais comida para o jantar” ter sido formada seguindo uma regra ou norma. Tal processo de formação (expresso nessa regra ou norma) estaria presente por conta do comprometimento conjunto, mas esse envolveria *comprometimentos pessoais*. Essa linha não é incompatível com o individualismo de sujeitos, uma vez que somente indivíduos ocupariam o lugar legítimo de sujeitos nas atribuições de estados mentais, e o uso de coletivos na linguagem ordinária seria explicado por referência ao conteúdo proposicional coletivo. Mas, como vimos anteriormente, essa linha é incompatível com o modelo de Gilbert, porque introduz, pela porta dos fundos, o individualismo de sujeitos.

Uma última possibilidade seria ler Gilbert como se ela estivesse a fornecer uma explicação do por que a linguagem ordinária está autorizada a falar em crenças coletivas, ainda que tais estados mentais coletivos não existam. Mas essa *folk epistemology*, ainda assim, é dependente ou de alguma noção de mente coletiva, ou de alguma explicação

substantial sobre se o que é coletivizado em uma sentença de atribuição é o sujeito ou o conteúdo proposicional.

Em resumo, o segundo problema pode ser assim formulado: o modelo de Gilbert é eficiente contra o individualismo de sujeitos? Nós acreditamos que sim, mas para garantir uma resposta adequada é preciso enfrentar o *problema da aceitação* e fortalecer os argumentos em favor do modelo de comprometimento conjunto (talvez à revelia da letra do texto de Gilbert) para manter a ideia de que grupos podem ocupar o lugar legítimo de sujeito nas sentenças de atribuição de estados mentais.

A última objeção que iremos considerar também diz respeito ao individualismo de sujeitos. Adam Carter (2014, 2015) argumentou que o modelo de Gilbert é problemático para o tratamento de crenças de grupo inconsistentes. O autor desenvolve seu argumento a partir da seguinte citação de Gilbert: “...se alguém crê em algo que é inconsistente com [a crença do grupo de que]  $p$ , exige-se que ele não expresse essa crença sem maiores detalhes.”<sup>88</sup> (GILBERT, 1989: 306-7). Como vimos, a expressão de uma crença dissidente, por um membro do grupo considerado enquanto membro, precisa ser acompanhada de uma indicação de que o dissidente *não fala* como membro do grupo, mas como um indivíduo, sob risco de reprovação. Mas isso gera o seguinte problema: “...um grupo crê que  $p$  somente se seus membros agem como se  $p$ ; e em fazendo parte de um grupo que crê que  $p$ , está-se obrigado a agir como se  $p$ , e a obrigação de agir como se  $p$  inclui a obrigação de suprimir as próprias dúvidas *vis-a-vis p*.”<sup>89</sup> (CARTER, 2014, p. 21). Por exemplo, imaginemos que o comitê de alimentos forme a crença P ‘é preciso encomendar comida para o jantar’. Leonardo, após o processo deliberativo, *não deveria* ir até a despensa para verificar se a crença do grupo é ou não é falsa. Fazer isso seria agir como se não-P, e isso faz da atitude de Leonardo algo passível de reprovação, de acordo com o modelo de Gilbert. O problema é que seria perfeitamente possível imaginar um caso no qual Leonardo fosse até a despensa e descobrisse que a crença do grupo é falsa: sem que os membros soubessem, a despensa está lotada e, por isso, não seria preciso encomendar comida para o jantar.

Essa segunda situação é problemática para o modelo porque agir como se não-P, de maneira dissidente, não deveria receber um tratamento idêntico ao caso do professor encenqueiro. Mas essa diferença o modelo de Gilbert parece não captar. Ou o membro do

---

<sup>88</sup> No original: “if one does believe something that is inconsistent with  $p$ , one is required at least not to express that belief baldly.”

<sup>89</sup> No original: “a group believes that  $p$  only if its members act as if  $p$ ; and in being a part of a group that believes that  $p$ , one is obligated to act as if  $p$ , and the obligation to act as if  $p$  includes an obligation to suppress one’s doubts *vis-a-vis p*”

grupo nunca poderá criticar o grupo enquanto membro do grupo, mas somente enquanto indivíduo – e parece que os membros do grupo estariam em posição de ignorar Leonardo, porque ele não falaria como membro do grupo. Ou Leonardo falaria como membro do grupo, e ele estaria em posição de ser criticado *não por estar falando algo ilegítimo*, mas por *ir de encontro à crença do grupo*. Não obstante, o modelo de Gilbert parece implicar que Leonardo, enquanto membro do comitê, deveria suspender a crença dissidente, a despeito de sua legitimidade epistêmica. De um lado, as crenças de grupo parecem mais resistentes a revisão do que as crenças de indivíduos. Mas, de outro lado, a crença do grupo parece sempre prevalecer sobre a crença individual, *à revelia de sua legitimidade ou ilegitimidade epistêmica* – em uma situação de desacordo entre um indivíduo e um grupo, o modelo de Gilbert parece advogar que o grupo *sempre* tem razão.

Uma saída para isso seria dizer que crenças coletivas são mais resistentes a revisão do que crenças individuais porque, em geral, grupos estão em melhor posição epistêmica do que indivíduos. Considere que Leonardo, Luiz e Thiago são igualmente confiáveis sobre um conjunto de evidências E. Parece intuitivo dizer que os três estarão em melhor posição epistêmica se considerarem coletivamente a crença de que P com base em E do que se o fizerem individualmente. Por exemplo, Leonardo poderia apresentar contraevidências nas quais Luiz e Thiago nunca pensariam sozinhos; Luiz poderia apresentar premissas às quais Leonardo e Thiago nunca chegariam sozinhos; e Thiago poderia apresentar instanciações que Leonardo e Luiz nunca elaborariam sozinhos. Ou seja, se esses procedimentos melhoram a posição epistêmica dos indivíduos isso, intuitivamente, se deve ao processo de deliberação conjunta.

Contudo, o modelo de Gilbert não parece explicar essa resistência a revisão das crenças de grupo desse modo, mas sim por uma tendência ao dogmatismo coletivo: o comprometimento conjunto é *sempre* razão para manter a crença e, portanto, crenças individuais *nunca* poderão estar em posição epistêmica superior a crenças de grupo.

Além da normatividade do comprometimento conjunto produzir casos de não revisão das crenças de grupo, há também o problema de *manipulação da evidência*<sup>90</sup>. Jennifer Lackey (2016) explica que esse problema pode ocorrer de dois modos. Através do comprometimento conjunto grupos podem decidir por ignorar evidências que são relevantes, mas contrárias à posição adotada coletivamente: por exemplo, o conselho deliberativo de uma indústria de cigarros decide ignorar evidência científica de que fumar faz mal à saúde, a despeito do fato

---

<sup>90</sup> Rótulo de Jennifer Lackey (2016, p. 353).

de que os membros do conselho, individualmente, possuem evidência contrária, ou seja, acreditarem que fumar faz mal à saúde. (Cf. LACKEY, 2016, p. 351)

O segundo modo de *manipulação da evidência* mostra que, através do comprometimento conjunto, um grupo pode não somente ignorar evidência contrária, mas fabricar crenças sem qualquer base epistêmica. Para ilustrar o ponto Lackey utiliza o seguinte exemplo: o conselho deliberativo de uma indústria de cigarros decide, através do comprometimento conjunto, que todos os cientistas que apresentam evidência de que fumar faz mal à saúde são mentirosos. Logo, mesmo que os indivíduos, membros do conselho deliberativo, possuam evidência contrária à crença do grupo, o comprometimento conjunto autoriza a crença de que os cientistas são mentirosos. (Cf. LACKEY, 2016, p. 351)

Como dissemos no início do capítulo, não é o objetivo de Gilbert explicar o funcionamento de avaliações epistêmicas das crenças coletivas. Contudo, isso é um problema para nós, que pretendemos guardar lugar para a possibilidade de se atribuir crenças, mas também outras propriedades epistêmicas a grupos (como por exemplo, justificação ou conhecimento). Mesmo que não entremos, nesse trabalho, na discussão sobre o que é uma justificação ou conhecimento de grupo, cabe salientar que um modelo de crenças coletivas precisa deixar tal possibilidade em aberto. Ou seja, se *todas* as crenças coletivas são formadas através de comprometimento conjunto, e comprometimento conjunto não permite a formação de crenças justificadas, ou epistemicamente racionais, então: (i) embora o modelo possa ser útil para explicar que grupos são sujeitos, ele não serve para explicar grupos como sujeitos epistêmicos. E, o que é mais grave para Gilbert, (ii) se grupos não podem ser sujeitos epistêmicos em virtude de uma particularidade das crenças coletivas, então crenças coletivas não são análogas a crenças individuais, como a autora gostaria. Uma vez que analogia entre crenças individuais e crenças de grupo tinha a função de negar a noção da mente de grupo salvaguardando o poder explicativo das sentenças de atribuição de estados mentais coletivos, a proposta de Gilbert fica bastante fragilizada. O modelo não só é epistemicamente desinteressante, mas ele também é falho naquilo que tinha de melhor, a analogia entre crenças individuais e crenças coletivas.

Se o modelo de Gilbert se pretende eficiente para explicar o que é uma crença de grupo é preciso, à revelia da autora, abrir espaço para a possibilidade da mente de grupo e enfrentar o problema da aceitação. Isso garante que grupos são candidatos legítimos a ocupar o lugar de sujeito nas sentenças de atribuição. Por outro lado, se o modelo se pretende eficiente para explicar o processo de formação de crenças de grupo, ele precisa abrir espaço para a possibilidade de crenças epistemicamente racionais. Isso garantiria que grupos são

candidatos legítimos a ocupar o lugar de sujeito nas sentenças de atribuição de propriedades epistêmicas.

### 3.2. O PROBLEMA DA ACEITAÇÃO

Na seção anterior estivemos às voltas com a explicação de Gilbert sobre a natureza e formação das crenças de grupo. Contudo, o modelo tem alguns pontos frágeis. Gilbert aposta que uma analogia entre crenças individuais e crenças coletivas é suficiente para negar a possibilidade de uma mente de grupo e garantir a legitimidade de atribuições de estados mentais a entidades coletivas. Assim, ao invés de a autora enfrentar o *anti-psicologismo de grupos*, ela defende que “grupos não possuem mente” e, portanto, não parece autorizada a negar a conclusão “grupos não têm a propriedade de crer”.

Essa tensão entre um modelo que se pretende defender que grupos têm a propriedade de crer em conjunção com o *anti-psicologismo de grupos* instaura um debate interno à epistemologia coletiva, o *problema da aceitação*, a saber: (a) o que temos chamado até aqui de crença de grupo cumpre de fato os requisitos que algo deve cumprir para contar como o estado mental ‘crer que’ – para abreviar, crença de grupo\* é crença? E (b) o que temos chamado até aqui de crença de grupo cumpre de fato os requisitos que algo deve cumprir para contar como o estado mental ‘aceitar que’ – para abreviar, crença de grupo\* é aceitação? Assim, alguém poderia defender que que falantes competentes digam “o comitê acredita que é preciso encomendar comida para o jantar”, mas a atribuição não se refere ao estado de crença, e sim ao estado mental de aceitação.

