

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/353526943>

Direito. Introdução À Filosofia

Presentation · July 2021

DOI: 10.13140/RG.2.2.26598.96326

CITATIONS

0

READS

630

1 author:



Marcelo De Araujo

Federal University of Rio de Janeiro

67 PUBLICATIONS 43 CITATIONS

SEE PROFILE


Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



ARAUJO. Conhecimento, Linguagem, e Ética. Uma Introdução à Filosofia Para Estudantes De Direito (versão de 2021.08.19) [View project](#)



Filosofia para Estudantes de Direito [View project](#)



CONHECIMENTO, LINGUAGEM, E ÉTICA

UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA PARA ESTUDANTES DE DIREITO

DR. MARCELO DE ARAUJO


UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO – FACULDADE NACIONAL DE DIREITO
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

“Embaixador Científico” da Fundação-Alexander-von-Humboldt
Pesquisador Bolsista de Produtividade do CNPq (Filosofia / Ética)
Pesquisador Cientista do Nosso Estado da FAPERJ (Filosofia / Ética)

E-Mail: marceloaraujo@direito.ufrj.br
Site: <http://marcelo-de-araujo.blogspot.com/>
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2379951820482310>

RIO DE JANEIRO

JULHO – 2021



Sumário

ENCONTRO 1: INTRODUÇÃO	4
PARTE 1: EPISTEMOLOGIA	6
ENCONTRO 2: CONHECIMENTO NÃO-PROPOSICIONAL	6
2.1. Conhecimento e sujeito de conhecimento	8
2.2. Conhecimento por familiaridade	11
2.3. Saber-como e saber-que	12
2.4. Leitura recomendada	14
ENCONTRO 3: CONHECIMENTO PROPOSICIONAL	15
3.1. Conhecimento como crença verdadeira justificada.....	15
3.2. Crenças e atitudes proposicionais.....	18
3.3. Certeza	23
3.4. Leitura recomendada	24
ENCONTRO 4: O PROBLEMA DA VERDADE	25
4.1. Teoria da verdade como correspondência.....	26
4.2. Teoria da verdade como coerência	35
4.3. Precisamos de uma “teoria da verdade”?.....	42
4.4. Leitura recomendada	44
ENCONTRO 5: O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO	45
5.1. Fontes do conhecimento.....	45
5.2. O problema do ceticismo	48
O problema de Gettier	48
5.4. Leitura recomendada	48
PARTE 2: FILOSOFIA DA LINGUAGEM	49
ENCONTRO 6	49
6.1. Frases declarativas e frases não-declarativas	49
6.4. Leitura recomendada	56
ENCONTRO 7	57
7.1. A constituição do mundo social por meio da linguagem	57
7.2. Instituições	57
7.4. Leitura recomendada	57
ENCONTRO 8	58
ENCONTRO 9	59
Leitura recomendada	59
PARTE 3: ÉTICA	60

ENCONTRO 10	60
ENCONTRO 11	61
ENCONTRO 12	62
ENCONTRO 13	63
Leitura recomendada	63
ENCONTRO 14: CONCLUSÃO.....	64
Bibliografia	65
Notas	66

ENCONTRO 1: INTRODUÇÃO

O objetivo deste livro é oferecer uma introdução à Filosofia para estudantes de Direito. O livro tem especialmente em vista estudantes dos semestres iniciais, que não tiveram ainda contato com as matérias mais teóricas do curso de Direito. O livro não pressupõe nenhum conhecimento prévio de Filosofia. A Filosofia, como outras disciplinas, costuma ser dividida em várias áreas ou subdisciplinas como, por exemplo, a ética, a estética, a metafísica, a filosofia política, a filosofia da matemática, a filosofia do direito, a filosofia da ciência, a fenomenologia, a lógica etc. O objetivo deste livro é nos concentrarmos em três áreas específicas da Filosofia, a saber: a epistemologia (ou teoria do conhecimento), a filosofia da linguagem, e a ética (ou filosofia moral).

Nada nos impediria de nos ocuparmos aqui também de outras áreas da Filosofia. Existe muita discussão atualmente, por exemplo, sobre Direito e cinema, ou sobre Direito e literatura. Não haveria, portanto, problema algum em incluirmos a área de estética em um curso de introdução à Filosofia para estudantes de Direito. Mas o objetivo deste livro não é ser bastante abrangente, mas sistemático no exame de alguns problemas específicos. O que ganharíamos em abrangência certamente perderíamos em profundidade no exame dos problemas. Há muitos pontos de conexão relevantes entre as três áreas da Filosofia de que nos ocuparemos aqui. Alguns tópicos de que vamos nos ocupar costumam ser discutidos em mais de uma área da Filosofia. Ainda assim, a epistemologia, a filosofia da linguagem, e a ética, de modo implícito ou explícito, são frequentemente pressupostas por outras áreas da investigação filosófica, e até mesmo por outras áreas de investigação fora da Filosofia.

Este livro não substitui a leitura cuidadosa da literatura recomendada para cada encontro do curso. Este livro terá cumprido seu propósito se leitores e leitoras passarem mais tempo se ocupando da literatura recomendada do que das páginas que vêm a seguir. É praticamente impossível estudarmos Filosofia sem nos ocuparmos também da *história* da Filosofia. E existem também muitas maneiras diferentes de se fazer história da Filosofia. Mesmo quando não concordamos com a posição defendida pelos autores e autoras que se tornaram clássicos do pensamento filosófico, ainda assim aprendemos muito com a leitura de seus textos. Acredito, inclusive, que aprendemos mais quando discordamos do que quando concordamos com uma determinada posição. Quando discordamos, temos pelo menos alguma clareza sobre a razão por que isso ocorre. Mas

quando concordamos, podemos estar fazendo isso de modo passivo, sem que estejam inteiramente claras as razões que nos levam a endossar uma determinada posição. A referência a autoras e autores clássicos na tradição do pensamento filosófico será inevitável, mas este livro não tem como objetivo ser uma introdução à *história* da Filosofia. O objetivo do livro é discutir alguns problemas filosóficos que também foram discutidos por autoras e autores clássicos. Mas a proposta do livro não é sabermos o que essas autoras e autores afirmaram acerca de uma determinada questão, mas termos alguma clareza sobre as razões que tinham para fazer as afirmações que fizeram.

Convém ainda mencionar que, embora existam muitas áreas da Filosofia, a “Introdução à Filosofia” não é, evidentemente, uma área de investigação filosófica. Existem muitos clássicos da epistemologia, da filosofia moral, e da filosofia da linguagem, mas não existem “clássicos” da introdução à filosofia. Isso significa dizer que não existem de antemão textos que devam ser adotados como leitura obrigatória em um curso de introdução à Filosofia. Estou ciente de que as questões abordadas neste livro, e a literatura selecionada para os encontros, refletem meus próprios interesses na Filosofia. São essas, no final das contas, as questões de que venho me ocupando, de um modo ou de outro, ao longo de quase trinta anos. Por outro lado, estou convencido também de que a discussão dos problemas de que vamos nos ocupar ao longo do curso proporcionará aos alunos e alunas uma boa base para a compreensão crítica de algumas ideias fundamentais que são frequentemente pressupostas, mas nem sempre tematizadas, pelas outras disciplinas.

