

O que é o “Conhecimento”?

Alexandre Meyer Luz*

Resumo

Neste ensaio apresentamos uma introdução ao problema da definição de conhecimento proposicional. Mostramos, utilizando as ferramentas da análise conceitual, que uma definição em termos de crença, verdade e justificação é uma definição capaz de captar nossas intuições pré-teóricas em relação ao conceito, mas também mostramos que ela sucumbe diante de um severo ataque de contra-exemplos. Depois disso, exploramos as relações entre verdade e justificação, mostrando que os ataques à nossa capacidade de obtenção de certezas não implica diretamente na aceitação do relativismo. Por fim, consideramos as implicações de uma epistemologia não-esclarecida para áreas de interesse prático, como a educação.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria do Conhecimento; Justificação Epistêmica; Problema de Gettier; Epistemologia da Educação.

* Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: meyerluz@terra.com.br.

Introdução

O significado de um conceito pode ser estabelecido, em alguns casos, por apelo ao seu lugar em uma teoria. Este é o caso de conceitos como os de “gravidade” de “evolução” e de “paradigma”, conceitos que, ao menos inicialmente, revelavam a sua utilidade apenas porque faziam parte de teorias que lhes conferiam significado. Assim, qualquer tentativa de explicação detalhada do conceito deve fazer referência aos corpos teóricos estabelecidos por Newton, Darwin e Thomas Kuhn, respectivamente.

Há conceitos, porém, que não possuem paternidade clara, conceitos que não parecem vinculados a um corpo teórico em particular. Isto, todavia, não é sinônimo nem da falta de importância de tais conceitos, nem da impossibilidade de atingirmos algum esclarecimento sobre eles.

Exemplos desta espécie de conceitos podem ser facilmente apresentados. Não precisamos de qualquer referência teórica, de qualquer tipo de formação sofisticada para identificarmos que termos como “ético”, “conhecimento”, “belo”, etc. são termos que revelam apreciação positiva de algo. Podemos discordar, por exemplo, sobre se algo é ou não belo, mas não discordaremos da idéia de que “belo” é um termo de aprovação e da de que “feio” é um termo de reprovação.

Conceitos desta natureza não podem receber esclarecimento sem apelo a estas intuições pré-teóricas. Uma explicação do significado de “belo” deve partir não de alguma teoria estabelecida, mas sim da percepção de coisas como a afirmação de que se trata de um termo de valor. Uma explicação que defenda ou implique que “belo” é um termo de reprovação é uma explicação contra-intuitiva, e isto fornece um critério para o descarte da explicação. Neste mesmo sentido, o apelo às intuições pré-teóricas permite também que regulemos o apelo à autoridade, enquanto tais intuições são *mais fortes* do que o testemunho da autoridade.

Tais intuições pré-teóricas, todavia, são muito limitadas, em geral. Por exemplo, elas não nos revelam o que significa “comportar-se de modo ético”. E elas não são sequer claras: freqüentemente encontram-se obscurecidas por maus hábitos lingüísticos, que precisam ser revelados e eliminados. Por exemplo, concordamos todos que duas negações se anulam, produzindo uma afirmação, como na frase “eu não sou imortal”. Reconhecendo o prefixo “i” como um prefixo de negação, parece-nos irresistível afirmar enfaticamente que nosso interlocutor está afirmando que morrerá, algum dia. A despeito desta firme convicção sobre o cancelamento da dupla negação nós instituímos o hábito de declarar que “não fizemos nada”, sem reconhecer as mesmas duas negações que condenamos anteriormente. E, estranhamente, nos causa espanto a declaração de que alguém que diz que “não fez nada” (assim, sem vírgulas) está a realizar uma declaração de culpa, não de inocência. Mas, por mais que nossos maus-hábitos lingüísticos sejam aceitos pela nossa comunidade, enquanto aceitamos que duas negações na mesma frase se anulam, somos obrigados a aceitar que nossos hábitos culturais estão, sob este aspecto, errados.

A suposição é, pois, a de que podemos imaginar certos padrões universais ligados a conceitos (assim como supomos que existem padrões universais de raciocínio, explicitados pela Lógica e pela Matemática). Esta é uma tese que deve ser, ela mesma, tomada com algum cuidado, como nós mesmos sugerimos acima. Tais padrões universais, manifestos através das intuições pré-teóricas, devem ser tomados de forma modesta e devem ser constantemente reavaliados, a fim de eliminar aquilo que é meramente um dado cultural tomado inadequadamente como algo universal. Mas ela é uma tese que oferece uma alternativa aparentemente muito razoável tanto ao apelo à autoridade quanto ao relativismo desenfreado.

Dado isto, cabe lembrar que este trabalho de esclarecimento conceitual é, desde há muito, um dos trabalhos da Filosofia. Ela procura fornecer, até o último grau, explicações substanciais para o conteú-

do de algumas espécies de conceitos, retirando-os, sempre que possível, do lusco-fusco no qual são frequentemente abandonados, seja devido à imprecisão de nossa linguagem, seja devido à nossa pouca preocupação em relação ao rigor conceitual, seja devido às distorções provocadas pelo recorrente mau uso de certos conceitos.

O conceito de “conhecimento” é um dos conceitos que tem ocupado a atenção dos Filósofos, ao longo de toda a história da Filosofia. Ele dispensa comentários sobre sua relevância. Nossas atividades cotidianas são em grande parte determinadas em função das nossas expectativas em relação àquilo que “sabemos”, em contraposição àquilo em relação ao qual “temos dúvidas”, ou “mera opinião”, etc. Ele também é um conceito que carrega certas suposições pré-teóricas; nós certamente consideramos “conhecimento” como um termo de louvor, em contraposição à “erro”, por exemplo (e não precisamos estudar filosofia para percebermos tal coisa).

Como veremos, porém, o conceito de “conhecimento” é mais complexo do que costumamos supor. Tal complexidade faz necessária uma análise mais detalhada. Só esta análise revelará o que se esconde em sua complexidade. E isto nos permitirá um uso mais cuidadoso do conceito, afastando conseqüências inadequadas provenientes de seu uso inadequado.

Pretendemos, aqui, oferecer uma primeira abordagem ao conceito de “conhecimento”, utilizando as ferramentas da análise conceitual, assim como indicar alguns problemas relacionados a este conceito central para a Filosofia e para a cultura como um todo.

1. Três sentidos de “conhecer”

Um primeiro trabalho é o de verificar se “conhecimento” é um conceito unívoco. Não parece ser o caso. Ao analisarmos nossos usos lingüísticos do termo “conhecimento”, identificamos aquele uso que aparece em expressões como “Pelé *sabe*¹ jogar futebol”. O que significa o verbo *saber* na expressão anterior? A resposta é clara. “Saber” refere-se a uma dada habilidade. Um equivalente da proposição anterior é a proposição “Pelé tem a habilidade de jogar futebol”. Não perderíamos qualquer conteúdo semântico se utilizássemos tal frase, a despeito da primeira.