Gilbert, nesse debate, viu-se forçada a explicar melhor a natureza das crenças coletivas considerando as propriedades dos estados de crença e aceitação. Nesse contexto, ela diz algo de bastante relevante sobre sua posição acerca da natureza das crenças de grupo:

Aqueles que argumentam, ou simplesmente afirmam, que não há mente de grupo comumente toleram uma forma de redução. *Grosso modo* a ideia é a seguinte: na medida em que crenças coletivas e (...) [outros estados mentais coletivos] existem, eles são uma função de fatos sobre indivíduos. Indivíduos são, se se preferir, o *alicerce* das crenças coletivas. Assim construída a tese anti-mente de grupo não é obviamente antagonista as atribuições ordinárias de crenças e outros estados mentais e cognitivos a grupos. Nem está em oposição direta às minhas propostas. Há pelo menos um sentido no qual eu não sou adversa a descrever o alicerce de crenças coletivas\* como sendo os indivíduos. Contudo, dizer isso é dizer muito pouco sobre elas.<sup>91</sup> (GILBERT, 2014, p. 135)

---

<sup>91</sup> No original: “Those who argue, or simply state, that there are no group minds often forbear a form of reduction. The position is roughly this: insofar as collective beliefs and so on exist they are a function of facts

No trecho, Gilbert (em uma defesa similar a de Quinton), vê no coletivismo moderado a melhor estratégia para salvaguardar o anti-individualismo de sujeitos, ou seja, fatos sobre indivíduos determinam o nível coletivo e, desse modo, a independência do grupo não é absoluta em relação aos seus membros. Talvez porque ela interprete que quem nega o *anti-psicologismo de grupos* se comprometeria necessariamente com o coletivismo forte - a tese que advoga em nome de uma independência absoluta entre o nível do grupo e o nível dos indivíduos.

Podemos ler Gilbert desse modo se salientarmos que no seu modelo os indivíduos precisam, por exemplo, estar em uma relação de comprometimento conjunto. Ainda que essa relação não seja redutível a um comprometimento pessoal, se os indivíduos não instanciarem esse comprometimento, não há estado mental coletivo. Acreditamos que essa leitura faz sentido quando nos deparamos com o seguinte conjunto de afirmações da autora:

“...sociedades são sínteses *sui generis* de seres humanos” (GILBERT, 1989, p. 431)

“Para formar um grupo seres humanos precisam estar em um estado especial e formar um todo ou unidade de um tipo especial” (GILBERT, 1989, p. 431)

“...humanos, *como agentes singulares* e humanos *como membros de um grupo* estão em pé de igualdade ontológica. Ontologicamente, nenhum é anterior.”<sup>92</sup>. (GILBERT, 1989, p. 432)

Se interpretarmos, nas citações, que “seres humanos” é análogo a indivíduos; se estar “em um estado especial” é análogo a estar em um estado de comprometimento conjunto; se “unidade de um tipo especial” é o mesmo que estar em um estado ontológico coletivo *distinto* de um estado ontológico individual; e se, ainda que distintos, esses estados ontológicos não têm prioridade um sobre o outro, por isso “nenhum é anterior”, então não há porque negar nossa interpretação de que Gilbert defende um coletivismo moderado.

Isso nos permite, *à revelia da letra do texto da autora*, dizer que o defensor do modelo de comprometimento conjunto não precisa argumentar em favor do *anti-psicologismo de grupos*, sob risco de conceder mais do que deve ao lugar dos indivíduos. E assim sendo, uma

---

about individuals. Individuals are, if you like, the *bedrock* of collective beliefs. If so construed, the no-group-minds thesis is not obviously antagonistic to everyday attributions of belief or other cognitive and mental states to groups. Nor does it clearly stand in opposition to my own views. There is at least a sense in which I would not be averse to describing the bedrock of collective beliefs\* as individuals. However, to say that is to say very little about them.”

<sup>92</sup> As citações no original: “societies are *sui generis* syntheses of human beings”; “In order to make a group human beings must be in a special state and form a whole or unit of a special kind”; “humans *as singular agents* and humans *as members of plural subjects* are ontologically on a par. Neither is prior as far ontology goes.



defesa plena do que é uma crença de grupo exige alguma proposta positiva sobre a natureza de uma mente de grupo. Deborah Tollefsen (2015) foi particularmente sensível a esse problema ao apontar que a proposta de Gilbert silencia sobre a natureza das crenças coletivas – ainda que, adiciona Tollefsen, seja uma excelente proposta para descrever o processo pelo qual crenças coletivas são formadas.

Contudo, antes de considerarmos o modelo de Gilbert sobre outra perspectiva, precisamos enfrentar *o problema da aceitação*. Como se convencionou chamar (Cf. GILBERT, 2014; GILBERT; PILCHMAN, 2014), os *rejeicionistas* defendem que (a) crença de grupo\* não é crença e (b) crença de grupo\* é aceitação. Nossa exposição irá seguir Gilbert, que argumentou contra (a) e (b); mas tendo em mente que, a despeito do que a autora pretende, não precisamos nos comprometer com o *anti-psicologismo de grupos*. Na primeira subseção apresentaremos um modelo de aceitação individualista e, na segunda, um modelo coletivista.

### 3.2.1. Aceitação de grupo: uma proposta individualista

O primeiro modelo que vamos considerar, o de aceitação individual, é inspirado no trabalho de Jonathan Cohen. Nele, o traço distintivo entre os estados mentais ‘crer que’ e ‘aceitar que’ é o fato de que o último pode ocorrer sem o primeiro: um sujeito pode ‘aceitar que’ independentemente da relação de crença desse sujeito com a proposição. Por exemplo, Leonardo pode *crer* que não-P: ‘fumar não faz mal à saúde’, mas, de acordo com esse modelo, Leonardo pode *aceitar*, para fins de um argumento, que P – seja para avaliar algum argumento, seja para revisar suas próprias crenças sobre o fato em questão. Ou mesmo Leonardo: pode *suspender o juízo* sobre P, e, portanto, não *crer* que P e, ainda assim, *aceitar* que P.

Isso permite que o defensor desse modelo tenha um sentido para o qual ‘aceitar que’ será análogo a ‘agir como se P’: Leonardo pode agir *como se* fumar fizesse mal à saúde, (digamos, recusando um cigarro que lhe é oferecido) ainda que Leonardo creia que fumar *não* faça mal à saúde. O rejeicionista parece se comprometer com a ideia de que nem sempre a crença é guia da ação, no sentido de que alguém pode agir sem crer, como no exemplo. Mas, por outro lado, parece igualmente se comprometer com a tese de que *sempre* a aceitação é guia da ação, no sentido de que se alguém age como se P, então aceita que P.

De posse dessas distinções podemos ver como o rejeicionista explica o modelo de Gilbert. No modelo da autora, crença de grupo\* é crença em decorrência da condição de comprometimento conjunto, que produz a força normativa que orienta o sujeito a agir como se P. Mas, se o agir como se P dispõe de uma independência relativa em relação a ‘crer que’, então, de posse do conceito de aceitação, o rejeicionista tem uma interpretação alternativa para explicar a atribuição de estados mentais a grupos: nem toda a crença de grupo\* será explicada pela ausência de crença individual, mas toda a crença de grupo\* será explicada pela presença de aceitação individual.

Essa explicação abre uma via para o individualista. O rejeicionista pode defender que (a) crença de grupo\* não é crença e (b) crença de grupo\* é aceitação nos seguintes termos: nos casos em que crença de grupo\* é crença, a propriedade ‘crer que’ se reduz à maioria dos membros do grupo, e todos os membros ‘aceitam que’. Nos casos em que crença de grupo\* não se reduz ao fato de que a maioria dos membros do grupo creem, ainda assim todos os membros do grupo ‘aceitam que’ e, portanto, crença de grupo\* é aceitação.

Em um sentido, o modelo é inspirado em Cohen. O autor defendeu que: “para além de metáforas ou de acidentes do vocabulário, descobrimos que organizações estão tipicamente engajadas em aceitar premissas ou perseguir metas, não em experienciar crenças ou desejos.”<sup>93</sup> (COHEN, 1995, p. 55).

De acordo com a citação de Cohen, ainda que falantes ordinários atribuam estados mentais a entidades coletivas, tal atribuição não precisa ser literal – ela pode ser um “acidente do vocabulário”. Por outro lado, a relação de aceitação tem como função salvaguardar o *uso linguístico* que fazemos das entidades coletivas. Grupos desempenham um papel na nossa linguagem ordinária e, por isso, indivíduos desempenhando um papel coletivo aceitam que P porque há processos de decisão coletiva, metas coletivas, relatórios de organizações, etc.

Importante notar que o modelo de aceitação individual que estamos propondo é *inspirado* no trabalho de Cohen; não estamos interessados em determinar se o autor seguiu ou não tal linha interpretativa. Além disso há razões para acreditarmos que a noção de crença que Cohen utiliza é controversa, e isso pode ser razão para, *prima facie*, negar a proposta de Cohen (Cf. GILBERT; PILCHMAN, 2014, p. 191) considerada como um todo. Assim, a

---

<sup>93</sup> No original: “When we look closely enough, and get behind the metaphor or the accidents of vocabulary, we find that organizations are typically engaged in accepting premises or pursuing goals, not in experiencing beliefs or desires. No doubt this is for two main reasons. First, organizations share with human adults the ability to formulate what they accept or decide in language... Secondly, an organization is not exposed at all to the chemical or physiological stimulation of feelings.”

despeito da controvérsia, podemos elaborar um modelo que mantenha características defendidas pelo autor, ainda que não seja completamente fiel a ele.

O rejeicionista que defende o modelo de aceitação individual supõe o *anti-psicologismo de grupos* e o *anti-mentalismo de grupos*. Isso preserva, inclusive, a motivação de Cohen para negar que grupos possam ocupar o lugar de sujeito nas sentenças de atribuição, a saber: “Quando dizemos que uma comunidade ou nação crê ou deseja que *p* isso é, normalmente, um modo figurativo de dizer que a maioria dos membros individuais ou a maioria dos membros representativos crê ou deseja que *p*.”<sup>94</sup> (COHEN, 1989, p. 383).