Quando eu ando pelos corredores da Faculdade de Direito, vou encontrando aleatoriamente uma série de estudantes: alguns são alunos; outras, alunas. Há também quem não se afilie seja a esse ou àquele gênero. Eu pretendo seguir aqui o mesmo princípio e, como se estivesse me encontrando aleatoriamente com uma série de estudantes, utilizar ora a forma feminina ora a forma masculina para me referir tanto aos leitores quanto às leitoras, alunas ou alunos, filósofas ou filósofos. Acho que isso é menos cansativo, ainda que talvez politicamente incorreto, do que fazer malabarismos linguísticos na tentativa nem sempre feliz, e estilisticamente pouco elegante, de não excluir ninguém da discussão.

PARTE 1: EPISTEMOLOGIA

ENCONTRO 2: CONHECIMENTO NÃO-PROPOSICIONAL

Nosso ponto de partida é a seguinte questão: o que é o *conhecimento*? O conceito de conhecimento é um daqueles conceitos que fazem parte da estrutura da nossa compreensão. Trata-se, com outras palavras, de um daqueles conceitos que sabemos empregar com competência a maior parte do tempo, mas disso não se segue que estejamos sempre em condição de *esclarecer* com igual competência o significado desse conceito, ou de que modo ele se relaciona com outros conceitos. Eu poderia dizer para alguém, por exemplo, que após ter lido um livro sobre entomologia passei a *conhecer* ou *saber* muitas coisas que eu não sabia sobre insetos. Alguém poderia talvez não entender o que eu quero dizer porque não compreende o que a palavra *entomologia* significa, ou talvez até mesmo por não saber o que são insetos. Mas seria estranho que alguém não compreendesse o que quero dizer por não entender o que significa *conhecer* ou *saber* alguma coisa. Uma pessoa poderia talvez não conhecer a palavra *conhecer* em português. Eu poderia então traduzir para ela essa palavra. Mas de modo geral as pessoas não têm dificuldade para compreender o que significa *conhecer* ou *saber* alguma coisa, seja em português ou outras línguas.

Em português usamos não apenas o verbo *conhecer*, mas também o verbo *saber* para nos referirmos ao tipo de atividade que é o objeto de investigação da epistemologia. Em alemão, assim como em português, dois verbos diferentes costumam ser empregados para nos referirmos ao fenômeno de que se ocupa a epistemologia: *kennen* e *wissen*. E em francês os verbos são: *connaître* e *savoir*. Em inglês, por outro lado, usa-se de modo geral apenas um verbo: *to know*. Falantes do português, alemão, inglês, francês e outras línguas sabem usar com competências esses verbos. Eles *sabem* como usar o verbo *saber*. As dificuldades surgem quando procuramos esclarecer melhor do que estamos falando quando falamos que *sabemos* ou *conhecemos* alguma coisa. Há uma passagem nas *Confissões* de Agostinho, um filósofo do século V, bastante conhecida em que se lê o seguinte:

“Que é, pois, o tempo? Quem poderia explicá-lo de maneira breve e fácil? Quem pode concebê-lo, mesmo no pensamento, com bastante clareza para exprimir a ideia com palavras? E no entanto, haverá noção mais familiar e mais conhecida usada em nossas conversações? Quando falamos dele, certamente compreendemos o que dizemos; o mesmo acontece quando ouvimos alguém falar

do tempo. Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; mas se quiser explicar a quem indaga, já não sei.” (Agostinho, *Confissões*, livro XI, capítulo XIV)

O que Agostinho afirma com relação ao conceito de tempo se aplica também ao conceito de conhecimento: quando ninguém me pergunta o que é o *conhecimento* – ou o que significa *saber* alguma coisa – eu sei o que é o conhecimento. Mas quando tento explicar, para outra pessoa ou para mim mesmo, o que é o conhecimento, parece que eu deixo de saber isso que eu achava que sabia. Podemos ver, assim, que uma coisa é a competência para empregarmos um conceito, outra coisa é competência para esclarecermos com precisão quais são os conceitos que esse conceito envolve, e de que modo exatamente esses conceitos se relacionam entre si.

Uma boa parte da investigação filosófica consiste exatamente nisso: elucidar alguns conceitos básicos que constituem a estrutura de nossa compreensão. Refiro-me a conceitos como, por exemplo, conhecimento, saber, pessoa, liberdade, objeto, proposição, realidade, ficção, justiça, ser, tempo, verdade, belo, número, igualdade, espaço, ideia, ser humano, identidade, virtude, responsabilidade, obrigação, significado, razão, o *eu*, direitos, causa, mente, lei, fatos, poder, crença etc. Evidentemente, essa não é uma lista exaustiva. Alguns desses conceitos talvez sejam mais básicos do que os outros. Alguns talvez tenham sido utilizados com mais frequência em algumas épocas do que do que em outras. Alguns talvez tenham de ser expressos por meio de palavras que nem sempre podem ser traduzidas de um idioma para o outro de modo inteiramente inequívoco. A palavra *law*, por exemplo, pode ser traduzida para o português como *lei*, mas às vezes, para evitar confusões, ela tem de ser traduzida como *Direito*. Mas, de modo geral, falantes do inglês ou português não têm dificuldades para utilizar com competência essas palavras ou para entender o que elas significam. Não podemos prescindir da utilização de conceitos básicos como esses ao falarmos ou simplesmente pensarmos sobre o mundo ao nosso redor, sobre nossa posição no mundo, ou sobre nossa relação com outras pessoas.

Eu afirmei acima que uma boa parte da investigação filosófica consiste na elucidação de conceitos básicos. Agora, se a investigação filosófica consiste *apenas* em elucidar conceitos, ou se ela não deve envolver também algum outro tipo de atividade, essa é outra questão. Essa é, aliás, uma questão filosófica importante, sobre a própria natureza da investigação filosófica. (A Filosofia, mais do que qualquer outra disciplina, se coloca frequentemente como um problema a compreensão do que ela mesma faz). Ao

longo do século XX, algumas filósofas defenderam, de modo explícito ou implícito, uma concepção de Filosofia como essa, compreendida em termos de uma espécie de análise lógica da linguagem. Outras filósofas, no entanto, rejeitaram esse tipo de abordagem e cunharam o termo *filosofia de poltrona* (do inglês *armchair philosophy*) para se referir de modo pejorativo à pretensão de que poderíamos resolver problemas filosóficos unicamente através de uma análise da linguagem ou por meio da simples introspecção.¹