O “conhecimento” a que nos referimos (e que Pelé reconhecidamente possuía) é uma habilidade; como habilidade, ela não é algo que possamos repassar² a outros indivíduos. Ela é algo que será desenvolvida através do treinamento e da repetição. A este tipo de “conhecimento” denominaremos *conhecimento como habilidade*.

Um tipo distinto de uso do termo “conhecimento” pode ser identificado quando utilizamos expressões como “o gato *sabe* o caminho para casa” e “o bebê *conhece* Maria”. Parece não ser razoável interpretar o uso de “conhecimento” aqui como um uso que se refere à posse de habilidade pelo gato ou pelo bebê. Podemos, por isso, distinguir aqui um novo tipo de uso: “conhecer”, em tais frases, pode ser interpretado como se referindo a um certo elemento pré-reflexivo, que se manifesta através de uma ação, a ação de distinguir algo dentre semelhantes. Nós expressamos este elemento quando, diante de uma pessoa na rua, afirmamos que “conhecemos tal pes-

1 Algumas pessoas defendem uma distinção entre os significados de “saber” e de “conhecer”. É evidente que podemos estabelecer, num dado contexto teórico, usos especializados para certos termos. Nossa questão aqui, porém, consiste em considerarmos se existe tal distinção em nossa linguagem cotidiana. Sendo assim, não creio que possamos encontrar, em nosso uso cotidiano dos termos, qualquer distinção significativa entre os dois conceitos. Algumas línguas, como o inglês, utilizam um único verbo para o papel realizado pelos dois verbos na língua portuguesa, sem prejuízo.

2 É evidente que podemos ensinar alguém a jogar futebol. Por melhores professores que sejamos, porém, não depende apenas de nós que alguém aprenda a jogar futebol como Pelé jogava. Habilidades podem ser desenvolvidas, mas dependem, certamente, de elementos intrínsecos ao indivíduo.

soa”, num sentido que não está ligado ao saber seu nome, onde mora, etc. Nós simplesmente percebemos que reagimos a tal indivíduo como se já o tivéssemos visto. A este uso do termo “conhecimento” denominaremos *conhecimento por familiaridade* ou *de trato*.

Há, porém, um terceiro e último uso do termo “conhecimento”. Trata-se daquele uso que aparece em frases como “Eu *sei* que Pelé sabia jogar bem” ou “Pedro *sabe* que Maria conhece Antônio” ou “Antônio *sabe* que está chovendo”. O que estas frases têm de diferente em relação a frases como “Pelé sabe jogar futebol” e “o cão conhece seu dono”? Temos, agora, uma frase que fala sobre *um certo estado sobre estas frases*. O Objeto da frase “Antônio sabe que Pelé sabia jogar futebol” não é a habilidade que Pelé possuía, mas uma certa, digamos, pretensão que Antônio supostamente pode manifestar em relação à informação de que Pelé sabia jogar futebol; Antônio não está em dúvida, nem tem uma mera opinião; ele *sabe* que as coisas são assim. Do mesmo modo, quando dizemos que “Pedro sabe que Maria conhece Antônio” estamos declarando que Pedro estaria disposto a (ou pelo menos em condições de) sustentar que “Maria conhece Antônio” não é apenas verdadeira, mas possui, adicionalmente, outras características que a colocam numa posição digna do título de “conhecimento”. A este tipo de uso do termo “conhecimento” denominaremos *conhecimento proposicional*, já que se trata de conhecimento de proposições.³

2. Uma definição de conhecimento proposicional

O conhecimento proposicional possui algumas características que fazem dele algo de particularmente valioso para nós, humanos. Enquanto o conhecimento como habilidade pode ser desenvolvido pela repetição e o conhecimento por familiaridade pela

convivência, eles não podem, por exemplo, ser transmitidos à distância, através de livros ou outros produtos culturais. O conhecimento proposicional, devido exatamente ao seu caráter proposicional, garante-nos a estabilidade para aquele tipo de análise detalhada que chamamos de “ciência”, “filosofia” etc.

Vamos nos deter, no que segue, no uso proposicional de “conhecimento”. Ao identificarmos o uso de um conceito em uma língua não estamos, ainda, explicando integralmente seu significado. Assim, nossa questão agora passará a ser “quando podemos utilizar, em seu uso proposicional, o conceito de “conhecimento”?”. Uma forma ainda mais primitiva de formular a questão é “o que significa, em seu sentido proposicional, “conhecer”?”

Em primeiro lugar, o conhecimento de uma proposição envolve uma certa atitude em relação à proposição: a atitude de *crença*. Imagine que Pedro, por uma razão qualquer, não acredita que o ornitorrinco pertença à classe dos mamíferos. Esta razão pode ser muito ruim; digamos que ele não acredita nisto porque detestava sua professora de Biologia, ou, pior, que ele simplesmente tem uma antipatia inexplicável pelo desajeitado animal australiano. Esta razão pode ser, por outro lado, aceitável; digamos que o fato dos ornitorrincos colocarem ovos o faça crer que eles pertencem a uma outra classe (o que, obviamente, o faz descrever da possibilidade de ser um mamífero). Independente da qualidade das razões, porém, sua descrença, enquanto persistir, é suficiente para afastar Pedro do conhecimento. Assim, para que alguém saiba uma dada proposição num instante, este alguém precisa, antes de tudo, *crer* nesta proposição. Há duas alternativas à crença em algo: a descrença e a suspensão de juízo (alguém suspende o juízo quando considera que é incapaz de decidir entre a crença e a descrença em uma proposição em questão); as duas alternativas, porém, não parecem permitir o conhecimento.

³ Uma proposição (termo tomado, neste ensaio, como sinônimo de “enunciado”) é *grosso modo* uma descrição de algo, algo que tem a propriedade de verdade ou de falsidade.

Imagine, agora, que estejamos a conversar sobre o último sorteio da Loto. Vamos supor que não há qualquer razão para que desconfiemos de alguma manipulação do sorteio, algo que de fato não ocorre. Alguém diz que “crê que o número cinco será sorteado”. O sorteio é feito e o cinco é sorteado, de fato. Seria adequado, neste caso, utilizarmos o termo “conhecimento” em uma proposição como “O ganhador *sabia que* o número cinco seria sorteado”? Parece razoável aceitar que este não seria um uso adequado do termo. É significativo perguntarmos, porém, o porquê. Uma das formas da resposta apelaria para uma explicação do tipo “não há razões para imaginarmos que o ganhador sabia que o número cinco seria sorteado. Tudo indica que foi apenas um palpite feliz, apenas um caso de sorte”.

Este caso nos faz perceber duas características importantes do nosso uso cotidiano de “conhecimento” (de agora em diante sempre tomado em sentido proposicional, salvo observação em contrário): primeiro, que o conhecimento é sempre oposto à sorte. Em segundo lugar, que o conhecimento, além da crença do sujeito em uma proposição em questão, sempre exige um certo grau de mérito em relação à posse da crença (eu posso *crer que* o número sorteado será o 50; isto não garante, porém, que eu *saiba* isto).