O trecho acima indica que uma das razões de Cohen para negar a atribuição de crenças a grupos é o fato de ele defender uma espécie de somativismo. Nesse caso, um somativismo qualificado para o modelo de aceitação diz que: ou a crença de grupo\* se reduz a crença individual ou não se reduz, mas em ambos os casos, crença de grupo\* se reduz a aceitação individual. Assim, grupos não creem. Por outro lado, a “mente de um grupo” pode ser explicada sem apelo a uma entidade coletiva, apenas reduzindo-se as propriedades mentais coletivas aos indivíduos, membros do grupo – e por isso “mente de grupo” é um modo metafórico de falar das mentes dos indivíduos. Isso explica que grupos não creiam: porque não possuem mente. Assim, o modelo defende *anti-psicologismo* e *anti-mentalismo* de grupos.

O rejeicionista pode dizer que o que explica as atribuições da linguagem ordinária de crenças a grupos não é o fato de que grupos têm a propriedade de crer, mas o fato de que *indivíduos desempenham papéis coletivos*, e isso é explicado através do conceito de aceitação. Note-se que esse modelo não afirma que *grupos aceitam que*, mas que *indivíduos enquanto membros do grupo aceitam que*, caso contrário o modelo precisaria explicar como grupos têm um estado mental, ‘aceitar que’, ainda que não tenham mente.

Se crença de grupo\* não é crença de grupo, mas crença individual, e se crença de grupo\* sempre envolve aceitação individual, então grupos não são sujeitos, e por isso o modelo é individualista. Como consequência, grupos também não são *sujeitos epistêmicos*, porque não são passíveis de atribuição de propriedades epistêmicas.

Vejamos agora como o modelo lida com as críticas ao modelo de Gilbert.

O modelo de aceitação individual consegue explicar a intuição segundo a qual as crenças coletivas\* seriam mais robustas. Elas o seriam porque dizem respeito ao benefício ou utilidade prática dos indivíduos. Por exemplo, o comitê deliberativo das indústrias de cigarro

---

<sup>94</sup> No original: “When a community or nation is said to believe or desire that *p* this is normally a figurative way of saying that most of its individual members or most of its official representatives believe or desire that *p*.”

obtem um beneficio pratico ao aceitar que P, *evidência científica de que fumar faz mal à saúde pode ser ignorada* e, do mesmo modo, aceitar que Q, *os cientistas que dizem que fumar faz mal à saúde são mentirosos*. A atribuição da crença de grupo\* P, ou Q, pode ser explicada pela presença da relação ‘*aceitar que*’ no nível individual: *todos os membros* do comitê deliberativo aceitam que P ou Q pelo beneficio pratico (financeiro).

E o modelo também explica o problema normativo da explicação de Gilbert. O comitê de alimentos forma a crença coletiva\* P “é preciso encomendar mais comida para o jantar”. A carga normativa para que Leonardo não deva agir como se não-P e ir até a despensa verificar se de fato a crença coletiva\* P é o caso, é meramente prática. De um ponto de vista pratico, seria possível imaginar situações em que Leonardo deveria agir como se não-P – por exemplo, nos casos em que o risco de que o grupo esteja errado é muito alto: se o comitê está organizando um jantar muito importante, digamos, para angariar fundos para a manutenção da existência do comitê, poderíamos supor até mesmo que Leonardo *devesse* realizar uma nova conferência, que corresponda à importância (prática) de P para o grupo. Mas, de novo, essa normatividade é meramente prática<sup>95</sup>.

Se o modelo de aceitação individual for plausível, grupos não são sujeitos, assim como também não serão sujeitos epistêmicos. Deborah Tollefsen (2015), a fim de resistir a essa conclusão argumentou que o modelo de aceitação não consegue captar a ideia de um grupo mentindo. Uma vez que parece consensual na literatura que o ato de mentir (Cf. MAHON, 2016) tem como condição necessária que o mentiroso *acredite que*, então grupos nunca poderiam ser responsabilizados por mentir e, como conclusão, somente indivíduos poderiam ser insinceros, não grupos. Embora sejamos simpáticos à intuição de Tollefsen, não acreditamos que sua crítica seja eficiente. Se um individualista está disposto a negar que grupos são sujeitos, então ele precisa aceitar a consequência contraintuitiva de que grupos não são análogos a pessoas, e que, portanto, a propriedade de ser insincero não se aplica a grupos.

Também não compartilhamos as intuições sobre o veredito do modelo de aceitação individual quanto à força das crenças coletivas\*. Recordemos que, segundo o modelo, a crença de grupo\* é mais robusta do que uma crença individual *somente* em função de fatores praticos, e não por conta de processos epistêmicos realizados em conjunto. Mas há algum modo de enfraquecer esse veredito? Acreditamos que sim.

---

<sup>95</sup> Alguém poderia argumentar contra a conclusão com base em uma infiltração pragmática: a ideia de que fatores praticos, como a importância de P, afetaria a posição epistêmica dos sujeitos. Em razão do fato de que a tese da infiltração pragmática é controversa, não iremos considerar essa linha argumentativa aqui. Sobre a tese da infiltração pragmática e diferentes modos de defendê-la, ver Jeremy Fantl e Matthew McGrath (2011).

Como dissemos, no modelo de aceitação individual admite-se que nem sempre crença é guia da ação, porque alguém pode agir sem crer; e também se admite que ‘aceitar que’ está *sempre* presente como guia da ação, porque, se alguém age como se P, então alguém aceita que P. O problema dessa ideia é que a noção de aceitação parece ser análoga à ideia de uma crença fraca, ou então ‘aceitar que’ é um estado mental epistemicamente mais fraco do que crença. Se a aceitação for equivalente à crença fraca, então o modelo de aceitação individual é problemático, pois inseriria arbitrariamente o conceito de aceitação no debate. Mas vamos conceder que o rejeicionista pudesse reformular seu modelo respondendo à objeção, apresentando um conceito de aceitação que não é equivalente ao conceito de crença. Ainda assim outro problema surge: mesmo que aceitar e crer fossem estados mentais distintos, ‘aceitar que’ é um estado mental *epistemicamente* mais fraco do que ‘crer que’.

Pode-se argumentar do seguinte modo em favor dessa segunda linha. As situações em que o sujeito simplesmente ‘aceita que’ são situações em que o sujeito dispõe de razões práticas para *agir como se P*. Mas as situações em que o sujeito ‘crê que’ e ‘aceita que’ são situações em que o sujeito dispõe de razões epistêmicas para *agir como se P*. Claro, poderíamos supor uma gradação ou um cômputo de razões, mas, no limite, a distinção entre crença e aceitação residiria *na natureza da razão que sustenta* o estado mental.

De fato, Gilbert parece indicar que o comprometimento conjunto gera uma razão prática, porque é razão para os indivíduos do grupo *agirem como se p* e, desse modo, a crítica do modelo de aceitação individual seria: crença de grupo\* não é crença porque seu processo de formação se dá mediante razões práticas, e não epistêmicas. Mas essa crítica, por ela mesma, não trabalha para a conclusão de que grupos não são sujeitos, a não ser que se mostre que grupos, em um sentido não-individualista, não podem realizar ações. Uma vez que a discussão sobre a *agência de grupos* não é o foco do nosso trabalho, essa possibilidade coletivista não está aberta para nós.

Por outro lado, a crítica do rejeicionista é um passo importante para mostrar que grupos não são sujeitos *epistêmicos*. Contudo, esse passo precisa vir acompanhado de uma explicação sobre como crenças coletivas *só podem* ser formadas com base em razões práticas: supondo que razões práticas não epistemizam a crença, então grupos nunca conseguiriam produzir crenças epistemicamente racionais. Seja como for, nós ainda não estamos em posição de avaliar isso: neste momento ainda é possível que exista um grupo que forme crenças coletivas com base em razões epistêmicas. Ou seja, ainda há esperança para o coletivista cuja posição requer a manutenção da ideia de crenças de grupo: ele precisa defender que grupos são sujeitos e que *podem ser* sujeitos epistêmicos.

A comparação entre o modelo de Gilbert e o modelo de aceitação individual mostrou que nossa tarefa passa a ser dupla: mostrar como grupos podem formar crenças e como grupos podem formar crenças epistemicamente racionais. Na próxima subseção, iremos apresentar um modelo de aceitação coletiva a fim de avaliar razões em defesa da tese segundo a qual grupos podem ser sujeitos. Afinal, se grupos não são sujeitos, trivialmente, grupos não são sujeitos epistêmicos. Por outro lado, ainda que grupos possam ser sujeitos, disso não se segue que grupos possam ser sujeitos epistêmicos. Sem mais delongas vamos analisar as razões em defesa do modelo de aceitação coletiva.

### 3.2.2. Aceitação de grupo: uma proposta coletivista

Em um debate com Gilbert, alguns autores (HAKLI, 2006; WRAY, 2001 e 2003) argumentaram que o modelo de comprometimento conjunto explica nossas atribuições de estados mentais a entidades coletivas, embora discordem de Gilbert quando afirmam que crença de grupo\* é aceitação, e não crença. (Cf. GILBERT, 2014, p. 133 n. 9, e GILBERT; PILCHMAN, 2014, p. 201). Ou seja, o problema não é que exista uma atitude do grupo enquanto grupo, mas qual a natureza desta atitude. Por essa razão, o modelo de aceitação é coletivista.

Para dizer que a crença coletiva\* não é crença tornou-se comum contrastar crença com aceitação no que se refere às características de ambas as espécies de atitudes. Aceitar uma proposição tem um aspecto voluntário: como vimos, se eu não creio que P, ainda assim eu posso aceitar que P para fins práticos. A título de exemplo, consideremos que sou vegetariano e creio que vegetarianos não devem frequentar churrascarias. Suponhamos, no entanto, uma situação em que todos os meus amigos vão jantar em uma churrascaria e é muito importante que eu esteja com eles. Logo, parece interessante descrever o fato de que *aceito* ir à churrascaria ainda que eu *acredite* que vegetarianos não devem frequentar churrascarias. A noção de aceitação esclarece também o caráter utilitário que alguém pode ter com respeito a uma proposição, diferente do caráter propriamente epistêmico que seria salvaguardado pela crença. Aquelas proposições nas quais alguém crê são proposições que essa pessoa toma como verdadeiras e, portanto, são moldadas pela evidência disponível a ela. Por outro lado, as proposições que alguém aceita não precisam ser tomadas como verdadeiras, podendo, portanto, ser moldadas pelos fins pragmáticos do agente.

Em virtude das características do estado mental ‘aceitar que’, o defensor do modelo de aceitação coletiva dirá o *comprometimento conjunto* funda uma aceitação coletiva, e não uma crença coletiva. Assim há, de um lado, uma desanalogia entre crença de grupo\* e ‘crer que’; e, de outro, uma analogia entre crença de grupo\* e ‘aceitar que’. Isso aproxima o modelo de aceitação coletiva e o modelo de aceitação individual, na medida em que ambos parecem defender o *anti-psicologismo de grupos* ao defenderem que ‘grupos não têm a propriedade de crer’. Mas, diferentemente do modelo individual, o modelo de aceitação coletiva precisa responder negativamente ao seguinte argumento:

*Anti-mentalismo de grupos\**

1. Se grupos possuem mente, então grupos têm a propriedade de aceitar.
2. Grupos não têm a propriedade de aceitar.
3. Logo, grupos não possuem mente.