A crítica à filosofia de poltrona é justificada. Consideremos, por exemplo, o conceito de tempo. Nenhuma análise da linguagem poderia, por si só, nos proporcionar uma compreensão tão radicalmente nova da ideia de tempo como aquela que emerge da teoria da relatividade de Albert Einstein. É claro que Einstein não estava fazendo Filosofia quando revolucionou a física no início do século XX. Mas o que se passa na física, ou nas outras ciências, acaba tendo também implicações para a Filosofia. E uma implicação é essa: não podemos, unicamente com base numa análise da linguagem, elucidar de modo exaustivo o que é o tempo. Nas últimas décadas, a psicologia social, a genética, a teoria da evolução, e as neurociências também têm nos forçado a rever nossa compreensão de uma série de conceitos básicos como, por exemplo, os conceitos de natureza humana, de responsabilidade, de livre arbítrio, de sentimentos morais, entre outros conceitos. A suposição, por exemplo, de que uma disposição para o altruísmo, ainda que apenas moderada, seria inerente à natureza humana foi compartilhada por muitos autores ao longo da tradição do pensamento filosófico. Mas foi apenas mais recentemente que essa compreensão começou a ser examinada com a metodologia da teoria da evolução, da genética, e das neurociências. Não me parece, portanto, que a investigação filosófica deva ser *reduzida* a uma análise da linguagem. A investigação filosófica deve ser no mínimo coerente com as ciências empíricas de nossa época.

Examinaremos a seguir algumas dificuldades e paradoxos resultantes da tentativa de se esclarecer o que é o conhecimento. Nosso ponto de partida consistirá em uma análise do modo como, de fato, cotidianamente empregamos o conceito de saber ou conhecer. Mas como procurei esclarecer até aqui, disso não se segue que a concepção de Filosofia que guiará nossas investigações ao longo do curso envolva a suposição de que a investigação filosófica se reduza à análise da linguagem.

2.1. Conhecimento e sujeito de conhecimento

É preciso deixar claro desde já qual é tipo de conhecimento ou saber que será o objeto de nossa investigação. Existem muitas coisas que sabemos ou conhecemos, mas não em um

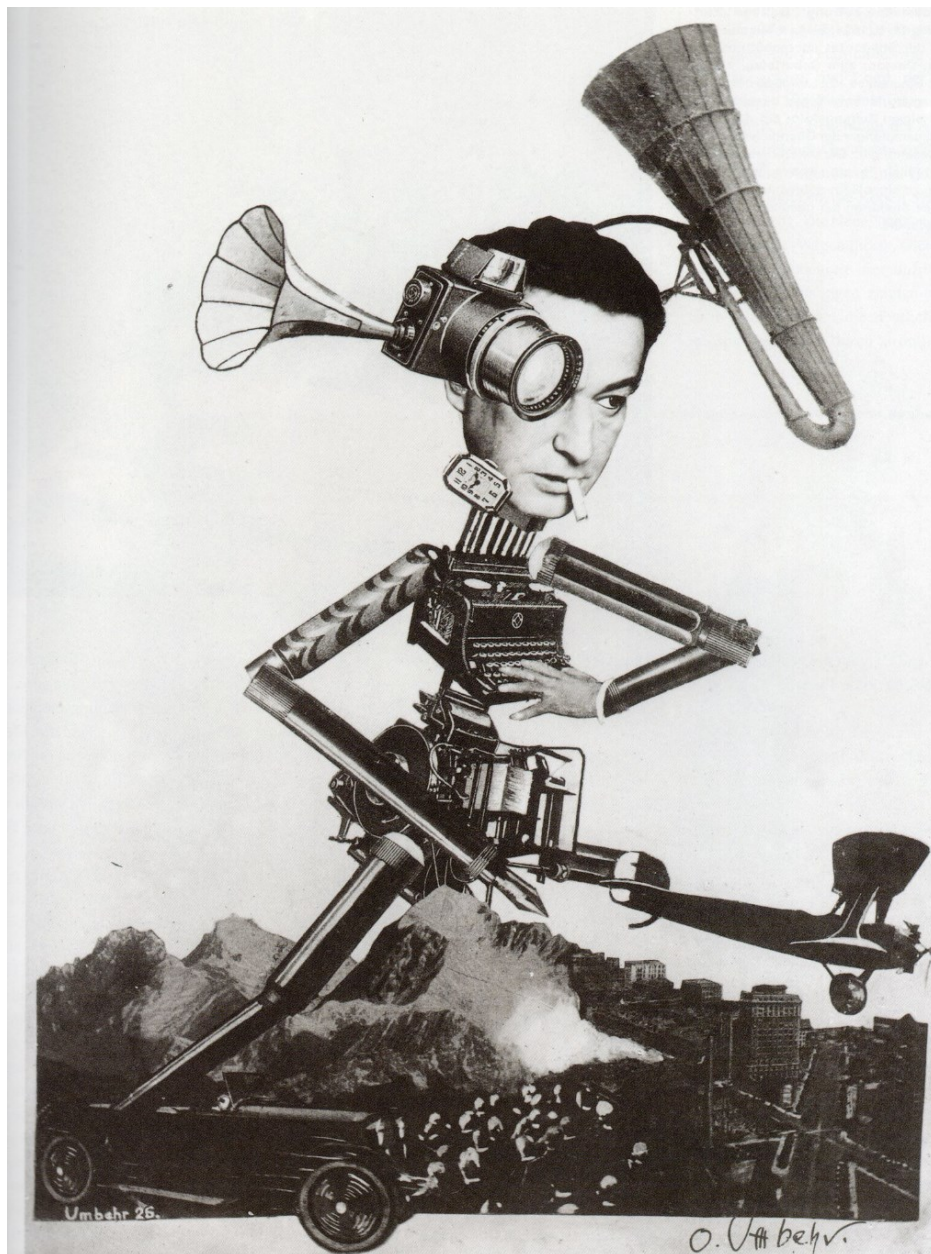
sentido que é relevante para a epistemologia. Existe, por exemplo, um uso impessoal bastante comum da palavra *conhecimento* – e dos verbos correlatos *saber* e *conhecer* – que não será objeto de atenção especial neste livro. Em seu uso impessoal, o conceito de conhecimento diz respeito, por exemplo, ao conteúdo de um livro, ao acervo de uma biblioteca, ou às páginas da Wikipedia disponíveis na internet. Não há nada de errado em falarmos que livros em bibliotecas e enciclopédias online constituem um grande repositório de conhecimento. Mas para a investigação que nos interessa aqui seria mais acertado dizermos que os livros de uma biblioteca e as páginas da Wikipedia contêm informações, e que essas informações podem ser lidas e interpretadas por pessoas e se transformar em conhecimento. Eu posso, por exemplo, baixar um artigo sobre história do Brasil, publicado em uma revista acadêmica de boa reputação na área de história e, assim, adquirir novos conhecimentos. Mas, no sentido que nos interessa, a revista não é o *sujeito* de conhecimento – não é ela que detém o conhecimento. No sentido que nos interessa aqui, conhecimento é um tipo de coisa que as *pessoas* têm (ou acreditam ter). Livros ou páginas da internet podem ser um veículo para transmissão de conhecimento, mas não são sujeitos de conhecimento. Para elucidar melhor esse ponto, considere o seguinte diálogo feito por meio de seu telefone celular. Só que o interlocutor não é outra pessoa, mas um assistente virtual criado pela Google.