Esta tese é facilmente sustentável. Uma pessoa que acerta na Loto possuía uma crença (a crença de que é possível que seu número seja sorteado) que se revelou correta. Esta crença podia ser, inclusive, muito forte. Mas, num concurso sem trapaças, esta

pessoa não possui razões para sustentar sua crença. Ela pode ter sonhado com os números, mas sonhos não são bons guias para nossas ações, como sabemos. Esta falta de mérito em relação à crença coloca o vencedor numa posição inferior, do ponto de vista epistemológico, em relação a quem acerta algo guiado por boas razões. Aproveitando a metáfora, se eu atiro a esmo e acerto o alvo acidentalmente, eu não sou um bom atirador, mas um sortudo. Um bom atirador é aquele que acerta o alvo como resultado de treino, algo que lhe confere um tipo de mérito que o sortudo não possui. Como o termo “conhecimento” expressa o grau superior⁴ de nossa vida intelectual, a definição de conhecimento deve incluir esta noção de mérito. Isto é feito, habitualmente, através de um termo especializado: a noção de *justificação*.

Um indivíduo *está justificado* em crer numa proposição quando esta crença é (vamos falar provisoriamente) devidamente sustentada por outras crenças de que ele dispõe⁵. Alguém que estudou aritmética é alguém que está justificado em crer que “ $7 + 4 = 11$ ”, já que ele poderia, por exemplo, oferecer razões para sustentar sua crença. Esta pessoa é diferente de um papagaio que enuncia “ $7 + 4 = 11$ ”. Um papagaio (ou, numa situação mais factível, alguém que não teve qualquer contato com a aritmética) não dispõe de razões para afirmar o que afirma⁶. Note que o papagaio estava correto. Mesmo assim, não dizemos que ele sabe o que diz. O conhecimento não está relacionado apenas à correção. Quando conhecemos, nós acertamos com uma certa, digamos, estabilidade. Alguém que sabe que “ $7 + 4 = 11$ ” é alguém que sabe isto por razões que permitem que digamos que

4 Podemos ser mais específicos aqui: o grau máximo que podemos imaginar é o conhecimento *certo*, ou seja, o conhecimento em que a justificação equivale à certeza.

5 E podemos imaginar aqui que estas outras crenças devem estar sustentadas por outras, e assim sucessivamente. Instala-se, deste modo, um bem conhecido regresso infinito de razões. Há três propostas de solução para este problema: o fundacionismo, a tese de que existem proposições cuja justificação não depende de outras crenças; o coerentismo holista, que defende que nossas crenças tiram justificação de sua coerência interna e o infinitismo, que defende que o regresso não elimina a capacidade de fornecer razões de uma dada cadeia de crenças. Para mais sobre o coerentismo veja Lehrer (2000); sobre o fundacionismo internalista, dentre muitos, Moser (1991) e Audi (1993); sobre o fundacionismo externalista um exemplo é Goldman (1986). Sobre o infinitismo, as melhores referências são os trabalhos de Peter Klein, como, por exemplo Klein (1999).

6 Alguém poderia objetar, corretamente, que o papagaio sequer compreende o que declara e que, por isso, não forma crença sobre o que declara.

ele também sabe outras proposições (por exemplo, que “ $5 + 6 = 11$ ”, que “ $3 + 8 = 11$ ”, etc.). Um papagaio que meramente repete “ $7 + 4 = 11$ ” não obterá o mesmo êxito com outras proposições aritméticas.

Estabelecemos, a esta altura, duas condições necessárias para que alguém conheça uma proposição: que ele possua uma crença e que esta pessoa possua um certo grau de mérito em relação a esta crença, ou seja, que a pessoa esteja justificada em crer no que crê. Isto não é, todavia, suficiente. Imagine indivíduos que acreditavam numa dada proposição, digamos, “o Sol gira em torno da Terra”. Consideramos esta proposição falsa, dadas as informações de que dispomos hoje. Mas, num certo momento, os indivíduos que acreditaram nesta proposição possuíam boas razões para nela crer (por exemplo, aquelas fornecidas por sua visão, que lhes relatava o movimento do Sol). Eles possuíam crença justificada, e não estavam sequer em condições de imaginar que a sua crença era falsa.

Possuíam, tais indivíduos, conhecimento? A despeito da qualidade da explicação a sustentar uma tese, se a tese é falsa, não parece ser razoável denominá-la “conhecimento”. Se eu, a despeito de haver consultado fontes normalmente confiáveis, creio e afirmo que “está chovendo neste instante em Tóquio”, e se não está chovendo em Tóquio, então eu estou errado. Eu não sou um irresponsável, do ponto de vista intelectual e, por isso, fui agraciado com a justificação. De qualquer modo, eu não atingi o que nos motiva para o conhecimento: a *verdade*. Eu não posso conhecer o que é falso (posso saber *que algo é falso*, mas isto é algo diferente, isto é saber que “é verdade que ‘*p* é falsa”); “conhecimento falso” é, no máximo, uma corruptela para “erro” (para não dizer que é uma expressão sem sentido). A verdade é, pois, nosso objetivo epistêmico. Numa versão mais completa, nosso objetivo é o de “atingir a verdade e evi-

tar o erro”. A justificação, por outro lado, é o nosso guia para a verdade. Mas voltaremos a este ponto mais adiante.

Estamos prontos para, agora, apresentarmos uma definição prévia de “conhecimento”, em seu sentido proposicional, uma definição que parece ser compatível com nossas intuições pré-teóricas relacionadas ao conceito. Ela é seguinte:

*(Definição 1): Um indivíduo qualquer, S, sabe (ou conhece) uma proposição, P, num instante t, se e somente se 1) ele crê nesta proposição, 2) ele possui algum tipo de mérito intelectual (justificação) em relação a esta crença e 3) P é verdadeira.*⁷

3. Conhecimento é crença verdadeira justificada?

Definir conhecimento como crença verdadeira justificada é, todavia, pelo menos incompleto. Isto foi mostrado de modo contundente em 1963, Por Edmund Gettier. Em *Is Justified True Belief Knowledge?* (Gettier, 1963) ele sugeriu dois contra-exemplos à definição 1, que inauguraram o Problema de Gettier⁸, o problema da formulação de uma definição de conhecimento resistente ao ataque de contra-exemplos como o que segue:

(G1) Com novo emprego e dez moedas no bolso: Smith tem forte evidência para crer - e crê - na seguinte conjunção, d: ‘Jones será indicado para o emprego e tem dez moedas no bolso’, da qual deduz a proposição e: ‘O homem que será indicado para o emprego tem dez moedas no bolso’. Acontece que, sem que Smith o saiba, ele é que será o in-

7 Esta definição é denominada *definição tripartite* ou *definição socrática* de conhecimento, sendo comumente atribuída a Platão, podendo ser identificada no *Ménon* (Platão, 1993, p. 97-98) e no *Teeteto* (Platão, 1973, p. 201).