O argumento é uma versão do *anti-mentalismo de grupos*, mas aplicado ao estado mental ‘aceitar que’. Ou o rejeicionista nega o *anti-mentalismo de grupos\**, ou ele estaria em pé de igualdade com o modelo de aceitação individual. Note que, assim como na sua versão aplicada à crença, a premissa 1 do argumento é uma instanciação do seguinte princípio:

*Mentalismo da aceitação*

Se uma entidade possui uma mente, então tal entidade tem a propriedade de aceitar.

E, do mesmo modo que o *mentalismo da crença*, o *mentalismo da aceitação* pode ser lido como um dos lados de uma bicondicional, cuja outra via é:

*Psicologismo da aceitação*

Se uma entidade tem a propriedade de aceitar, então tal entidade possui uma mente.

Obviamente, o princípio *psicologismo da aceitação* pode ser instanciado na premissa 1 do seguinte argumento:

*Anti-psicologismo de grupos\**

1. Se grupos têm a propriedade de aceitar, então grupos possuem mente.
2. Grupos não possuem mente.
3. Logo, grupos não têm a propriedade de aceitar.

O que foi dito acima serve para mostrar que uma defesa do modelo de aceitação coletiva não está em melhor posição do que o modelo de crença coletiva. Ele está, na verdade, em pior posição se compreendermos, seguindo Tollefsen, que a propriedade ‘crer que’ é primitiva em relação à propriedade ‘aceitar que’. Ela diz: “Crer é um pré-requisito para a posse de outros estados intencionais. Se grupos não tem a capacidade de crer, então eles não

podem ser agentes intencionais, nem capazes de aceitar proposições”<sup>96</sup> (TOLLEFSEN, 2002, p. 96).

Se o argumento acima não é suficiente para lançar dúvida sobre a proposta de aceitação coletiva, ainda assim, pode-se defender que crença de grupo\* não *precisa* ser aceitação.

Crença de grupo\* não precisa ser aceitação porque, ao levarmos a sério um anti-individualismo de sujeitos, estaríamos em posição de dizer que grupos, assim como sujeitos individuais, instanciam diversas atitudes. Gilbert, por exemplo, formulou um modelo de aceitação baseado do comprometimento conjunto:

O comitê de melhorias do campus está discutindo se o campus precisa de uma cafeteria. Cass diz, ‘Olha, vamos supor, para fins do argumento, que o Café Sunshine – o único café da cidade – estará fechado no próximo ano’. Phil diz, ‘Certo’, e os outros concordam acenando com a cabeça. Assim, os membros do comitê expressaram sua prontidão em comprometer-se conjuntamente a aceitar como um corpo, para os propósitos da discussão, que o Café Sunshine estará fechado no próximo ano.<sup>97</sup> (GILBERT, 2014, p. 159)

A partir do exemplo Gilbert faz notar que mais argumentos precisam ser esposados em defesa de uma psicologia reduzida para entidades coletivas. Uma vez que coletivistas concordam com a suposição de que grupos são sujeitos, seria em função de características da ‘mente de grupo’ que grupos só instanciam o estado mental de aceitação? Assim sendo, ou o rejeicionista oferece uma explicação que argumente que crença não é um pré-requisito para outros estados intencionais (além de enfrentar o *anti-psicologismo\** e o *anti-mentalismo\** de grupos) ou então o modelo de Gilbert funciona melhor, explicando como grupos podem ter uma psicologia plena – no sentido de serem sujeitos de crença e aceitação.

Mas essa saída é indevida para nossos propósitos. Tal alternativa não está em aberto porque, diferente de Gilbert, nós suspendemos o juízo sobre o *anti-psicologismo de grupos* e, desse modo, nossa disputa precisa ser dar sobre o conceito de crença e suas propriedades, e não sobre se grupos podem ou não ser sujeitos de sentenças de atribuição de aceitação.

Essa observação nos conduz de volta ao problema central do individualismo de sujeitos: qual é o sujeito relevante nas sentenças de atribuição de crença ao grupo?

---

<sup>96</sup> No original: “Belief is a prerequisite for having any other intentional states. If groups are not believers, then they are not intentional agents at all, not even acceptors of propositions”

<sup>97</sup> No original: “The campus improvement committee is discussing whether the campus needs a café. Cass says, “Look, let’s suppose, for the sake of argument, that Café Sunshine—the only café in town—is going to close in the next year.” Phil says, “Okay,” and the others nod in agreement. The committee members have now expressed their readiness to be jointly committed to accept as a body, for the purposes of their discussion, that Café Sunshine is going to close in the next year.”



Nos modelos individualistas – o somativismo complexo e o modelo de aceitação individual – o sujeito relevante nas sentenças de atribuição não é o grupo, mas os indivíduos. Nos modelos coletivistas, o sujeito relevante não são os indivíduos, mas o grupo. Gilbert diz: “[é] um erro olhar para a situação pessoal dos membros do comitê quando o que está em questão é uma instância do comitê como um todo.”<sup>98</sup> (GILBERT, 2014, p. 152). O individualista (seja na versão somativista ou no modelo de aceitação individual), como dissemos anteriormente, quer reduzir a crença de grupo\* a estados mentais individuais. Todavia, Gilbert, argumenta, uma vez que se supõe o modelo de comprometimento conjunto: “o foco do comprometimento é emular um corpo que crê, e não os componentes do corpo em questão, ou seus estados mentais pessoais”<sup>99</sup> (GILBERT, 2014, p. 157). Seria esse o maior erro metodológico do modelo de aceitação coletiva:

...não é claro que uma crença coletiva\* P envolve que os participantes, pessoalmente, tenham *qualquer* atitude proposicional sobre P. Mais precisamente, emular tanto quanto possível um corpo que crê que P não parece requerer *qualquer* dessas atitudes em nome dos participantes. Seus atos e expressões são, em certo sentido, *representacionais*; eles agem e proferem expressões como representativos do corpo em questão. Isso não parece requerer deles que tenham, eles mesmos, qualquer atitude particular sobre a proposição P.<sup>100</sup> (GILBERT, 2014, p. 158)

Ou seja, contra o defensor do modelo de aceitação coletiva, Gilbert aponta que ele insiste no papel dos indivíduos para a formação da crença coletiva quando isso constitui uma impropriedade metodológica para um coletivista; o rejeicionista, ao confundir o nível relevante de atribuição, confunde o sujeito a ser avaliado. Em favor do modelo de comprometimento conjunto, Gilbert aponta, em troca, que esse modelo não precisa envolver qualquer atitude proposicional dos membros: os indivíduos precisam tão somente estar em uma relação de comprometimento conjunto, e essa relação não é um estado mental individual. Uma vez que o nível coletivo guarda uma independência em sua conexão com o nível individual, Gilbert pode inverter a fórmula individualista de que o grupo é portador das crenças individuais, afirmando que indivíduos são como que portadores da crença coletiva.

A resposta de Gilbert seria muito boa se tivéssemos uma defesa robusta de que grupos podem ser sujeitos. Mas no ponto em que nos encontramos, a afirmação de Gilbert é uma

---

<sup>98</sup> No original: “It is a mistake to look at to the personal situation of the members of the committee when what is at issue is the stance of the committee as a whole.”

<sup>99</sup> No original: “the focus of the commitment is on the emulation of a body that believes, not on the components of the body in question, or their personal states of mind.”

<sup>100</sup> No original: “Now it is not clear that a collective belief \* that p involves the participants, personally, in having *any* particular propositional attitude to p. More precisely, emulating as far as is possible a body that believes that p does not appear to require *any* such attitudes on behalf of the participants. Their acts and expressions are, in a sense, *representational*; they act and utter expressions as representatives of the body in question. It does not seem that this requires them to have any particular attitude toward the proposition that p themselves.”

mera suposição e não a prova que necessitamos: se o que está em debate é a possibilidade de que grupos sejam portadores legítimos do estado mental crença, a suposição dessa possibilidade é, no mínimo, imprópria. Por outro lado, a discussão nos esclarece importantes aspectos do que está em jogo.

Os defensores do individualismo de sujeitos estariam insistindo na necessidade de um estado mental para a produção da crença coletiva. O somativismo complexo defende, contra Gilbert, que crenças individuais são suficientes para a formação da crença coletiva\*. Os modelos de aceitação (individual e coletiva) parecem conceder ao individualista que algum estado mental individual é necessário para a formação da crença coletiva\*. Mas os modelos de aceitação divergem com respeito à natureza desse estado mental. Rejeicionistas individualistas dirão que a crença coletiva\* só pode ser formada *a partir* de uma razão prática dos indivíduos – e que, portanto, não haveria crença coletiva propriamente dita. Rejeicionistas coletivistas concordam que crença coletiva\* não é crença, mas discordam quanto crença coletiva\* ser ou não aceitação coletiva.

A fim de resolver o mistério da crença coletiva, Gilbert introduziu no debate o termo técnico “comprometimento conjunto”. Esse comprometimento funcionaria como uma fundação da crença coletiva\*, sendo um estado não-mental, básico, capaz de produzir crenças coletivas propriamente ditas. Vemos que essa é a melhor razão para Gilbert defender que estados mentais individuais (sejam eles aceitação ou crença) não afetam a crença coletiva. Mas isso torna o processo de formação da crença coletiva\* misterioso e, de certo modo, ambíguo.

Gilbert, com o comprometimento conjunto, pretende defender um coletivismo moderado. Em sua abordagem, a mente de grupo não é totalmente independente da mente individual. Mas a relação de dependência não se estabelece mediante estados mentais membros-grupo, e essa particularidade garante-lhe o elemento não-reducionista. Por outro lado, a dependência entre comprometimento conjunto e estados mentais coletivos pode ser lida nos moldes de um coletivismo forte. Isso fica claro quando temos em mente os problemas que apontamos na seção 3.1.2.

Nesse ponto é necessário um distanciamento do modelo de Gilbert. A favor do modelo de comprometimento conjunto, diremos que tal estado é condição necessária para a formação de crenças coletivas. Contudo, contra Gilbert, afirmamos que tal estado produz *uma razão prática* para que indivíduos possam atuar *juntos*. Desse modo, não existe grupo sem comprometimento conjunto, e isso garante que grupos sejam sujeitos. Apesar dessa concessão aos modelos de aceitação, não precisamos nos aliar aos defensores da tese segundo

a qual o comprometimento conjunto só pode ser pragmaticamente orientado. Com isso, deslocamos o peso da prova de que grupos são sujeitos para a questão a respeito de grupos serem ou não sujeitos epistêmicos. Na próxima sessão investigaremos a viabilidade de um modelo que explique como as crenças individuais podem formar uma crença de grupo suprimindo as lacunas do modelo de Gilbert.