“Ok, Google, como está o tempo hoje em Porto Alegre?”

“Hoje o tempo em Porto Alegre está chuvoso, com temperatura mínima de 17 e máxima de 24 graus.”

Agora eu *sei* como está o tempo hoje em Porto Alegre, mas disso não se segue que o meu celular (ou o assistente virtual) também sabia isso. O celular pode ser compreendido como uma extensão de meus olhos, de meu ouvido, ou de minha memória. Ele amplia os limites da minha capacidade de perceber e conhecer as coisas ao meu redor. Eu não preciso ir a Porto Alegre para constatar com meus próprios olhos como está o tempo hoje por lá. Basta eu consultar o celular. Nós dependemos – cada vez mais – de uma série de instrumentos para perceber e conhecer melhor o mundo e, com isso, para *sabermos* coisas que não poderíamos saber se não tivéssemos óculos, telescópios, máquinas fotográficas, microscópio, Google, aparelhos de televisão, rádio, jornais, e o telefone celular. Mas disso não se segue que esses instrumentos possam ser concebidos como *sujeitos de conhecimento*. No sentido que é relevante para a epistemologia,

conhecimento não é uma coisa impessoal. O conhecimento, no sentido que nos interessa, pressupõe um *sujeito cognoscente*. No final das contas, compreender o fenômeno do conhecimento é também uma forma de nos compreendemos a nós próprios como seres humanos, como seres capazes de se orientar no mundo com base no conhecimento que adquire, acumula, e compartilha com outras pessoas.



Essa fotomontagem (*Der rasende Reporter*, 1926), criada pelo fotógrafo alemão Otto Umbehrr no início do século XX, traduz em termos visuais a imagem do ser humano moderno. Artefatos diversos funcionam como extensões de nossas capacidades físicas e cognitivas. O conhecimento humano seria muito mais pobre se não pudéssemos contar com esses artefatos. Mas os artefatos não são, eles próprios, o *sujeito* do conhecimento.

Eu deixo, porém, em aberto a pergunta sobre se alguns animais não-humanos não poderiam ser também considerados sujeito de conhecimento (Hume 2009, 209–12). Deixo também aqui em suspenso a pergunta sobre se, um dia, sistemas de inteligência artificial não poderiam se tornar tão sofisticados a ponto de poderem se compreender a si próprios como sujeito de conhecimento. O meu telefone celular, por enquanto, diferentemente dos artefatos que aparecem em filmes *Her* (2013, dirigido por Spike Jonze) ou *Ex-Machina* (2014, dirigido por Alex Garland) parece não ter ainda esta capacidade.

2.2. Conhecimento por familiaridade

Há um outro uso da palavra *conhecimento* (e dos verbos correlatos *saber* e *conhecer*) que não será examinado aqui e que diz respeito a *saber* ou *conhecer* uma coisa no sentido que temos em mente quando dizemos, por exemplo, que *conhecemos* o vizinho do andar de baixo, mas não conhecemos a vizinha do andar de cima; ou que conhecemos Beirute, mas não conhecemos Buenos Aires. Nesse caso, *conhecer* uma pessoa significa dizer que temos um grau de familiaridade com ela (Russell 2008; Price 1996). De modo similar, *conhecer* uma cidade significa dizer que já a visitamos, ou que sabemos nos orientar nela, ou que já ouvimos falar de sua existência. Conhecimento, compreendido dessa maneira, existe em graus: eu conheço o Rio de Janeiro melhor do que conheço Buenos Aires. Eu conheço a vizinha do andar de baixo mais do que conheço o vizinho do andar de cima.

É importante notar que pode ser verdade que eu conheça Buenos Aires, ou que eu conheça alguém no prédio em que moro, mas a coisa conhecida não é nem verdadeira nem falsa. Se eu nunca estive em Buenos Aires e nunca ouvi falar nessa cidade, então não é verdade que eu conheça Paris. Mas Paris não é nem verdadeira nem falsa. É importante termos isso em mente porque conhecimento, no sentido que nos interessará aqui, diz respeito a coisas que podem ser verdadeiras ou falsas. É importante notar também que a utilização da palavra *conhecimento*, para nos referirmos a coisas com as quais podemos ter algum grau de familiaridade, é inteiramente aceitável e coerente com nossas práticas linguísticas ordinárias. Ao dizer que não vamos nos ocupar desse sentido da palavra *conhecimento*, não estou sugerido que haja alguma coisa de errado com essa utilização da palavra conhecimento, estou apenas delimitando um pouco melhor a investigação que vai nos interessar aqui.

2.3. Saber-como e saber-que

Há um uso da palavra *conhecimento*, ou mais especificamente do verbo correlato *saber*, de que também não vamos nos ocupar aqui. Nesse caso, *saber* designa, de modo geral, competência no exercício de um dado tipo de atividade. É nesse sentido que dizemos, por exemplo, que algumas pessoas *sabem* nadar, ou que elas *sabem* andar de bicicleta. Aquilo que a pessoa sabe, nesse caso, é desempenhar uma determinada prática com habilidade, mas o que ela sabe não é algo que seja passível de ser verdadeiro ou falso. Se uma pessoa sabe nadar e, ao cair numa piscina, consegue se deslocar de uma borda para a outra, não podemos dizer: isso que ela está fazendo é verdadeiro. Se ela começar a se debater e afundar, não podemos dizer: isso que ela está fazendo é falso. O exercício da natação não é alguma coisa com relação à qual possamos nos referir como sendo verdadeiro ou falso.

No sentido que nos interessa aqui, a palavra *conhecimento* tem uma relação especial com o conceito de *verdade* e o que vai nos interessar mais adiante é compreender melhor a natureza dessa relação. Mas não é difícil de compreender que uma coisa é *afirmar que* alguém sabe nadar, outra coisa bem diferente é nadar. Se José sabe nadar, então podemos afirmar “José sabe nadar”, pois essa afirmação é verdadeira, ou seja, quando José se joga na piscina vemos que ele consegue se deslocar sem problemas de uma borda para a outra. Mas saber nadar, por si só, não é alguma coisa que seja verdadeira ou falsa. Isso que José sabe – se jogar numa piscina e se descolar de uma borda para a outra sem apoiar o pé no fundo – não é uma coisa que seja verdadeira ou falsa. Uma atividade pode ser saudável ou nociva à saúde, moral ou imoral, divertida ou tediosa, perigosa ou segura, agradável ou dolorosa, remunerada ou não-remunerada, mas uma atividade não é nem verdadeira nem falsa. Podemos dizer em algumas situações que isso que uma pessoa está fazendo é certo, ou que isso que ela faz é errado, mas as palavras *certo* e *errado* não têm aqui a mesma função que as palavras *verdade* e *falsidade* têm no sentido que é relevante para a epistemologia.