8 Uma discussão detalhada sobre o Problema de Gettier foi realizada em Luz (1998).

9 Esse é o exemplo esquemático de um dos casos propostos por Gettier, apresentado em Shope (1983, p. 23).

*dicado para o emprego e, coincidentemente, tem dez moedas no seu bolso.*⁹

Temos, aqui, por definição:

$d = Ej \ \& \ Mj$: Jones será indicado para o emprego e tem dez moedas no bolso.
 $e = \exists x(Ex \ \& \ Mx)$: existe um homem que será indicado para o emprego e que tem dez moedas no bolso.

Eis o problema: existe uma proposição justificada para Smith, d , sustentada por “forte evidência”, da qual ele deduz uma nova proposição, e , que também está justificada para ele, já que foi obtida através de uma dedução válida. Acontece, porém, que a proposição original d é, de fato, falsa, mas a deduzida, e , é verdadeira, por um golpe de sorte.

O problema posto através do exemplo é, agora, facilmente detectável: Smith possui uma crença verdadeira e justificada, e não satisfaz à intuição que desejamos manifestar através do conceito de conhecimento, aquela intuição básica que consiste em considerar o conhecimento como algo que envolve, de algum modo, mérito, e não sorte. A idéia de que conhecimento envolve mérito é algo que nos soa tão razoável que podemos admitir que, entre uma intuição deste quilate e uma definição como a Definição 1, ficamos com a intuição.

Além de destruir a idéia de que conhecimento é apenas crença verdadeira e justificada, o artigo de Gettier trouxe inúmeras conseqüências indiretas¹⁰. Por exemplo, ele condenou de vez a pretensão que acompanhava grande parte da epistemologia anterior: a de que uma cadeia bem formada de razões po-

deria nos levar infalivelmente ao conhecimento. Como podemos imaginar, nada em uma cadeia de razões pode garantir que não estejamos vitimados, em um determinado momento, por uma situação parecida com a descrita no exemplo (G1). A noção de justificação será compreendida, em tempos pós-gettierianos, por conta da possibilidade de ocorrência de uma situação gettierizada, de um modo *falibilista*. É consenso, na epistemologia pós-gettieriana, que qualquer cadeia (ou conjunto) de razões a sustentar uma crença sobre a empiria estará sujeita àquele par de eventos que compõe um caso *de tipo-Gettier*¹¹ (a falsidade daquilo que o sujeito conhecedor toma como verdadeiro e um evento, desconhecido do sujeito conhecedor, que torna – não pelas razões que o sujeito conhecedor está a considerar - uma proposição derivada verdadeira).

Os casos propostos por Gettier vão, pois, consistir em ataques mortais à antiga definição tripartite de conhecimento proposicional, acertando-a no coração: na noção-chave de justificação¹². Gettier nos mostrou que, mesmo que estejamos justificados, que mesmo que estejamos na melhor posição para saber, dispondo das melhores evidências, estaremos sempre sujeitos a uma conjunção de fatores externos a nós e que nos afastam daquela situação que desejamos, a da verdade atingida com mérito (como vimos, os casos de Gettier forneciam, exatamente, casos em que a verdade era atingida, mas por sorte). A questão, pois, está mais além da mera suposição de que dispor de justificação para uma crença talvez não seja algo freqüentemente realizável, dadas nossas limitações. Gettier merece os méritos por ter apontado para algo de novo na história da epistemologia: a busca pela evidência que *garanta* a verdade é, de fato, em vão. Podemos estar, como vimos, justificados e, mesmo assim, atin-

10 Dentre as quais a principal é a retomada das investigações sobre o conceito de justificação epistêmica. O artigo de Gettier é freqüentemente apontado como o marco de início da Teoria do Conhecimento contemporânea.

11 Há inúmeros exemplos de situações semelhantes à (G1) na literatura, pensados para atacar aspectos de teorias do conhecimento formuladas como alternativa à Definição 1. Veja, por exemplo, Luz (1993) e Shope (1983).

12 Consideramos a noção de justificação como central em (DT) porque, dado nosso objetivo epistêmico de atingir a verdade e evitar a falsidade, tanto a noção de verdade quanto a de crença mostram-se estéreis: se a verdade é nosso objetivo, ela nada diz sobre o como atingi-la; mera crença, por sua vez, é cega para distinguir o verdadeiro do falso.

13 Veja que os casos de Gettier não se constituem, eles mesmos, em argumentos céticos. Eles não atacam a possibilidade do conhecimento ou mesmo da posse de crença justificada. A possibilidade de estarmos em uma situação gettierizada é algo que pode, porém, ser utilizada pelo Cético, certamente.

girmos a verdade sem mérito algum (não possuindo, pois, conhecimento).¹³

A tarefa dos epistemólogos passa a ser, então, desde 63, a de elaborar uma nova definição de conhecimento proposicional. Esta nova definição deve satisfazer nossas intuições acerca do conhecimento e deve prever o que *não* deve ocorrer, externamente ao sujeito conhecedor; em outras palavras, uma definição adequada de conhecimento deve garantir que só atribuamos o conceito de conhecimento àquelas proposições que de fato *não* estão sujeitas àquela conjunção de fatores que caracteriza os exemplos de Gettier (e toda uma classe de contra-exemplos denominados de *tipo-Gettier*)¹⁴.

4. Verdade e justificação

A definição 1, mesmo que incompleta, é capaz de fornecer alguma luz sobre o conceito de conhecimento. Vamos retomar, por isso, com um pouco mais de cuidado a análise das relações entre os três conceitos mais básicos de uma definição de conhecimento, aqueles explicitados pela definição 1. Começemos tomando a noção de “crença”. A manifestação da crença em relação a uma proposição qualquer, P, parece não ter relação necessária nem com a posse de justificação nem com a verdade de P. Parece muito razoável aceitar que a manifestação da crença em algo não implica necessariamente a posse de justificação e não implica necessariamente a verdade da crença. Um fanático é alguém que possui alto grau de convicção em suas crenças, mas nem por isso consideramos que suas crenças constituem, por isso, casos de conhecimento. Assim:

*P está justificada para S se S dispõe, em t, de evidências para P e não dispõe de contra-evidência decisiva contra P*¹⁵.

Passemos à noção de justificação, para depois avaliar suas relações com os conceitos de crença de verdade. Ao contrário de “crença”, que é um termo meramente descritivo, “justificação” é um termo que expressa valor. Conceder que uma crença P está justificada, para alguém, significa conferir à crença uma certa aprovação. Qual aprovação? Na visão mais tradicional, a aprovação que decorre da percepção de que as crenças do crente em questão conferem força para a crença P, força que nenhuma outra crença disponível para tal indivíduo é capaz de cancelar.

Habitualmente, ao longo da história da Filosofia, esta noção de aprovação tem sido expressa pelo conceito de certeza. A única justificação que legitimamente poderia conduzir ao conhecimento seria aquela de grau máxima, aquela absolutamente imune ao ataque de evidências contrárias. Um exemplo bem conhecido desta pretensão pode ser encontrado nas obras de Descartes. Por ora, vale perguntar porque a noção de certeza é tão preciosa. A resposta é clara: ela liga dois conceitos que nos são caros: o de justificação e o de verdade.