### 3.3. CHRISTIAN LIST & PHILIP PETTIT<sup>101</sup>

Nessa seção examinaremos o modelo de Christian List e Philip Pettit. Para tanto referirmo-nos em especial a seu livro, *Group Agency* (2011). O projeto dos autores se enquadra perfeitamente em nossa definição de coletivismo moderado (cf. LIST; PETTIT, 2011, p. 2-5): grupos não são metáforas, necessidades práticas ou uma analogia que explique nossas atribuições cotidianas; mas também não são entidades completamente independentes dos indivíduos que os compõem:

[a]s coisas que um grupo-agente faz são claramente determinadas pelas coisas que seus membros fazem; elas não podem emergir independentemente. Em particular, nenhum grupo-agente pode formar atitudes intencionais [como crença e aceitação] sem que essas sejam determinadas, de um modo ou de outro, por certas contribuições de seus membros, e nenhum grupo-agente pode agir sem que um ou mais de seus membros aja<sup>102</sup>. (LIST; PETTIT, 2011, p. 64)

Levando em conta que o projeto de List e Pettit é significativamente mais ambicioso que o nosso, na medida em que pretende defender que grupos são sujeitos plenos, análogos a pessoas, a citação acima serve, não obstante, para mostrar que o modelo guarda uma relação indivíduo-grupo muito próxima daquela pretendida por coletivistas moderados: o que ocorre no nível individual determina o que ocorre no nível coletivo. Antes de apresentarmos os argumentos dos autores, algumas considerações preliminares são pertinentes. Inicialmente, para aqueles que não compartilham dessas intuições, os autores apresentam três razões que motivadoras do seu projeto.

A primeira razão é metafilosófica, a saber: os autores consideram legítima a concepção segundo a qual há continuidade, e não ruptura, entre as atribuições ordinárias e a

---

<sup>101</sup> Trechos significativos da seção 3.3. (e subseções 3.3.1.1. e 3.3.1.2.) são uma versão revisada de Cichoski e Ruivo (2015, especialmente páginas 273-290)

<sup>102</sup> No original: “The things a group agent does are clearly determined by the things its members do; they cannot emerge independently. In particular, no group agent can form intentional attitudes without these being determined, in one way or other, by certain contributions of its members, and no group agent can act without one or more of its members acting”.

terminologia filosófica. Isso aumenta o poder explicativo da teoria ao captar intuições da linguagem comum; e a ênfase na continuidade também joga o ônus de prova para o individualista: além de defender que grupos não são sujeitos, o individualista precisa acomodar as atribuições de estados mentais a coletivos por falantes competentes, ainda que tais estados sejam tão somente uma forma abreviada de se referir a indivíduos. Tal suposição não pode ser apresentada sem uma defesa.

A segunda razão diz respeito à possibilidade de responsabilizar entidades coletivas. Se grupos não forem sujeitos, apenas indivíduos poderão ser responsabilizados, legal ou moralmente; isso, todavia, é contra intuitivo. Assim como atribuímos estados mentais a grupos, falantes competentes também responsabilizam entidades coletivas; e uma teoria que explique nossas atribuições de estados mentais a grupos de modo literal poderia ancorar teoricamente a responsabilização de grupos, comunidades ou mesmo organizações

A terceira razão que motiva o projeto de List e Pettit é que a defesa de um individualismo de sujeitos parece atestar a conclusão, no mínimo desconcertante (salvo razão contrária) de que todas as ciências sociais são anti-realistas e que qualquer discurso que envolva atribuição de estados mentais a grupos é instrumental.

Além das razões que motivam o projeto cabe mais uma consideração, de ordem metodológica. No capítulo 2 (seção 2.1.1.), apresentamos um contra-exemplo que problematizava a interpretação somativista por conta do papel da estrutura institucional. Nesta seção desenvolveremos melhor esse argumento, uma vez que o modelo a ser apresentado pressupõe que é a partir da estrutura institucional que podemos determinar se grupos são ou não são capazes de formar crenças e outros estados epistêmicos:

Se eles [grupos] são ou não capazes de formar tais crenças, isso depende da sua estrutura institucional (formal ou informal) (...). Mas se a estrutura institucional permite ao grupo realizar certas declarações públicas, então o grupo pode contar como um agente epistêmico capaz de adquirir crenças ou mesmo conhecimento.<sup>103</sup> (LIST, 2011, p. 223)

Se grupos são sujeitos epistêmicos, é porque grupos são sujeitos, ou seja, porque grupos têm a propriedade de crer é que poderão ocupar legitimamente o lugar de sujeito nas sentenças de atribuição. Como dissemos nos capítulos anteriores deste trabalho, grupos de tipo 1 possuem uma estrutura funcional ou institucional – característica igualmente

---

<sup>103</sup> No original: “Here I set aside the broader question of whether groups can be fully fledged agents, and focus instead on the narrower question of how they perform as epistemic agents, i.e. how they perform at acquiring beliefs or knowledge. (...) Whether or not they are capable of forming such beliefs depends on their (formal or informal) institutional structure. (...) But if a group’s institutional structure allows the group to make certain public declarations, then that group may well count as an epistemic agent capable of acquiring beliefs or even knowledge.”

contemplada no projeto de Gilbert: é necessário algum processo de formação de crenças coletivas, seja ele deliberativo ou não. Em segundo lugar, uma vez que se pretende defender que grupos são sujeitos epistêmicos, tal estrutura institucional precisa auxiliar a entidade coletiva a se relacionar de maneira bem-sucedida com o mundo, e isso mostra a centralidade que a noção de estrutura institucional terá no projeto de um coletivista moderado. Esse elemento é o que torna possível a formação de crenças de uma entidade coletiva, além de esboçar certas características que garantam aquilo que faltava no modelo de Gilbert: a formação de crenças epistemicamente racionais (doravante, exceto quando houver indicação contrária, o termo ‘racionalidade’ refere ao âmbito epistêmico, e não prático).

Em oposição ao modelo dos autores temos, pois, a seguinte posição:

*Individualismo de sujeitos epistêmicos*

Um grupo G crê racionalmente que P se e somente se a maioria dos membros de G crê racionalmente que P.

O individualismo de sujeitos epistêmicos, assim formulado, parece ir ao encontro das críticas dirigidas ao modelo de Gilbert: o modelo de comprometimento conjunto, embora se apresente como um modelo interessante para a atribuição de estados mentais a grupos, é insuficiente para garantir (porque assume o *anti-psicologismo de grupos*) que a atribuição não seja redutível aos indivíduos. Do mesmo modo, não consegue explicar como grupos formam crenças epistemicamente racionais.

Uma vez que nós não aderimos ao *anti-psicologismo de grupos*, e tampouco entendemos que o *comprometimento conjunto* seja suficiente para a formação de crenças coletivas (principalmente no que tange a crenças coletivas racionais) podemos explicar, na linha do coletivismo moderado, de que maneira atitudes individuais contribuem para a formação das atitudes grupais. Porque, ao fim e ao cabo, é esse o processo que explica o que é a racionalidade coletiva e que, por sua vez, precisa ser esclarecido para que possamos superar o *individualismo de sujeitos epistêmicos*. Assim chegamos à questão: como as crenças dos membros de um grupo formam crenças coletivas\*?

A resposta de List e Pettit baseia-se incorporação de procedimentos de agregação, explicados por uma função – daí o termo técnico: função de agregação. Como veremos, esse é o elemento que torna possível a formação de crenças de uma entidade coletiva; e ele deve esboçar características que garantam a racionalidade dessa entidade. Diante de considerações sobre a estrutura institucional relevante, ou função de agregação, veremos como é possível explicar que grupos possam ser sujeitos racionais.

### 3.3.1. Crença de grupo: a agregação de crenças individuais

List e Pettit encontram na teoria da agregação de crenças uma forma de explicar a formação de crenças coletivas por meio de crenças individuais e sem se comprometer com o somativismo. O elemento central dessa teoria é a construção de uma analogia entre a estrutura institucional e uma função de agregação, o elemento responsável por agregar as atitudes individuais (o *input* da função) para uma atitude do grupo (o *output* da função).

Uma função de agregação de crenças possui três itens básicos (LIST, 2013; CARIANI, 2011):

- (i) Um conjunto de indivíduos – uma função de agregação se propõe a agregar crenças individuais de forma a resultar em uma crença que podemos atribuir a um grupo. Grupos são formados por indivíduos. Esses indivíduos que compõem o grupo serão o conjunto de indivíduos relevantes para dada agregação de crença.
- (ii) Uma questão de interesse – grupos possuem a característica de serem bastante seletivos. Nem todos os assuntos de interesse dos indivíduos que compõem um grupo serão tratados pelo grupo. As funções de agregação envolvem questões de interesse para o grupo. Um grupo de juízes estaria interessado na questão: “O réu é culpado?”; um painel de cientistas especializados no aquecimento global estaria interessado na questão: “As temperaturas estão crescendo no planeta Terra?”; um comitê parlamentar estaria interessado na questão: “Devemos aumentar os impostos ou reduzir as despesas?”; um grupo de funcionários estaria interessado na questão: “devemos aumentar os nossos salários ou investir em equipamentos de segurança?”.
- (iii) Um perfil – a combinação das crenças individuais do conjunto de indivíduos relevantes sobre a questão de interesse é chamada de perfil. Se imaginarmos um processo de votação, o conjunto de votos do grupo é o perfil. Um grupo formado pelos indivíduos 1, 2 e 3 terá como perfil o conjunto que representa as crenças expressas nos votos desses indivíduos sobre a questão de interesse:  $\{v_1, v_2, v_3\}$ .

A função de agregação utiliza o perfil (conjunto das opiniões dos indivíduos componentes do grupo sobre a questão de interesse) para produzir um resultado passível de ser atribuído ao grupo. Entretanto, existem diferentes funções de agregação, por exemplo:

- (a) Consenso - neste caso, o grupo somente terá uma crença com relação à questão se todos os membros do grupo tiverem a mesma crença; ou seja, no grupo dos indivíduos 1, 2 e 3, o grupo só terá uma crença com relação à questão de interesse caso  $v_1=v_2=v_3$ .
- (b) Supermaioria - esta é a função de agregação aplicada nas alterações na constituição brasileira, que exige a crença favorável (pela mudança) de 60% dos deputados federais e 60% dos senadores; também é a função adotada pela Wikipédia portuguesa, que estabeleceu a eliminação de artigos inadequados apenas quando  $2/3$  dos usuários votantes aprovam essa medida.

(c) Ditadura - nesta função de agregação a crença do grupo seguirá a opinião de apenas um dos indivíduos, o ditador {vd} (note que o perfil continua existindo, p.e. {v1, v2, v3, vd}, apenas torna irrelevante a crença daqueles indivíduos que não sejam o ditador).