Do ponto de vista linguístico, a diferença entre o tipo de saber de que se ocupa a epistemologia e o saber que não é propriamente o objeto de investigação da epistemologia pode ser expressa através da distinção entre *saber como* e *saber que* (Ryle 1970, 24–60). Dizemos que uma pessoa sabe *como* nadar, mas não faria sentido dizer que ela sabe *que* nadar. Por outro lado, podemos dizer que uma pessoa sabe *que* não é possível para um ser humano nadar a uma velocidade superior a 50 km/h. Aquilo que se sabe, no primeiro caso, não é algo passível de ser verdadeiro ou falso; no segundo caso, sim. O *saber-como* pode vir associado a um *saber-que*. Uma pessoa que *sabe como* andar de bicicleta *sabe*

também (no sentido relevante para a epistemologia) uma série de coisas sobre a prática do ciclismo: ela *sabe que* é mais fácil se manter em equilíbrio com a bicicleta em movimento do que com a bicicleta parada; ela *sabe que* a resistência do ar influencia seu desempenho; ela *sabe que* EPO (eritropoetina) pode melhorar sua performance no ciclismo. Mas nada disso compromete a distinção conceitual entre um tipo de saber e outro – entre *saber-que* e *saber-como*.

No entanto, é perfeitamente possível preservarmos a distinção conceitual entre *saber-que* e *saber-como*, mas utilizarmos a expressão *saber como* para falarmos, não de uma competência, mas de um tipo de saber sobre alguma coisa que pode ser verdadeira ou falsa. Considere esses exemplos:

1. “Cientistas *sabem como* o vírus que provoca a Covid-19 se reproduz no organismo humano.”
2. “Os cientistas sabem que as formigas se comunicam entre si, e *sabem como* elas fazem isso”.

Nesses casos, a coisa que se sabe – *como* o vírus se reproduz ou *como* as formigas se comunicam – é algo que pode ser verdadeiro ou falso. Os cientistas podem publicar um estudo sobre essas coisas e os estudos podem ser aceitos ou contestados, conforme se mostrarem verdadeiros ou falsos. A confusão aqui talvez decorra do objeto do conhecimento científico nesses casos: a coisa que se sabe é uma competência de vírus e formigas. São os vírus e formigas que têm certas competências, ainda que alguém possa talvez achar estranho falarmos que os vírus *sabem como* se reproduzir, ou que as formigas *sabem como* se comunicar. Sinceramente, não me parece que haja nada de errado em usarmos o verbo *saber* para nos referirmos às competência ou capacidades de vírus e formigas. Mas o que importa para a nossa discussão é a constatação de que isso que os cientistas sabem diz respeito a um conhecimento sobre essas capacidades de vírus e formigas, mesmo considerando que, evidentemente, cientistas não tenham a capacidade para se reproduzir como vírus ou para se comunicar como formigas.

Eu gostaria de encerrar este capítulo (ou encontro, entenda com preferir) com a seguinte questão: o *saber-como* exige algum tipo de demonstração? A melhor demonstração – talvez a única – de que *sabemos-como* fazer alguma coisa consiste em mostrar, para nós próprios ou para outras pessoas, que podemos fazer essa coisa. Você sabe nadar? Sabe andar de bicicleta? A única demonstração aceitável de que você sabe

fazer essas coisas consiste em... fazer essas coisas. Seria estranho que a demonstração de que você *sabe-como* nadar consistisse em fazer afirmações desse tipo:

“Sim, claro que sei nadar. Eu me joga na água, levanto o braço direito, depois o esquerdo, vou fazendo movimentos alternados com as pernas, respiro a cada três braçadas, primeiro me voltando para o lado esquerdo, depois para o direito, levanto o braço de novo...”

Você pode até *saber-que*, para nadar, você precisa levantar o braço, bater as pernas etc. mas isso não é *saber-como* nadar. O exercício da natação diz respeito a um outro tipo de competência, que pode ou não envolver o conhecimento de fatos sobre o mundo. Quando nós dizemos que sabemos coisas sobre o mundo, o que queremos dizer é que isso que é objeto de nosso conhecimento é algo passível de ser verdadeiro ou falso, e que podemos também oferecer, com relação a isso que dizemos conhecer, um tipo de demonstração, mas uma demonstração diferente daquela que se exige quando perguntamos se uma pessoa sabe nadar. Esse outro tipo de saber, que diz respeito a alguma coisa que pode ser verdadeira ou falsa, é um saber proposicional. É esse o problema de que nos ocuparemos em nosso próximo encontro.

2.4. Leitura recomendada

Ryle, G. (1970) “Saber como e saber que”. In *O Conceito de Espírito*. Lisboa: Moraes Editores, pp. 24-60.

Russell, B. (2008) *Os Problemas da Filosofia*. Lisboa: Edições 70. Capítulo 5.

ENCONTRO 3: CONHECIMENTO PROPOSICIONAL

3.1. Conhecimento como crença verdadeira justificada

Conhecimentos, no sentido relevante para a epistemologia, são tipos de crença. De modo geral, exprimimos nossas crenças por meio de frases do tipo “Eu acho que p ” ou “Eu acredito que” (ou “Parece-me que”). O símbolo p está no lugar de uma proposição qualquer. Frases do tipo “Eu acho que p ” são diferentes de frases do tipo “Eu sei que p ”. Mas no que consiste essa diferença? A diferença entre esses dois tipos de frases é o que nos interessa examinar, pois no segundo caso temos uma “pretensão de conhecimento”, ao passo que no primeiro caso estamos apenas exprimindo uma crença ou opinião que tem por conteúdo p . Alguém pode por exemplo me perguntar: “Você *acha* que Brasília é a capital do Brasil?”. Eu respondo: “Eu não apenas *acho* que Brasília é a capital do Brasil. Eu *sei* que Brasília é a capital do Brasil”. Quando construímos frases desse tipo, que tipo de diferença queremos marcar entre o simples “achar que p ” (ou “acreditar que p ”) e o “saber que p ”?

Uma primeira diferença é que, no segundo caso, mas não no primeiro, a proposição p (“Brasília é a capital do Brasil”) tem necessariamente de ser verdadeira para que a frase “eu *sei* que Brasília é a capital do Brasil” também seja verdadeira. Alguém poderia acreditar que Buenos Aires é a capital do Brasil. O fato de essa proposição ser falsa é irrelevante para a existência mesma da crença – trata-se apenas de uma crença falsa. Se alguém disser “eu *sei* que a capital do Brasil é Buenos Aires”, essa pessoa estará, de certo modo, se enganando duas vezes: ela estará enganada, em primeiro lugar, em sua crença de que Buenos Aires é a capital do Brasil, e, em segundo lugar, em sua crença de que tem um conhecimento acerca de qual seja a capital do Brasil. Ela *acha* que *sabe* qual é a capital do Brasil, mas não sabe realmente o que acredita saber. Se ela dissesse simplesmente: “eu *acho* que Buenos Aires é a capital do Brasil”, ela se enganaria apenas uma vez. Dessa forma, uma primeira condição que deve ser preenchida para que possamos falar no conhecimento de que p (ou para que uma pessoa saiba que p), é que p seja verdadeiro.