O conceito de verdade não é um conceito epistemológico. A despeito da tentação, parece não ser razoável identificar “verdade” com “aquilo em que acreditamos por boas razões e sem evidências em contrário”, ou seja, não parece razoável chamar de “verdadeiro” àquilo que nos parece ser verdadeiro. Isto por uma razão simples: nossa decisão sobre o que nos parece ser verdadeiro só pode estar baseada nas evidências *atualmente* disponíveis; mas te-

14 O trabalho de elaboração de uma definição precisa de “conhecimento” não chegou ao seu termo. A literatura contemporânea oferece muitas definições alternativas, e nenhuma delas goza de ampla popularidade.

15 Esta não é uma definição nem completa nem detalhada. Além disso, ela é típica de uma certa visão sobre a justificação epistêmica, o *internalismo epistemológico*, que não é a única atualmente disponível. O *externalismo*, defendido, por exemplo, em Goldman (1991), Alston (1989), Greco (2000), Plantinga (1993) e Sosa (1991), oferece uma visão alternativa, que não considera a evidência como a fonte única de justificação ou sequer necessária, mas, antes, toma a *confiabilidade* de nossos processos cognitivos como elemento central.

mos uma larga experiência no que diz respeito ao surgimento inesperado de novas evidências, evidências por vezes contrárias às nossas crenças atuais. Parece que não temos controle direto sobre nossas crenças, e que elas são causadas por eventos que não dependem de nossa vontade. Por isso, o conceito de verdade, antes de pertencer ao campo das investigações epistemológicas, é normalmente classificado como um conceito do campo da metafísica.

Numa apresentação muito simplificada da posição mais popular, verdade é uma relação, uma relação de *correspondência* entre uma proposição e algo que ela descreve. Assim, o enunciado “a neve é branca” é verdadeiro quando existe algo que tem tais e tais propriedades, tais como ser neve e ser branca¹⁶.

Note que esta apresentação da noção de verdade é problemática, no que diz respeito aos nossos interesses em epistemologia, já que ela em nada contribui para o nosso interesse de saber *quais* proposições são verdadeiras. Considerações como a de que, por exemplo, nos enganamos com frequência nos mostram que usamos certos meios para tentar atingir a verdade, sem ter um acesso direto, imediato à verdade. Quando estes meios para atingir a verdade nos parecem bons nós nos sentimos confiantes a ponto de sustentar que o que afirmamos é, de fato, verdadeiro. Todavia, sempre que somos desafiados a garantir que tais métodos garantem de fato a obtenção da verdade, nós nos vemos diante de graves problemas. Percebemos que nossos sentidos por vezes nos enganam, que a ciência erra, etc. etc. Então, já que se pudermos atingir a verdade em algum tópico, isto se dará pelo uso de certos processos cognitivos, cabe avaliar o *status* epistemológico de tais processos.

5. Justificação epistêmica

São consideradas, tradicionalmente, quatro possíveis fontes de conhecimento: introspecção, memória, raciocínio e percepção. A introspecção consiste naquela capacidade de “olhar para si mesmo” e perceber a ocorrência de eventos mentais, como perceber algo, crer, duvidar, etc. Ela parece ser infalível em si mesma, e esta qualidade tem sido utilizada para sustentar certas proposições como “ $A=A$ ”, “nenhuma proposição pode ser verdadeira e falsa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”, etc. Mas ela é limitada no que diz respeito ao nosso conhecimento do mundo externo¹⁷. O raciocínio, quando exercido apenas com deduções válidas, é preservador-de-verdade (num raciocínio válido, para premissas verdadeiras, a conclusão é necessariamente verdadeira), mas não é capaz, sozinho, de estabelecer a verdade das premissas (e é, além disso, limitado, já que a validade se aplica a raciocínios dedutivos). Por fim, nem a memória nem a percepção são garantidoras de verdade, algo amplamente corroborado por nossas experiências cotidianas.

Mesmo que reconheçamos a inviabilidade da tese que requer a garantia da verdade para o conhecimento empírico, mesmo que reconheçamos a nossa falibilidade, dado nosso interesse de atingir a verdade, algo ainda nos caberá; mesmo quando reconhecemos que nossos sentidos podem nos enganar, inclusive de um modo massivo, nós reconhecemos que há uma diferença significativa entre aquilo que *nos parece* verdadeiro e aquilo que *nos parece* falso, depois de uma análise cuidadosa das evidências e contra-evidências disponíveis. Já que o cético é alguém que, em boa parte dos casos, não afirma que a alternativa cética é verdadeira, mas antes alguém

¹⁶ Para uma introdução à discussão sobre as teorias da verdade veja Haack (2002).

¹⁷ A história da Filosofia acompanha, desde a modernidade, um violento debate sobre a nossa capacidade de conhecer proposições de modo *a priori*.

que simplesmente apresenta um desafio que nos parece insuperável (como o de garantir que neste momento nós não estamos ligados a um computador que nos induz percepções, do modo sugerido no filme *Matrix*), o cético *não* paralisa nossa vida mental. É *possível*, do ponto de vista lógico, que o sol não nasça amanhã; esta mera possibilidade impede que eu possa *garantir* que o sol nascerá amanhã¹⁸; mas ela não impede que eu creia racionalmente que o sol nascerá amanhã, depois de analisar as evidências atualmente disponíveis. Eu não posso, diante da alternativa cética, afirmar que *sei* que o sol nascerá amanhã; mas eu posso mostrar que sou racional quando afirmo que o sol nascerá amanhã, já que disponho de forte justificação para tal, justificação robusta frente outros ataques que não o ataque cético. É falsa a tese corriqueira de que a impossibilidade de certeza implica em relativismo: mesmo dada a *possibilidade* de que nossas crenças sobre o mundo sejam falsas, somos obrigados a admitir que algumas nos parecem verdadeiras e outras não, que algumas nos parecem mais prováveis do outras, etc.

A justificação epistêmica é, pois, o primeiro objeto de investigação da epistemologia. Voltaremos nossa atenção, por conta disso, para tal conceito. Uma primeira investigação nos mostra que a justificação pode ser medida em graus. O ganhador da Loto possui mérito epistêmico em grau zero ou próximo a ele (dizemos apenas que ele teve ‘sorte’). Um médico que realiza um determinado diagnóstico possui (esperamos!) um grau de mérito superior: ele possui certas informações (como as que constam nas revistas de medicina) que sustentam seu diagnóstico, e estas informações dão a ele uma base mais sólida, concederíamos, do que aquele palpite

que guiou o feliz ganhador da Loto. Dois médicos diferentes podem, por sua vez, dispor de graus distintos de mérito em relação aos seus diagnósticos. Eles podem, por exemplo, ter lido as mesmas revistas, mas o segundo médico, mais habilidoso, juntou as informações lidas a uma relevante informação que havia recebido numa longínqua aula de anatomia.