(d) Regra da maioria - onde a crença mais difundida entre os indivíduos que compõem o grupo será a crença resultante, aquela que podemos atribuir ao grupo. Esta é a função de agregação mais estudada pela literatura sobre Teoria da Escolha Social.

Apesar de bastante apelativa por sua importância para cenários democráticos, a função de agregação majoritária (regra da maioria) padece de um problema. Desde o início do século XX alguns teóricos começaram a encontrar uma situação peculiar que evidencia uma falha de racionalidade quando esse modelo de agregação é utilizado. Esse exemplo ficou conhecido na literatura como “paradoxo doutrinal” por se tratar de um problema que certa corte de juízes estaria enfrentando. Contudo List e Pettit percebem que o problema evidenciado pelo paradoxo não está circunscrito ao âmbito jurídico, pois a pressão jurídica é tão somente um reflexo da pressão lógica. Isso permite precisar de forma mais clara o problema que os autores designam como *dilema discursivo*: “[o] ‘dilema discursivo’ consiste no fato de que votações majoritárias em proposições interconectadas podem levar a julgamentos de grupo inconsistentes, mesmo quando os julgamentos individuais são completamente consistentes”<sup>104</sup> (LIST; PETTIT, 2011, p. 46).

O paradoxo tem uma importância histórica por ser o primeiro caso que evidencia um problema para a agregação de atitudes individuais racionais. Entretanto, existem outros casos que apresentam o problema e possuem uma configuração singular, como o caso da *deliberação do comitê de alimentos*, apresentado na subseção 2.1.1. Para fins de clareza, apresentaremos outra instância, desta vez de um ponto de vista formal. A tabela abaixo expressa um processo de decisão entre os membros A, B e C sobre proposições interconectadas segundo a forma  $(P \& Q) \rightarrow C$ . Nesse caso teremos inconsistência no nível do grupo quando os membros se posicionarem da seguinte forma:

Membros/Proposições	P	Q	C
A	Verdadeiro	Verdadeiro	Verdadeiro
B	Verdadeiro	Falso	Falso
C	Falso	Verdadeiro	Falso

<sup>104</sup> No original: “The ‘discursive dilemma’ consists in the fact that majority voting on interconnected propositions may lead to inconsistent group judgments even when individual judgments are fully consistent”

Maioria	Verdadeiro	Verdadeiro	Falso
---------	------------	------------	-------

Tabela 3: Função de Agregação

Como dissemos a Tabela 3 expressa uma instância do dilema discursivo, isto é, uma agregação majoritária de indivíduos plenamente racionais que resulta na formação e crenças inconsistentes no nível do grupo. A maioria dos membros do grupo acredita que P e acredita que Q. Se (P&Q) são condições para C, então o grupo deveria acreditar que C. No entanto, a agregação da coluna C não apresenta esse resultado. Há uma inconsistência lógica sendo cometida. Na próxima seção iremos esclarecer o teorema da impossibilidade e como solucioná-lo.

### 3.3.1.1. **Inconsistência do grupo: um teorema da impossibilidade**

Até aqui pudemos observar que a discussão em torno do dilema discursivo se assenta em dois desideratos: (a) a estrutura democrática, pela ênfase conferida às funções de agregação majoritárias, em detrimento de outras funções (p.ex., supermaioria ou unanimidade); e, (b) consistência, visto que o desconforto explorado pelo dilema é justamente a inconsistência que pode haver no nível do grupo quando adotamos uma função de agregação majoritária. Tendo em vista (a) e (b), List e Pettit (2011, p. 49) apresentam quatro condições que uma função de agregação ideal deveria satisfazer:

- (i) Domínio Universal – Uma função de agregação deve admitir como input qualquer perfil possível de crenças individuais para as proposições da questão de interesse, supondo que essas crenças individuais sejam consistentes e completas;
- (ii) Racionalidade Coletiva – A função de agregação deve produzir como output uma crença de grupo consistente e completa para as proposições da questão de interesse;
- (iii) Anonimato – Deve-se dar peso igual a todas as crenças individuais ao determinar a crença de grupo. Formalmente, a função de agregação deve ser invariante sob qualquer permutação de perfis de crenças individuais.
- (iv) Sistemática – A crença de grupo em cada proposição depende somente das crenças individuais para essa proposição, não depende de crenças individuais para outras proposições e o padrão de dependência entre crenças individuais e coletivas é o mesmo para todas as proposições.

As condições (i) e (ii) buscam atender ao desiderato de consistência. Basicamente, são condições que excluem composições inconsistentes no nível individual (i) e no nível do grupo



(ii). A condição (iii) garante o desiderato da estrutura democrática. Dado que independem da ordem dos perfis individuais, nenhum dos indivíduos tem peso maior na decisão final do grupo. A condição (iv) não se liga aos desideratos de consistência e estrutura democrática, mas tampouco parece uma condição indesejável. Ela assegura que todas as proposições da questão de interesse sejam consideradas da mesma forma, a partir de um mesmo critério, o que inicialmente parece bastante plausível.

O problema de sustentar essas quatro condições conjuntamente é a raiz do teorema da impossibilidade, que diz: “Não existe uma função de agregação que satisfaça domínio universal, racionalidade coletiva, anonimato e sistematicidade”<sup>105</sup> (LIST, PETTIT, 2011, p. 50).

O que podemos concluir do teorema? Uma via consistiria em afirmar que é impossível a formação de crenças de grupo racionais e que, portanto, grupos não podem ser sujeitos epistêmicos. Uma vez que o modelo depende desse resultado para provar que grupos podem ser sujeitos, List e Pettit buscam outra via: atenuar uma dessas quatro condições quando da formação das crenças de grupo e defender que a atenuação de uma dessas condições se deve a uma pressão oriunda do nível do grupo, e não no nível individual.

Atenuar a primeira condição, *domínio universal*, implica em restringir quais perfis individuais serão aceitos na função de agregação. Uma atenuação do domínio universal que garantisse as demais condições exigiria uma regra que limitasse os tipos de perfis aceitos, ou seja, deveria intervir diretamente na forma como os indivíduos se posicionam sobre a questão. Tal estratégia é possível, principalmente nos casos em que as votações são precedidas por um período de discussão, onde os indivíduos atingem um nível de acordo que possibilita a utilização de padrões específicos de escolha de perfis. Mas espera-se que existam grupos em que o desacordo esteja mais presente e a restrição na escolha dos perfis impediria a formação de crenças e desejos de grupo para esses casos. Note-se que não se está exigindo a presença obrigatória do desacordo, mas que ela tenha lugar dentro da função de agregação. Isso porque desacordos não são necessariamente ruins: eles proporcionam ao grupo a oportunidade de reconsiderar um escopo maior de possibilidades e, desse modo, mostram que existe espaço para a diversidade no interior do grupo, na medida em que este é capaz de captar informações de fontes mais diversas. (Cf. LIST; PETTIT, 2011, p. 52)

A segunda condição é a de *racionalidade coletiva*. Essa condição exige que as atitudes do grupo sejam consistentes e completas. Abrir mão da consistência seria permitir crenças de

---

<sup>105</sup> No original: “There exists no aggregation function satisfying universal domain, collective rationality, anonymity, and systematicity.”

grupo inconsistentes, o que vai diretamente de encontro ao nosso propósito: salvaguardar a possibilidade de que grupos sejam agentes epistêmicos. A possibilidade de incompletude, por sua vez, poderia ser explorada. Temos um caso de incompletude quando o grupo, não conseguindo formar uma opinião sobre determinada questão, se abstém sobre a questão. Esse resultado pode ser obtido a partir de uma função de agregação de unanimidade ou supermaioria, por exemplo. Considere um júri deliberando se um sujeito deve ou não ser punido com prisão perpétua, sendo que se exige a unanimidade entre os membros do júri caso decida-se pela culpa do acusado. Desse modo, se o grupo não atingir a unanimidade, não será possível dizer que o grupo crê na inocência ou na culpa dele. Em outras palavras: o grupo suspende juízo. List e Pettit levantam um problema prático para essa saída: suspender o juízo pode não ser uma opção para muitos grupos; portanto, cabe considerar a atenuação das demais condições. (Cf. LIST; PETTIT, 2011, p. 53)

A terceira condição é *anonimato*. Como já discutido, tal condição parece preservar certa predileção por uma estrutura democrática. Em algumas estruturas organizacionais podemos permitir a formação de ditaduras, no sentido de que, nelas, um único membro determina a crença do grupo. Na verdade, uma ditadura é a única função de agregação que satisfaz domínio universal, racionalidade coletiva e sistematicidade. (LIST; PETTIT, 2011, p. 53). Em outras estruturas organizacionais é apenas possível permitir pesos diferentes para os membros do grupo, o que é o caso em algumas organizações mais hierarquizadas. Entretanto, List e Pettit (2011, p. 53) observam duas vantagens das estruturas democráticas (portanto, anti-ditatoriais): (i) elas tendem a possuir ganhos epistêmicos por aproveitar melhor as informações disseminadas pelos membros do grupo; e (ii) elas tendem a minimizar a frustração dos membros do grupo dissidentes, uma vez que tais estruturas refletem melhor as atitudes individuais. Logo, atenuar anonimato não parece o movimento mais eficaz em todos os casos.

Por fim, temos a atenuação da *sistematicidade*. Da mesma forma que racionalidade coletiva, sistematicidade tem dois componentes: (a) a dependência – cada atitude do grupo depende das atitudes individuais para essa proposição; e (b) a neutralidade – o mesmo padrão de dependência deveria ser mantido para todas as proposições. List e Pettit não exploram em detalhes o abandono da neutralidade (sob a alegação de que a discussão é bastante técnica). Basicamente, os resultados mostram que podemos encontrar funções de agregação que respeitam as outras condições e a dependência somente em casos simples, que contenham poucas proposições interconectadas; entretanto, essas funções de agregação assumem a forma de veto (ao menos um membro não adere à proposição) ou anti-veto (ao menos um membro

adere à proposição). Para agendas mais complexas, apenas funções de agregação ditatoriais poderiam escapar do dilema discursivo (lembrando que exigem o abandono de anonimato). Em suma, abrir mão da neutralidade não resolve o problema posto pelo teorema da impossibilidade.

Mas, e dependência? Abrir mão dessa condição significa adotar um esquema de prioridade para as proposições que compõem a questão de interesse. A forma como configuramos o exemplo na tabela 3 evidenciou a existência de um argumento nas questões de interesse, a saber,  $(P \& Q) \rightarrow C$ . Sabemos que argumentos estabelecem uma relação específica entre premissas e conclusões; logo, parece razoável que tomemos premissas e conclusões de modo diferente quando tratamos de crenças de grupos. Para List e Pettit, abrir mão da sistematicidade é o melhor caminho, na medida em que envolve o abandono da condição de dependência. Dessa forma, basta adotar uma prioridade pelas premissas *ou* uma prioridade pela conclusão para resolvermos o problema evidenciado pelo dilema discursivo.