Dessa forma, podemos dizer que o conceito de conhecimento envolve os conceitos de verdade e de crença. Não faria sentido dizer: “Eu *sei* que está chovendo lá fora, mas *não acredito* nisso”. Saber que p é, antes de qualquer coisa, ter relativamente a p uma atitude de crença. É claro que, em algumas ocasiões, uma pessoa pode saber que outras pessoas tomam p como um tipo de conhecimento, sem que ela própria, porém, acredite

que p . Um cientista pode, por exemplo, reconhecer que a comunidade científica, de modo geral, aceita uma determinada teoria como verdadeira, sem que ele próprio esteja convencido da verdade dessa teoria. Suponhamos que a teoria em questão seja aquela que diz que p , em que p está no lugar da proposição “O Sol gira em torno da Terra”. Se o cientista não acredita que o Sol gira em torno da Terra, então ele não poderia realmente afirmar: “Eu *sei* que o Sol gira em torno da Terra, mas *não acredito* nisso”. O que o cientista efetivamente sabe é que algumas pessoas acreditam que p . Mas ao negar que p seja verdadeiro, o cientista está negando também que p conte como um tipo de conhecimento. O cientista, com outras palavras, reconhece que outras pessoas acreditam que sabem que p , mas sua própria posição é que essas pessoas não podem realmente saber que p , pois p é falso.

Podemos ter crenças falsas, mas não podemos ter conhecimentos falsos. Isso poderia parecer estranho à primeira vista, pois nos acostumamos à ideia de que a ciência progride, e de que muitos conhecimentos do passado deixaram de ser aceitos no presente. Mas isso é apenas outra maneira de dizer que o que é considerado conhecimento numa época pode deixar de ser considerado conhecimento em outra. Muitas pessoas na idade média poderiam considerar correto afirmar: “Eu sei que o Sol se move em torno da Terra”. Elas consideravam isso um tipo de conhecimento, e talvez até tivessem argumentos sofisticados para defender essa ideia. Mas constatamos retrospectivamente que nunca houve esse conhecimento no passado, pois o Sol não gira em torno da Terra. Não faria sentido, portanto, dizer que na idade média muitas pessoas *sabiam* que o Sol gira em torno da Terra. O que ocorria é que muitas pessoas *acreditavam* que o Sol gira em torno da Terra, mas como isso é falso, elas simplesmente não poderiam *saber* que o Sol gira em torno da Terra. Conhecimento é sempre verdadeiro, mas o que é tomado como conhecimento em um determinado momento pode perder o status de conhecimento em um período posterior.

Mas será que, para que tenhamos conhecimento, tudo que é necessário é que nossas crenças sejam verdadeiras? Imaginemos que alguém diga o seguinte: “Eu *sabia* que ia chover hoje, e veja: de fato está chovendo agora.” A essa pessoa poderíamos perguntar: “E como você *sabia* que choveria hoje?”. Ela poderia responder: “A noite passada eu sonhei que hoje choveria”. Ficaríamos realmente satisfeitos com esse tipo de resposta? É claro que não. E isso é assim porque não reconhecemos sonhos como uma boa razão para acreditarmos que choverá no dia seguinte. Se por exemplo um juiz mandasse para prisão uma pessoa simplesmente porque sonhou que a pessoa era culpada,

ninguém aceitaria que o juiz, unicamente por ter sonhado com o caso, “sabia” que a pessoa é realmente culpada. E isso é assim, mesmo que a pessoa seja, de fato, culpada. Para que possamos afirmar “Eu sei que p ” não basta que p seja verdadeiro, é necessário ainda que possamos apresentar também alguma *razão, prova, demonstração, evidência, defesa, amparo, sustentação*, ou *argumento* em favor da verdade de p . Com outras palavras, é necessário que tenhamos uma boa *justificativa* para p . O elemento da justificação nos permite diferenciar os casos em que uma pessoa tem, de fato, a crença verdadeira de que p , sem no entanto saber que p , dos casos em que ela não apenas acredita que p , mas realmente sabe que p .

Aquilo que conta como justificativa em um âmbito de investigação, pode não contar como justificativa em outro âmbito de investigação. No âmbito do conhecimento historiográfico, por exemplo, o apelo ao testemunho de outras pessoas, registrado em documentos antigos, é extremamente relevante. Isso significa dizer que, na historiografia, certos documentos contam como evidência em favor de uma determinada crença. Mas em outros âmbitos de investigação, como na matemática e na química, o testemunho de outras pessoas pode não contar como uma boa justificativa. Os físicos não aceitam, por exemplo, que a teoria da relatividade seja verdade *porque* ela foi proposta por Albert Einstein. É preciso que a teoria, por assim dizer, se sustente como verdadeira, independentemente das credenciais ou da autoridade da pessoa que a formulou.

Com isso, chegamos a uma definição de conhecimento bastante antiga e ainda hoje bastante discutida: “Conhecimento é crença verdadeira justificada.” Uma outra maneira de formularmos a mesma definição consistiria em afirmarmos o seguinte: para que uma pessoa *A saiba* que p (ou tenha o *conhecimento* de que p) é necessário que as seguintes condições sejam satisfeitas:

1. *A acredita* que p
2. p é verdadeiro
3. *A tem* uma (boa) justificativa para p

Uma vez que conhecimentos são tipos de crenças verdadeiras acompanhadas de justificação, seria oportuno agora examinarmos separadamente os elementos constitutivos do conceito de conhecimento, a saber: (i) crença, (ii) verdade, e (iii) justificação.

3.2. Crenças e atitudes proposicionais

Eu gostaria de chamar atenção inicialmente para alguns sentidos de *crença* que não serão muito relevantes para a discussão sobre o conceito de conhecimento. A palavra *crença* é muitas vezes usada em um sentido teológico ou religioso. Nesse caso, pelo menos em português, ela designa a orientação religiosa de uma pessoa. Para muitas pessoas, *acreditar* em Deus significa mais do que acreditar que proposição “Deus existe” seja verdadeira. A palavra *crença* (e os verbos correlatos *crer* ou *acreditar*) denota nesses casos uma atitude de confiança em um ser superior, uma atitude de respeito ou humildade relativamente a esse ser. Mas não é esse o sentido da palavra *crença* que será levado em consideração neste livro. Crenças, no sentido relevante para a epistemologia, são tipos de *atitudes proposicionais*. Dada uma proposição qualquer, podemos ter relativamente a isso que é dito pela proposição uma atitude de aceitação, de dúvida, de convicção, de negação etc. De modo geral, atitudes proposicionais são expressas linguisticamente por frases como essas a seguir:

Uma dada pessoa acredita que *p*.