Isto revela um elemento de caráter *individual*, *interno* da justificação epistêmica: uma proposição disponível para um sujeito pode se tornar evidência para uma outra proposição, para tal indivíduo, e isso pode não ocorrer para outra pessoa. Um indivíduo pode carecer, por exemplo, de alguma habilidade necessária para que possa sustentar uma proposição tendo por base outra; estas habilidades podem ser matemáticas ou lógicas, por exemplo. Ou ele pode sofrer com seu caráter intelectual; digamos, ele pode ser intelectualmente tímido ou preguiçoso. Informação, apenas, não leva à justificação. Esta informação precisa ser usada como evidência para uma proposição em questão. E mais, é apenas *perspectiva do indivíduo* que a justificação se estabelece. É ele que, do seu ponto e vista, julga se ele mesmo está ou não justificado.

Isto, porém, não significa que o que parece, para mim, justificado (depois de uma análise cuidadosa das evidências e contra-evidências que disponho para uma dada tese) será reconhecido *pelos demais* como estando justificado. Como vimos, pessoas diferentes freqüentemente têm perspectivas diferentes, já que dispõem de um conjunto de evidências diferentes. Mas isto não significa, também, que alguém não possa mudar de perspectiva, diante de novas evidências. Nós supomos que, diante de tais e tais evidências,

18 Há uma distinção importante aqui: uma coisa é a posse de conhecimento. Por exemplo, digo que meu carro está na garagem e, digamos, o carro de fato lá está; minha memória e o testemunho de meu filho fornecem justificação para minha afirmação; não ocorre um cenário de tipo-Gettier; neste caso eu possuo crença verdadeira justificada “sem-Gettier” e, sendo assim, possuo conhecimento. Se eu quero garantias, isso não basta. Eu preciso mostrar que eu possuo conhecimento. Eu preciso mostrar que a minha justificação é adequada (ou seja, tenho que estar *meta-justificado*) e tenho que mostrar que a crença em questão é, de fato, verdadeira, para daí postular que “eu sei que eu sei”, para mostrar que eu possuo *metaconhecimento* ou *conhecimento de segunda ordem*.

um indivíduo tiraria tais e tais conclusões. Nós supomos que existem padrões comuns a guiar nossas inferências e que *diante das mesmas evidências* dois indivíduos devem chegar a uma dada conclusão. Mas esta é uma tese delicada. Primeiro porque garantir a existência de padrões universais de inferência é algo deveras problemático; segundo porque quando falamos de padrões universais de inferência, corremos o risco de tomarmos de modo dogmático certas inferências como universais. Por exemplo, a maioria das pessoas em nossa cultura aceitaria como evidente a inferência “podemos conceber graus de perfeição; deve existir algo que é absolutamente perfeito. Logo, Deus existe”; a despeito da popularidade desta tese, ela não é aceita pelos que a submetem a uma análise mais cuidadosa. Não se trata, pois, de estabelecer como aceitáveis inferências são aceitas pela maioria, pura e simplesmente. Aqui talvez possamos sugerir um meio-termo: temos padrões comuns de reconhecimento de evidências, mas muito limitados, que englobam o reconhecimento de certas deduções simples. De um modo ainda mais problemático, talvez possamos sugerir que dispomos de padrões comuns para o julgamento de certas induções.¹⁹

A postulação de tais padrões comuns de inferência não faz parte na análise da noção de justificação epistêmica, já que a justificação parece ser algo, como vimos, sempre individual. Mas evita um relativismo radical. Apesar daquele que busca a verdade não ter outra opção além de buscá-la *da sua perspectiva*, esperamos que a justificação egocentricamente obtida sobreviva ao teste do confronto com outras teses, do confronto com outras informações, que não foram ainda consideradas e que podem reduzi-la a pó. Parece razoável supor que o comportamento de dois seres humanos, *diante das mesmas evidências* seria

o mesmo. Por exemplo, diante da evidência “se A, então B” e diante da evidência de que A é o caso, esperamos que todos indivíduos reconheçam que B é o caso. Parece razoável imaginar que os processos intelectuais de dois seres humanos devem seguir, quando guiados pelo interesse de atingir a verdade, os mesmos padrões lógicos.

6. A certeza, o cético e os graus de justificação

Imagine que alguém considere que só devemos aceitar uma crença como justificada se ela for *certa*²⁰, ou seja, se não pudemos imaginar sequer uma situação em que ela seja falsa. Esta tese é muito difícil de ser sustentada, pelo menos quando falamos sobre crenças derivadas dos nossos sentidos. Alguém que leu Descartes ou que assistiu *Matrix*, por exemplo, é alguém que pode facilmente imaginar que é possível que o mundo que nos rodeia seja, digamos, uma ilusão gerada por um computador. Se este é o caso, então boa parte de nossas crenças são falsas, aí incluídas crenças como “há um livro diante de mim”. A despeito desta possibilidade, nós aceitamos, em muitos casos, que a crença na presença de livros e outros objetos revelados por nossos sentidos é aceitável; melhor dizendo, aceitamos que estas são crenças justificadas. Nós não podemos ter certeza²¹, no sentido mais forte do termo, da verdade de crenças empíricas. Mas podemos estabelecer que justificação em patamares menos elevados do que o da certeza é suficiente, para tais e tais propósitos. Esta idéia é compatível com nosso comportamento cotidiano: quando vamos ao médico, por conta de uma gripe, nós não nos preocupamos em buscar uma segunda opinião. Quando vamos por conta de uma cirurgia delicada, buscamos corroborar o diagnóstico, com outras opiniões.

19 São bem conhecidas, desde os trabalhos de David Hume (Hume, 1973), as dificuldades de se desenvolver uma explicação para as inferências indutivas.

20 Parece fazer parte do imaginário popular a idéia de que as teses científicas possuem este caráter.

21 Podemos falar de dois sentidos de ‘certeza’ (ao menos): um sentido “psicológico” e outro “evidencial”. No primeiro sentido, falamos de uma crença exacerbada (que pode ocorrer mesmo sem que tenhamos justificação para ela); no segundo, de uma crença com uma justificação que não pode ser destruída.

É claro que o comportamento desejável, do ponto de vista ideal, é o de buscar o grau de justificação mais elevado (que é o grau da certeza). O problema, porém, é que nem sempre cumprimos com as condições necessárias para a obtenção de justificação em níveis mais altos. O ponto fica, porém, estabelecido: um indivíduo que confia em um diagnóstico médico sobre gripe não é um indivíduo que será julgado como irresponsável, do ponto de vista epistêmico, em nossa comunidade, dado o mundo como é hoje. Em outros termos, nossa comunidade considera que tal indivíduo está justificado em crer no diagnóstico, mesmo que reconheça que o diagnóstico não é nem pode ser certo.