### 3.3.1.2. Consistência do grupo: entre o individualismo e o coletivismo

A adoção da prioridade da conclusão compromete o grupo com a incompletude. No caso da tabela 3, o grupo crê que não-C, mas isso deixa em aberto a crença do grupo com respeito a P e a Q. Para romper a inconsistência não podemos afirmar que o grupo aceita cada uma das premissas. Se o argumento é válido e rejeitamos a conclusão, é necessário rejeitar ao menos uma das premissas. Ao adotar a prioridade da conclusão não sabemos qual ou quais premissas foram abandonadas. O correto seria interpretar que o grupo não se posicionou a respeito delas; ou seja, é como se o grupo não tivesse considerado as premissas. Esse resultado é importante para avaliar o alcance das propostas individualistas e coletivistas. A estratégia de adotar a prioridade da conclusão se assemelha à proposta do somativismo complexo porque considera que a crença do grupo se reduz à crença dos indivíduos. Se essa estratégia preserva a racionalidade do grupo isso vem com um custo: a incompletude.

Em virtude dos resultados da priorização da regra da conclusão, List e Pettit argumentam em favor da priorização das premissas. Ao adotarmos a prioridade das premissas temos claramente diante de nós a quebra da dependência, visto que a crença do grupo com respeito à conclusão dependerá das crenças individuais sobre as premissas e independerá das crenças individuais sobre a conclusão. O caso expresso na tabela 3 (e cognatos, que apresentam estrutura semelhante) é bastante singular, pois, ao adotar a prioridade das

premissas, *o grupo sustentará uma crença sobre a conclusão que não é sustentada pela maioria dos seus membros*, o que corresponde ao resultado coletivista.

Essa autonomia da crença de grupo com relação à conclusão é uma descoberta importantíssima. Ela explica, de maneira apropriada, como os membros do grupo participam determinando *indiretamente* a crença do grupo, visto que são agregadas as crenças individuais sobre as premissas. Mas essa determinação é *indireta*, porque a maioria dos membros não crê na conclusão, embora os membros contribuam *diretamente* para a sua formação.

Conforme expusemos anteriormente, as atitudes individuais sobre as premissas são suficientes para determinar qual será a atitude do grupo com relação a todas as proposições (premissas e conclusão). Ao observar que as atitudes individuais sobre a conclusão são insuficientes e desnecessárias para determinar a atitude de grupo sobre essa proposição, List e Pettit acreditam que grupos apresentam uma “autonomia fraca” e uma “autonomia forte”. A autonomia fraca é evidenciada quando observamos que, na regra das premissas, as atitudes individuais não são suficientes para a crença no nível do grupo. A autonomia forte é evidenciada quando, também na regra das premissas, as atitudes individuais não são necessárias para a formação da crença no nível do grupo. (Cf. LIST; PETTIT, 2011, p. 71)

Para deixar bem clara essa autonomia que grupos gozam quando adotam o procedimento de priorização das premissas, os autores contrastam dois exemplos em que as atitudes individuais com relação à conclusão são as mesmas, mas a atitude do grupo com relação à conclusão varia:

Membros/Proposições	P	Q	C
A	Verdadeiro	Verdadeiro	Verdadeiro
B	Verdadeiro	Falso	Falso
C	Falso	Verdadeiro	Falso
Maioria (premissas)	Verdadeiro	Verdadeiro	Verdadeiro

Tabela 4: Visualizando a autonomia dos grupos (1)

Membros/Proposições	P	Q	C
A	Verdadeiro	Verdadeiro	Verdadeiro
B	Falso	Falso	Falso
C	Falso	Falso	Falso
Maioria (premissas)	Falso	Falso	Falso

## Tabela 5: Visualizando a autonomia dos grupos (2)

Assim, frente ao problema do individualismo de sujeitos epistêmicos os autores sugerem tratar de modo diferente as proposições. Desse modo, o procedimento baseado nas premissas indica que a crença do grupo é *indiretamente* independente das crenças individuais dos seus membros: o nível coletivo *depende* das atitudes individuais para produzir um resultado que é *independente* delas.

## CONCLUSÃO

Após esse longo percurso estamos em posição de responder: o que é uma crença de grupo? É uma crença produzida por um grupo de tipo 1, ou seja, um grupo que possui as seguintes características:

### *Grupos sociais*

- (1) podem ter diferentes membros em diferentes tempos
- (2) podem ter diferentes membros através de mundos
- (3) podem existir em um tempo sem existir o tempo todo
- (4) podem existir em um mundo sem existir em todos os mundos
- (5) podem ser localizados no espaço
- (6) podem ser extensionalmente coincidentes e não-idênticos
- (7) possuem uma estrutura de organização funcional
- (8) possuem uma propriedade mental compartilhada
- (9) podem ser sujeitos epistêmicos

Grupos desse tipo podem ser instanciados por comitês, departamentos e outras entidades coletivas similares. Contudo as propriedades (7-9) são disputadas por individualistas. É possível argumentar em favor de um *anti-psicologismo de grupos* ou de um *anti-mentalismo de grupos*. Uma vez que os argumentos dependem de um princípio bicondicional, decidimos enfrentar o *anti-mentalismo* para, assim, angariar evidências contra o *anti-psicologismo*.

O *anti-mentalismo* tem sua melhor defesa através do *somativismo*. Contudo a característica (6), que chamamos de “coincidência”, faz da entidade grupos sociais resistentes a argumentos desse tipo somativo, como mostramos na subseção 2.1.1, e isso é evidência para (9).

Mas, como apontado na mesma seção, um somativista poderia qualificar seus argumentos, apontando que (9) não pode ser instanciada por grupos sociais, uma vez que (7) precisa ser esclarecida. A estratégia mais comum de se defender (7) é através de (8), ou seja, explicando como uma propriedade mental compartilhada é produzida através da estrutura interna dos grupos. Buscamos, no capítulo 3, uma explicação anti-individualista, que defende (8) através do *comprometimento conjunto*. Margaret Gilbert defendeu uma estratégia nessa linha, mas seu modelo é problemático por, basicamente, duas razões. Em primeiro lugar a autora pressupõe o *anti-psicologismo de grupos* e, com isso, coloca em risco uma defesa apropriada de (8). Em segundo lugar, a característica normativa de seu modelo coloca em risco a possibilidade de (7). Um modo do individualista pressionar (7) é mostrando que grupos não conseguem instanciar (9).

Contudo, as melhores estratégias que defendem que (7) e (9) não são satisfeitas atacam (8) através de *modelos de aceitação*. Os modelos, cada um a seu modo, defende que *grupos sociais* nunca instanciam apropriadamente (8) porque são entidades pragmaticamente orientadas.

Para responder a essa crítica adotamos um coletivismo moderado, que diz que o nível individual determina o nível coletivo, ainda que o último guarde alguma autonomia com relação ao primeiro. E mostramos por que, naquele momento, não é necessário comprometer-se com o *anti-psicologismo de grupos*, como Gilbert faz. Isso nos permite defender que o modelo de comprometimento conjunto auxilia na defesa de (8), como uma teoria que explica a atribuição de estados mentais coletivos, particularmente, crença de grupo, ainda que não consiga assegurar que a atribuição é bem-sucedida. Isso é um importante passo para (9), porque com uma teoria de atribuição podemos identificar o estado mental “crença de grupo”. Contudo, sem provar como grupos instanciam crenças coletivas, não há como assegurar a possibilidade de (9). Isso fez com que apostássemos pesadamente que (7) é capaz de explicar apropriadamente como (8) pode instanciar (9).

O modelo de Christian List e Philip Pettit realiza uma boa defesa de (7) através da função de agregação. Funções de agregação não são problemáticas para um individualista moderado, uma vez que elas explicam *de que forma* estados mentais individuais produzem estados mentais coletivos – particularmente, como crenças individuais *formam* crenças de grupo. Uma cláusula importante de (7), para instanciar (9), é a cláusula de *racionalidade coletiva*, que exige a formação de uma crença de grupo consistente e completa.

O problema é que funções de agregação padecem do teorema da impossibilidade, que coloca em risco a manutenção da racionalidade coletiva. Se por um lado a estratégia somativa e não-somativa explicam a racionalidade coletiva, a primeira através de um modelo individualista e, a segunda, através de um coletivismo moderado; o teorema da impossibilidade as coloca em pé de igualdade.

Argumentamos, seguindo List e Pettit, que priorizar a regra da conclusão corresponde a estratégia somativa, enquanto que priorizar a regra das premissas corresponde a estratégia não-somativa. E, em defesa da segunda, explicamos o ônus (da incompletude) que a estratégia somativa possui, se compreendida à luz da priorização das conclusões.

A estratégia das premissas garante a racionalidade coletiva, ou seja, mostra como podemos nos referir a crença do grupo e, além disso, mostra que grupos são sujeitos epistêmicos porque formam crenças epistemicamente racionais.

Pretendemos, assim, explicar a *possibilidade* das crenças de grupo, na medida em que satisfazem as condições (1-9). Mas tal possibilidade é fraca, se considerarmos que não enfrentamos o *anti-psicologismo de grupos*. Mas disso não se segue que o individualista esteja em melhor posição, já que diferentes defesas da ‘mente de grupo’ foram oferecidas na literatura: através da relação de superveniência (LIST; PETTIT, 2011), suporte ontológico (GOLDMAN, 2014) ou interpretativismo (TOLLEFSEN, 2015), para citarmos algumas.

Talvez se pudesse objetar nossa estratégia dizendo-se que racionalidade coletiva, a condição satisfeita pela função de agregação, não é forte o suficiente para garantir (9). Nesse caso o individualista ainda poderia dizer que as propriedades epistêmicas são redutíveis aos indivíduos, membros do grupo. Ainda que não tenhamos entrado na discussão sobre justificação coletiva, podemos indicar alguns trabalhos que enfrentam, com bons argumentos, o individualismo de sujeitos epistêmicos.

Poderíamos, por exemplo, seguindo Müller (2012a, 2012b, 2014) dizer que a relação de comprometimento conjunto pode auxiliar aqui, se fortalecida por uma condição de metas epistêmicas coletivas. Uma vez que “a estrutura social dos grupos pode contribuir para a aquisição bem-sucedida de metas epistêmicas” (MÜLLER, 2012a, p. 87) e “não há uma única meta epistêmica” (MÜLLER, 2012a, p. 89), essa seria uma possibilidade para fortalecermos a tese de que grupos são agentes epistêmicos.

Outra estratégia, defendida por List e Pettit (2011) e por nós em um trabalho anterior (CICHOSKI; RUIVO, 2015), é a de que o modelo da função de agregação, através da regra da maioria, pode ser fortalecido epistemicamente. Uma estratégia na vizinhança desta é a de fortalecer o modelo da função de agregação, não através da regra da maioria, mas através da regra da supermaioria (GOLDMAN, 2014). Uma vez que uma supermaioria imprime um limiar mais alto para que o grupo creia na proposição, tal limiar poderia ser compreendido a partir do grau de justificação do grupo.