Ela afirma que *p*.

Ela nega que *p*.

Ela tem certeza de que *p*.

Ela sabe que *p*.

Ela está convicta de que *p*.

Ela receia que *p*.

Ela deseja que *p*.

Ela pergunta se *p*.

Ela espera que *p*.

Ela sugere que *p*.

Ela ordena que *p*.

Ela lamenta que *p*.

Ela percebe que *p*.

Ela exige que *p*.

É desnecessário dizer que essa lista não é exaustiva. Uma atitude proposicional é uma atitude que temos relativamente a isso que é dito por uma proposição. No caso de crenças, a proposição constitui o conteúdo da crença. Não faria sentido simplesmente

dizer “Eu acredito”. Enquanto a frase não for completada com o conteúdo da crença, expresso pela proposição correspondente, a frase permanece incompleta. O mesmo se aplica a *afirmar*, *negar*, *sugerir* etc. A utilização desses verbos, em frases com sentido, exige a referência à proposição relativamente à qual temos a atitude de *afirmar*, *negar*, *sugerir* etc. Se eu disser “Eu afirmo”, ou “Eu nego”, ou “Eu sugiro”, ao menos que a coisa afirmada, negada, ou sugerida esteja implícita um função do contexto, ainda não estou dizendo muita coisa. O meu interlocutor não entenderá o que eu quero dizer.

É importante não confundirmos aqui o conceito de *proposição* com o conceito de *frase*. Aquilo que uma proposição diz pode ser dito de mais de uma maneira. Uma mesma proposição pode ser expressa por meio de diferentes frases. A frase da língua inglesa “*two and two equal four*” e a frase da língua portuguesa “dois mais dois são igual a quatro” exprimem exatamente a mesma proposição, que também pode ser expressa por meio de notação matemática através da frase “ $2+2=4$ ”. E quando eu profiro em português em voz alta “Dois mais dois são igual a quatro”, isso que eu digo é expresso por meio de sons, diferentes das imagens das letras e palavras no papel (ou na tela do computador), mas o que eu digo é a mesma coisa, ou seja: que dois mais dois são igual a quatro. E mesmo numa mesma língua, e num mesmo sistema de notação, podemos ter frases bem diferentes, mas que exprimem a mesma proposição (Sainsbury 2001, 34). Considere o seguinte exemplo:

João afirma: “Eu estou com fome.”

Maria afirma: “João está com fome.”

As frases que aparecem entre aspas acima são bem diferentes, mas elas exprimem a mesma proposição. A proposição é aquilo que nós compreendemos quando compreendemos alguma coisa, e isso que é compreendido quando compreendemos alguma coisa pode ser dito de muitas formas diferentes. Uma pessoa pode *afirmar* “João tem fome”, mas não *acreditar* que “João tem fome”. Ela pode também, por exemplo, *negar* que “João tem fome”, ou ainda *saber* que “João tem fome”. Afirmar, negar, saber, etc. são tipos de atitudes que uma pessoa pode ter relativamente à proposição “João tem fome”. Uma crença é uma atitude de aceitação ou endosso relativamente a uma proposição. Quem tem uma crença aceita que o conteúdo da crença seja verdadeiro. Não faria sentido dizermos: “Acredito que p , mas não aceito p como verdadeiro”. Ter uma

crença p é ter uma atitude de aceitação relativamente à verdade de p . Mas essa atitude não é o resultado de uma decisão, pois crenças são involuntárias (Araujo 2010).

A atitude de crença não é um tipo de estado mental sobre o qual tenhamos um controle direto. Com relação a esse ponto, a crença se distingue de outros tipos de atitudes proposicionais como, por exemplo, “afirmar que p ”. Eu posso afirmar que está chovendo lá fora. Posso afirmar isso mentalmente ou em voz alta, para mim mesmo ou para outra pessoa. Eu posso afirmar que está chovendo lá fora mesmo sem acreditar nisso. É isso, aliás, que fazemos quando mentimos. Mas eu não posso me *decidir* a acreditar na verdade do que afirmo, pelo menos não da mesma forma que podemos, por exemplo, nos decidir a *afirmar*, *negar*, ou *sugerir* que p . É nesse sentido que crenças são involuntárias. A tese contrária, a tese que diz que podemos ter um controle volitivo direto sobre nossas crenças, é por vezes denominada *voluntarismo doxástico*. Mas o voluntarismo doxástico foi bastante criticado, sobretudo em função de um artigo publicado por Bernard Williams na década de 1970 (Araujo 2010; Williams 1973).

Por outro lado, podemos exercer um controle indireto sobre nossas crenças, escolhendo ou privilegiando esse ou aquele modo de formarmos nossas crenças. Alguém poderia, por exemplo, alegar que *achava* que a aula começaria às dez horas, e não às nove horas. Mas poderíamos alegar, contra essa pessoa, que ela *deveria* ter a crença – ou que ela deveria saber – que a aula começa às nove, e não às dez horas. Ela poderia ter formado a crença correta consultando, por exemplo, o quadro de horários disponibilizados pela faculdade. É nesse sentido que somos indiretamente responsáveis pelas crenças que temos. Nós somos responsáveis por muitas coisas que sabemos, ou deixamos de saber. E podemos ser criticados ou mesmo condenados por não sabermos alguma coisa que deveríamos ter sabido. Um cirurgião, por exemplo, não pode alegar em sua defesa, quando um paciente seu morre de septicemia, que ele não sabia que tinha de lavar as mãos antes de iniciar a cirurgia.

Outro ponto que devemos ter em mente na análise do conceito de crença é que não devemos confundir a verdade de uma crença com o fato de ela ser *racional* ou *irracional*. Uma crença pode ser falsa, mas, ainda assim, ser racional. Alguns astrônomos acreditaram no passado que era o Sol que girava em torno da Terra. As crenças que eles tinham eram falsas, mas disso não se segue que elas eram irracionais. Os astrônomos do passado chegaram a essas crenças tomando por base o que eram então os melhores métodos para confirmar ou rejeitar as crenças que tinham. Isso que eles afirmavam, que o Sol gira em torno da Terra, era falso, mas não era irracional. De modo análogo, uma

crença pode ser verdadeira e, ainda assim, irracional. Suponhamos que alguém tenha a crença segundo a qual a temperatura média de nosso planeta está aumentando. A crença é verdadeira, mas se a pessoa em questão alegar em favor dessa crença que tem tido sonhos apocalípticos sobre aquecimento global, teremos de admitir que a sua crença, apesar de verdadeira, é irracional porque sonhos não contam como uma razão para formação de crenças sobre o clima do planeta.