Mas por que devemos nos contentar com menos? Por que aceitarmos como justificadas crenças que não sabemos certas? Bem, infelizmente porque a certeza está relacionada à verdade, e a verdade é algo que de nós se esconde, como vimos. Nossa experiência mostra que, muitas vezes, aquilo que num determinado momento *acreditamos* ser verdadeiro passa a ser considerado uma falsidade, num instante posterior. Isto pode ser exemplificado por enganos, digamos, corriqueiros, como a crença que formamos pela suposta observação de um colega na livraria, colega que, descobrimos depois, estava viajando pelo interior do Amazonas no mesmo instante. Mas estes enganos podem ser imaginados de um modo mais sofisticado. Eles podem ser pensados, por exemplo, no campo da Ciência. Uma teoria pode nos parecer verdadeira num dado instante, mas podemos, certamente, vir a mudar de opinião num momento posterior²².

Isto não quer dizer que “a verdade não existe” (uma corruptela para “nenhuma de nossas crenças é verdadeira”) nem que nossas teorias não podem ser verdadeiras, nem que a verdade é “relativa”²³. Isto significa, apenas, que entre aquilo em que cremos e a verdade não há conexão necessária. Teorias científicas são o que de melhor podemos produzir. Elas ocupam o topo de nossa escala de justificação. Isso não garante que tais teorias sejam verdadeiras, mas também não é pouca coisa; estar no topo de nossa cadeia de justificação significa ditar uma parte significativa do modelo de comportamento intelectual para os seres humanos²⁴.

A separação entre justificação e verdade se dá por conta daquilo a que se refere cada um destes conceitos. “Verdade” é um conceito com caráter metafísico, como vimos: uma proposição é verdadeira ou falsa independentemente da nossa vontade (o autor deste ensaio gostaria que assim não o fosse)²⁵. Uma proposição está justificada, ao contrário, devido a elementos que estão na esfera da nossa racionalidade. A verdade tem, pois, um caráter objetivo, algo que não ocorre com a justificação. A justificação depende de qualidades das razões que dispomos para falar sobre tal objeto. E as razões podem estar, no máximo, ligadas aos dados fornecidos por nossos sentidos. Como vimos, porém, nossos sentidos podem nos enganar²⁶.

Vejamos isto com um caso mais sofisticado. Imagine que, diante de algo que aparece para mim como uma árvore de copa verde, eu afirme que “(eu sei que) a árvore é verde”. Digamos que eu não afirmei

22 E isto num sentido que não precisa estar comprometido com a idéia de que a Ciência se aproxima paulatinamente da verdade.

23 Pelo contrário, a verdade parece ser sempre absoluta; se a proposição “está chovendo em tal e tal lugar em tal e tal momento” descreve de fato um evento que chamaríamos de chuva, então a proposição - com os devidos marcadores de tempo e lugar, será para sempre verdadeira.

24 Em outras palavras: entre o que a melhor teoria científica disponível tem a dizer sobre um determinado assunto e qualquer outra afirmação sobre o assunto (que não seja parte de uma nova e melhor teoria), fique com a primeira.

25 Há diferentes teorias da verdade, que podem ser conferidas, por exemplo, em Haack (2002). Nenhuma delas, porém, sustenta que a verdade é algo de subjetivo.

26 Há, certamente, outras razões para que cometamos enganos, e muitas delas não estão relacionadas à falhas em nossos órgãos sensoriais.

isso baseado em más razões. Eu não fiz tal afirmação porque sonhei com árvores verdes, ou porque a Bíblia diz que todas as árvores são verdes. Eu afirmei que a árvore é verde porque a tenho diante de mim e ela é verde, até onde meus sentidos me permitem avaliar. As pessoas que me rodeiam atestam que há uma árvore verde ali. Estou, neste caso, a fazer uma afirmação bem sustentada (e, por isso, digna de mérito) e, aparentemente, verdadeira. Apelando para uma concessão²⁷ e supondo que a proposição é, de fato, verdadeira, diríamos que neste caso *eu sei* que a árvore é verde.

Vamos imaginar agora, para fins de nossa investigação, que estamos numa curiosa situação. Somos vítimas de uma experiência de um cientista louco alienígena. Nosso cérebro foi retirado de nosso corpo e, sem que o percebêssemos (o cientista louco alienígena dispõe de uma tecnologia avançadíssima!), foi conectado a um poderoso computador que o manipula, nele induzindo sensações de todo idênticas às proporcionadas anteriormente por nossos finados sentidos. Ou seja, a árvore de copa verde não passa de uma ilusão induzida, e estamos, de fato, em um laboratório altamente sofisticado em um planeta distante, desprovido de árvores.²⁸

Este caso pode iluminar algumas questões interessantes. Primeira: quando afirmávamos, em pleno laboratório, que aquilo que víamos (na verdade uma ilusão induzida) era uma árvore de copa verde, tínhamos conhecimento? Do ponto de vista do cientista alienígena, com certeza não. Sabendo de nossa situação pouco privilegiada de cérebro em uma cuba, o cientista provavelmente rir-se-ia de nossas pretensões de conhecimento. Nos congressos de cientistas loucos ele bradaria nosso geral e irrestrito *engano* em relação àquilo que nós, cérebros em uma cuba, cremos sobre o “mundo exterior”. O cientista, nem tão louco assim, sabe que todas as nossas crenças sobre o “mun-

do externo” são falsas e, por isso, não temos conhecimento algum sobre o mundo que nos rodeia. A moral da história é bem conhecida: já que não temos acesso direto à realidade, sobre ela podemos especular.

Mesmo tendo apenas crenças falsas em relação ao mundo exterior, o cérebro na cuba ainda pode cumprir a tarefa de classificar suas crenças conforme o mérito (ou seja, conforme o grau de justificação). Terá, pois, um organizado estoque de crenças sobre o que ele julga ser o mundo exterior, sobre a “realidade”. Algumas são crenças originadas de sonhos, e ficam guardadas bem embaixo no armário. Outras crenças, um pouco mais acima, são crenças surgidas em momentos em que ele estava bêbado, outras, mais acima ainda, são crenças apoiadas pelo depoimento de testemunhas fidedignas e assim por diante. Todas falsas. Mas há algo melhor para o cérebro fazer em relação a suas crenças do que organizá-las em graus, de acordo com a base disponível para cada uma delas, segundo os nossos padrões? Ao contrário, o cérebro, a despeito de sua miserável condição é, um indivíduo virtuoso, diríamos.

Bem, podemos trazer esta discussão para mais próximo de nós. Pensemos na ciência. Ela postula falar sobre o mundo, sobre a realidade, e é algo de que não pretendemos abrir mão, simplesmente porque ela é a melhor forma que dispomos para formarmos um quadro coerente e aparentemente fidedigno do mundo. Porém, a história da ciência nos mostra que teorias se sucedem, por vezes de modo muito rápido, ou seja, teorias que eram tomadas como verdadeiras descem ao limbo. Porque devemos, diante disto, confiar nas nossas teorias atuais? Pelas mesmas razões pelas quais o cérebro na cuba deve confiar nas suas percepções sobre o mundo: elas são o que de melhor ele pode fazer, da sua perspectiva. Há especulações adequadas e outras inadequadas. As

27 A concessão de ignorar o Problema de Gettier, ao qual nos referiremos mais adiante.

28 Isto remete ao argumento do sonho, proposto por Descartes (veja a primeira *meditação* em Descartes (1983)). A versão “cérebros numa cuba” foi popularizada por Putnam (1981).

adequadas satisfazem critérios como coerência, capacidade explicativa, base evidencial, resistência à contra-evidências, testabilidade, etc. Não podemos garantir que nossas teorias sobre o mundo são verdadeiras; mas podemos, com tais critérios, classificá-las de modo racional.