Pretendemos, assim, defender a possibilidade de que grupos sejam sujeitos epistêmicos através de uma explicação não-somativa da crença de grupo. Ainda que outros desafios estejam em aberto, a defesa da mera possibilidade não coloca o individualista em melhor posição que o coletivista moderado.



## REFERÊNCIAS

- AUDI, Robert. *Epistemology: a contemporary introduction*. London: Routledge, 2011.
- BAGGINI, J.; FOSL, P. *As ferramentas dos filósofos: um compêndio sobre conceitos e métodos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- BIRD, A. “Social Knowing: The social sense of ‘Scientific Knowledge’” *Philosophical Perspectives* 24, 2010, p. 23-56
- BIX, B. “John Austin” ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/austin-john/>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.
- BRATMAN, M. “Shared intention” BRATMAN, M. (ed) *Faces of Intention: selected essays on intention and agency*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 109-129
- \_\_\_\_\_. “Modest sociality and the distinctiveness of intention” *Philosophical Studies* 144 (1), 2009, p. 149-165.
- CARIANI, F. “Judgment Aggregation”. *Philosophy Compass* 6 (1), 2011, p. 22-32.
- \_\_\_\_\_. Epistemology in group agency: six objections in search of truth” *Episteme* 9 (3), 2012, p. 255-269
- CARNAP, R. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Chicago: Open Court, 2003.
- CARTER, A. “Group Peer Disagreement” *Ratio*, 27 (3), 2014, p. 11-28.
- \_\_\_\_\_. “Group Knowledge and Epistemic Defeat” *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 28 (2), 2015, p. 711-735.
- CICHOSKI, L; RUIVO, J.L.A. “Agregação de Juízo na Epistemologia Social: a proposta de Christian List e Philip Pettit” CARVALHO, M.; GREIMANN, D.; GHIRALDELLI, P.; COELHO, J. G. *Pragmatismo, filosofia analítica e filosofia da mente*. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 273-302
- CICHOSKI, L. *The Ontological Structure of Collective Action*. 2017. 205 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Escola de Humanidades, PUCRS, Porto Alegre, 2017.
- COHEN, L. J. “Belief and Acceptance” *Mind* 98 (391), 1989, p. 367-389.
- \_\_\_\_\_. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- ENGEL, P. “On the very idea of epistemic agency”. In: EGIDI, R.; DE CARO, M. (eds.). *The architecture of knowledge*. Corocci: Rome, 2010.
- FALLIS, D. “Collective Epistemic Goals” *Social Epistemology* 21 (3), 2007, p. 267-280

FANTL, J; McGRATH, M. “Pragmatic Encroachment”. In: BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. (Eds). *The Routledge Companion to Epistemology*. New York: Routledge, 2011. p. 558-568.

FELDMAN, R. *Epistemology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2003.

FETT, J. V. R. *O problema de Gettier e a epistemologia do raciocínio*. 2016. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Porto Alegre, 2016.

GETTIER, E. “Is justified true belief knowledge?”. *Analysis*, 23, p. 121 – 123. 1963

GILBERT, M. “Modelling Collective Belief” *Synthese* 73 (1), 1987, p. 185-204

\_\_\_\_\_. *On social facts*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989

\_\_\_\_\_. ‘Remarks on collective belief’. In: SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994. P. 235-256.

\_\_\_\_\_. *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*. Lanham, MD: Rowman e Littlefield, 1996.

\_\_\_\_\_. *Joint Commitment: How We Make the Social World*. New York: Oxford University Press, 2014.

GILBERT, M.; PILCHMAN, D. “Belief, Acceptance, and What Happens in Groups”. LACKEY, J. (ed) *Essays in collective epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 189-212.

GOLDMAN, A. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. “Group knowledge versus group rationality: two approaches to social epistemology” *Episteme: A journal of social epistemology* 1 (2), 2004, p. 11-22

\_\_\_\_\_. “Why Social Epistemology is real epistemology”. In: HADDOCK, A; MILLAR, A; PRITCHARD, D. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 1-28.

\_\_\_\_\_. “Social Process Reliabilism: Solving Justification Problems in Collective Epistemology.” LACKEY, J. (ed) *Essays in collective epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 11–41.

GOLDMAN, A.; BLANCHARD, T. “Social Epistemology” ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/epistemology-social/>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

HAKLI, R. “Group Beliefs and the Distinction Between Belief and Acceptance” *Cognitive Systems Research* 7 (2-3), 2006, p. 286-297.

\_\_\_\_\_. ‘On the possibility of group knowledge with belief’. *Social Epistemology* 21, 2007, p. 249-266.

\_\_\_\_\_. “On dialectical justification of group beliefs” SCHMID, H.B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (eds) *Collective Epistemology*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011. P. 119-153

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas: Volume 3 – A filosofia do espírito*. São Paulo: Loyola, 1995.

HINDRIKS, F. “The Status Account of Corporate Agents” SCHMID, B.; SCHULTE-OSTERMANN, K.; PSARROS, N. *Concepts of Sharedness – New Essays on Collective Intentionality*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008. P. 119-144.

JONES, T. *What People Believe When They Say That People Believe: Folk Sociology and The Nature of Group Intentions*. Reino Unido: Lexington Books, 2010.

KUSCH, M. “Social Epistemology” BERNECKER, S.; PRITCHARD, D. *The Routledge Companion to Epistemology*. Londres e Nova Yorke: Taylor & Francis, Routledge, 2011. P. 873-884.

LACKEY, J. “A Deflationary Account of Group Testimony” LACKEY, J. (ed) *Essays in collective epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2014. P.64-96.

\_\_\_\_\_. “What is justified group belief?” *Philosophical Review* 125 (3), 2016, p. 341-396.

\_\_\_\_\_. “Group Assertion” *Erkenntnis* (no prelo), 2017, p. 1-22.

LINSKY, B. “Logical Constructions” ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/logical-construction/>>. Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

LIST, C. “Group Knowledge and Group Rationality: A Judgment Aggregation Perspective”. GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. (eds). *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 221-241.

\_\_\_\_\_. “Social Choice Theory”. ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/social-choice/>> Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

LIST, C; PETTIT, P. *Group agency: the possibility, design, and status of corporate agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MAHON, J. E. “The Definition of Lying and Deception”. ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2016. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lying-definition/>>. Acesso em: 7 de Março de 2017.

MÜLLER, F. M. “Conhecimento Coletivo em Perspectiva”. In: BAVARESCO, A.; VILLANOVA, M.; RODRIGUES, T. V. (Org.). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012a, v. 1, p. 68-91.

\_\_\_\_\_. “Conhecimento de Grupo”. In: MÜLLER, F. M. RODRIGUES, T.V.. (Org.). *Epistemologia Social: Dimensão Social do Conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012b, v. 1, p. 118-136.

\_\_\_\_\_. “Deliberação Coletiva”. In: BAVARESCO, A.; MILONE, J.; NEIVA, A.; TAUCHEN, J. (Org.). *Filosofia na PUCRS: 40 anos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (1974-2014)*. Porto Alegre: EDIPUCRS; Editora Fi, 2014, v. , p. 232-248.

\_\_\_\_\_. “Virtudes Epistêmicas Coletivas”. In: MÜLLER, F. M. LUZ, A. M. (Org.). *O que NÓS conhecemos? Ensaio em epistemologia individual e social*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 127-144.

PETTIT, P. “When to defer to majority testimony - and when not” *Analysis* 66, 2006, p. 179-187.

PIGOZZI, G. “Belief Merging and Judgment Aggregation”. ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2015. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/belief-merging/>>. Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

QUINTON, A. “Social objects”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 75, 1975, p. 1–27

RITCHIE, K. “What are Groups?” *Philosophical Studies* 166 (2), 2013, p. 257-272.

\_\_\_\_\_. “The Metaphysics of Social Groups” *Philosophy Compass* 10 (5), 2015, p. 310-321.

SANTIN, T. R. *Concepções e perspectivas de agência epistêmica*. 2015. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, PUCRS, Porto Alegre, 2015.

SCHMID, H. B.; SCHWEIKARD, D.P. "Collective Intentionality", ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>>. Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

SCHMID, H.B.; SIRTES, D.; WEBER, M. “Introduction” SCHMID, H.B.; SIRTES, D.; WEBER, M. (eds) *Collective Epistemology*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011. P. 1-10

SCHMITT, F. F. “Socializing Epistemology: An Introduction through Two Sample Issues” In: SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994a, p. 1-28

\_\_\_\_\_. “The justification of group beliefs”. In: SCHMITT, F. (Ed.). *Socializing epistemology: The social dimensions of knowledge*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994b, p. 257-287

\_\_\_\_\_. "Social Epistemology" In: GRECO, J.; SOSA, E. (eds) *The Blackwell Guide to Epistemology*. Malden: Blackwell, 1999. P. 354-382

SCHWITZGEBEL, E. "If materialism is true, the United States is probably conscious" *Philosophical Studies* vol 172, 7, 2015, p. 1697-1721

SMILEY, M. "Collective Responsibility", ZALTA, E. N. (ed) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/collective-responsibility/>>. Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

SUNSTEIN, C. *Infotopia: How Many Minds Aggregate Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2006.

TOLLEFSEN, D. "Challenging epistemic individualism" *ProtoSociology* 16, 2002, p. 86-117.

\_\_\_\_\_. "Collective Intentionality". *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2004. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/coll-int/>>. Acesso em: 7 de Fevereiro de 2017.

\_\_\_\_\_. *Groups as Agents*. Cambridge UK, Malden, USA, Polity Press: 2015.

TOWNSEND, L. "Being and becoming in the theory of group agency" *Abstracta* 7 (1), 2013, p. 39-53.

TUOMELA, R. "Group Knowledge Analyzed" *Episteme* 1 (2), 2004, p. 109-127.

\_\_\_\_\_. *The Philosophy of Sociality*. New York: Oxford University Press, 2007.

VELLEMAN, D. "How To Share An Intention" *Philosophy and Phenomenological Research*, v 57, n1, 1997, p. 29-50.

WILLIAMSON, T. *Knowledge and Its Limits*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WRAY, K. B. "Collective belief and acceptance" *Synthese* 129 (3), 2001, p. 319-333.

\_\_\_\_\_. "What Really Divides Gilbert and the Rejectionists" *Protosociology* 18 (19), 2003, p. 363-376.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Pró-Reitoria de Graduação  
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar  
Porto Alegre - RS - Brasil  
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564  
E-mail: [prograd@pucrs.br](mailto:prograd@pucrs.br)  
Site: [www.pucrs.br](http://www.pucrs.br)