7. Considerações finais

O conceito de conhecimento é central para a nossa cultura. Já Aristóteles afirmava que “o homem tem por natureza desejo de conhecer”. Todavia, temos sido forçados a reconhecer nossas limitações nesta área. A epistemologia contemporânea, pós-Gettieriana, reconhece os constrangimentos teóricos que limitam o nosso direito de postular conhecimento, assim como as dificuldades que acompanham a tarefa da elaboração de uma definição adequada do termo.

Nós não negamos, aqui, a possibilidade do conhecimento. Pelo contrário, a despeito de reconhecer a dramaticidade do desafio cético e as dificuldades estabelecidas pelo Problema de Gettier, nós admitimos a possibilidade de que alguém possua, num determinado instante, uma crença verdadeira justificada e que este alguém não esteja em uma situação de tipo-Gettier. Como vimos, todavia, isto não elimina as dificuldades de passar da posse de crença verdadeira justificada-não-gettierizada para a certeza, ou seja, para o saber que sabe tal e tal coisa. Isso nos leva a centrar nossas preocupações na busca de crenças justificadas. O trabalho pretensioso de construir conhecimento é substituído pelo trabalho modesto de obtenção de crenças justificadas.

Como vimos, este não é um trabalho nem inteiramente individual nem exclusivamente social. O indivíduo deve realizar o trabalho egocêntrico de organização das informações de que dispõe, num momento. Mas ele deve também estar aberto a novas informações e deve organizar suas evidências de modo tal que a força das evidências seja reconhecida pelos outros indivíduos. Assim, teses como as que sustentam que “fulano deve construir seus próprios conhecimentos” devem ser tomadas com cautela.

A epistemologia, como parece evidente, fornece subsídios indispensáveis para as todas as outras disciplinas científicas, em geral, e a disciplinas como as teorias da educação. Uma compreensão mais adequada do conceito de conhecimento é chave para uma compreensão mais adequada de outros conceitos caros ao discurso pedagógico, como os conceitos de *criticidade* e de *racionalidade*. Uma abordagem superficial destes conceitos tem como conseqüência a adoção de epistemologias ingênuas, que sustentarão uma prática educacional problemática.

Apenas uma posição esclarecida em relação ao conceito de conhecimento – seja tomado referindo-se à empiria ou às teorias científicas – é capaz de fornecer o referencial conceitual para a compreensão adequada do campo epistemológico em que se desenvolve o indivíduo crítico. Esta posição esclarecida confronta-se com aquilo que vamos denominar de “a epistemologia de senso comum”. Ao contrário da posição esclarecida, que percebe a relevância primordial do conceito de justificação, a epistemologia de senso comum deita sua ênfase no conceito de verdade, retirando importância ou mesmo eliminando a noção de justificação.

Uma epistemologia que enfraquece a noção de justificação aproxima-se do dogmatismo; a ênfase na verdade leva-nos a ignorar o problema, já aventado, da inexistência de fontes absolutamente privilegiadas no que toca o fornecimento de verdades sobre o mundo exterior. É esta posição inicialmente pouco privilegiada que nos leva a busca de evidências em favor de nossas crenças e à manutenção de uma atitude de abertura frente à nova informação (que, como vimos, é capaz de modificar o quadro de justificação de uma crença ou teoria científica).

A epistemologia de senso comum é, com grande frequência, a epistemologia que acaba por fundamentar as ações educacionais de inúmeros professores. A frouxidão no uso do conceito de conhecimento é um dos indicadores desta epistemologia *naïf*. A atividade de sala de aula passa, com frequência, a ser tomada como “produtora de conhecimento”, como

se fosse um fim em si mesma e não como o que deveria ser - um conjunto de exercícios para o fortalecimento da habilidade de encontrar razões para uma crença. Isto leva ao desaparecimento da conexão entre o local do aprendiz – a sala de aula – e o local onde as mesmas proposições encontram sustentação em grau mais elevado – a comunidade científica²⁹.

A sala de aula torna-se, pois, fim em si mesmo. Enquanto retira-se o foco da problemática da sustentação das crenças sob análise passa-se a focar sobre a informação, atividade alimentada pela crença ingênua e dogmática de que estas informações, veiculadas nos livros, é verdadeira. Isto, obviamente, encontra-se muito distante da efetiva investigação científica, de um espírito epistemologicamente saudável.

29 Nós reconhecemos que, muitas vezes, cabe ao aprendiz, em primeiro lugar aprender procedimentos, e que isso se dá e deve se dar, em muitos momentos, de modo acrítico. Parece razoável que alguém entenda, primeiramente, para só depois discutir. Mas não é este nosso ponto. O objeto da nossa crítica é uma visão epistemologicamente pobre, que não pensa, de modo cuidadoso, no lugar para a atividade crítica nos currícula de cada grau de formação.

Referências Bibliográficas

- ALSTON, Willian P. (1989) *Epistemic Justification - Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- AUDI, Robert. (1993) *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES, René. Meditações. (1983) In. *Descartes*. São Paulo: Col. Os Pensadores, Ed. Abril Cultural.
- FOLEY, Richard (1993) *Working Without A Net*, New York: Oxford University Press.
- GETTIER, Edmund (1963) Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 21, 1963.
- GRECO, John (2000) *Putting Sceptics in their Place: Skeptical Arguments and Philosophical Inquiry*. New York: Cambridge UP.
- HAACK, Susan. (1978) *Philosophy of Logics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUME, David. (1973) Investigação sobre o Entendimento Humano, In *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- KLEIN, Peter D. (1981) *Certainty: A Refutation of Scepticism*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- _____ (1999) Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons. In. TOMBERLIN, J. (Ed.). *Philosophical Perspectives 13 - Epistemology*. Blackwell Publishers.
- LEHRER, Keith (2000) *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press.
- LUZ, Alexandre. M. (1997) *O Que Significa "Conhecer"? O Problema de Gettier e três tentativas internalistas de Solução*. Dissertação: PUC-RS, 1997.
- _____. (2003) *Conhecimento e Virtude: Duas Noções de Virtude Intelectual na Epistemologia Contemporânea*. Tese: PUC-RS, 2003.
- MOSER, Paul. (1991) *Knowledge and Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLANTINGA, Alvin (1993) *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford UP.
- PLATÃO. (1973) *Teeteto*. Pará: Ed. Universidade do Pará, 1973.
- _____ (1993) *Ménon*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.
- PUTNAM, Hilary (1992) *Razão, Verdade e História*. Lisboa: Dom Quixote.
- SHOPE, Robert K (1983) *The Analysis of Knowing*. Princeton: Princeton University Press.
- SOSA, Ernest (1991) *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University press.