Às vezes, porém, as crenças são irracionais por razões patológicas. Uma pessoa com síndrome de Cotard, por exemplo, tem crenças irracionais: elas acreditam estarem mortas, já em estado de decomposição. Pessoas que têm a síndrome de Capgras têm a crença de que as pessoas que lhes são próximas, esposas, maridos, pais etc. são impostores que tomaram o lugar das pessoas reais. Podemos ter também crenças irracionais decorrentes de transtornos como esquizofrenia, ou em virtude consumo de alucinógenos. A racionalidade ou irracionalidade, dessa forma, diz respeito, não tanto à verdade de nossas crenças, mas modo, ou seja ao método, como elas são formadas. A própria ideia de metodologia da ciência está associada à tentativa de formularmos quais seriam os procedimentos que poderiam nos conduzir a crenças verdadeiras. O método de investigação consiste na adoção de um tipo de procedimento por meio do qual, de modo geral, temos mais chances de formar crenças verdadeiras do que teríamos se não o empregássemos. Um dos textos mais conhecidos na tradição de investigação sobre a metodologia das ciências é o *Discurso do Método*, publicado em 1637, de René Descartes. O subtítulo da obra é: *Para bem conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências*.

Deixarei de lado aqui a pergunta sobre se crenças religiosas são racionais ou não. Esta seria uma questão para ser discutida em um outro âmbito da investigação filosófica, a saber: a filosofia da religião. Estou ciente de que muitas pessoas não concordarão com a minha posição aqui, mas crenças religiosas, a meu ver, são *irracionais*, mas não no mesmo sentido da irracionalidade das crenças de pessoas que têm, por exemplo, síndrome de Cotard ou síndrome de Capgras. Crenças religiosas são irracionais porque talvez elas nem sequer aspirem ter o mesmo estatuto das crenças que formamos por meio dos sentidos ou através dos métodos das ciências. Cientistas e juristas são movidos por uma atitude crítica que, de modo bastante simplista, poderia ser expressa através do lema “ver para crer.” Não basta, por exemplo, que o marido diga que sua esposa se engasgou durante o jantar e que, misteriosamente, faleceu logo em seguida. O médico legista quer ver para crer. Daí vem, aliás, a palavra *autopsia*. Ao contrário do que algumas pessoas acreditam, ao sugerirem que deveríamos usar a palavra *necropsia* em lugar de *autopsia*, o sufixo

auto na palavra *autopsia* não tem um sentido reflexivo, não tem um sentido de ver em si mesmo, mas de ver por conta própria. Essa atitude, no entanto, no caso de crenças religiosas, pode ser contrária ao que se espera da pessoa que realmente crê – no sentido de ter fé.

O apóstolo São Tomé, por exemplo, queria uma prova de que Jesus tinha ressuscitado: queria ver para crer. Dessa forma, ele parecia mais alinhado com os fins da epistemologia do que com os dogmas da religião. Mas é justamente por isso, por ter a expectativa de racionalidade quando exigiam dele apenas a fé, que ele foi criticado. A passagem relevante no *Novo Testamento* é João, 20:29: “Disse-lhe Jesus: Porque me viste, Tomé, creste; bem-aventurados os que não viram e creram.”



A incredulidade de São Tomé (1601). Pintura de Caravaggio (1571–1610).

A atitude de São Tomé talvez não seja lá muito nobre do ponto de vista da teologia cristã, mas é exatamente o tipo de atitude que nos interessa quando fazemos ciência, ou quando simplesmente adotamos uma perspectiva mais crítica sobre o universo de informações ao nosso redor: uma atitude de dúvida, de desconfiança, de suspeita relativamente a argumentos de autoridade. – Sobre religião, eu não terei mais nada para falar neste curso.

3.3. Certeza

Crenças podem ser mais fortes ou mais fracas, conforme nossa *inclinação* para aceitá-las ou rejeitá-las. Quando nos sentimos muito fortemente inclinados a aceitar ou endossar p , então dizemos que temos *certeza* de que p . (A metáfora sugerida pela palavra *inclinação* aqui é bastante apropriada, como se pendêssemos para um lado com mais intensidade dependendo do grau de inclinação). Mas independentemente do grau de certeza que depositamos na verdade de p , a proposição p pode ser falsa. Não é porque temos uma inclinação muito forte para acreditar que p que, apenas por isso, p é verdadeiro. Podemos perceber então que “saber que p ” e “ter certeza de que p ” são coisas distintas. Muitas pessoas no passado tinham certeza de que é o Sol que gira em torno da Terra, mas nem por isso elas “sabiam” que é o Sol que gira em torno da Terra. Por outro lado, uma pessoa pode “saber que p ” e nem por isso “ter certeza de que p ”. Uma cientista pode propor uma nova teoria, ter todos os argumentos e dados em favor de sua teoria; a cientista pode estar propondo um conhecimento realmente novo, mas, ainda assim, é possível que ela não tenha uma crença muito forte relativamente à sua própria teoria. Mais tarde, quando sua teoria for aceita por outros colegas, ou quando ela ganhar o prêmio Nobel de Física, talvez sua atitude mude e ela passe a ter certeza de que sua própria teoria é verdadeira. No entanto, no momento em que uma nova teoria é formulada, é possível que a pessoa que a formula não esteja ainda inteiramente convencida de que a teoria seja realmente verdadeira. Isso é uma outra maneira de dizer: é possível que ela não tenha ainda *certeza* de que a teoria seja verdadeira. Mesmo que Einstein, ao formular a teoria da relatividade, não estivesse inteiramente convicto de sua própria teoria – mesmo que ele não tivesse realmente certeza acerca do que estava propondo – isso não retiraria de sua teoria o caráter de conhecimento.

Certeza, dessa forma, diz respeito a um assentimento subjetivo – que pode ocorrer em grau maior ou menor – a uma dada proposição (ou conjunto de proposições). Mas o conceito de certeza não se confunde com o conceito de conhecimento. Podemos ter certezas a respeito de coisas que são falsas, mas não podemos ter conhecimento acerca de coisas falsas. Não há, portanto, nada de errado em falarmos sobre a existência de *certezas absolutas*. A existência de certezas absolutas depende da existência de pessoas que estão de tal modo convencidas da verdade de algumas proposições que não há nada que possamos fazer para que elas revisem essas crenças. Se é racional ou não termos esse tipo de atitude, isso é outro problema. É epistemologicamente prudente termos alguma reserva mesmo com relação à ideias que parecem inabalavelmente certas.²

Em alguns contextos, a expressão “eu sei que p ” equivale a “eu tenho certeza de que p ”. Alguém poderia dizer, por exemplo: eu não apenas *sei* que Brasília é a capital do Brasil, eu tenho além disso *certeza* de que Brasília é a capital do Brasil. No entanto, podemos *ter certeza* de que p , mas, ainda assim, não *sabermos* que p . Não é implausível supormos que algumas pessoas tenham certeza de que Buenos Aires seja a capital do Brasil. Mas não importa o grau de certeza que elas têm, o fato é que elas não *sabem* qual é capital do Brasil. Da mesma forma, podemos ter conhecimento sem que o conhecimento venha acompanhado de um sentimento de certeza.

Falamos até aqui da verdade ou falsidade de crenças. É preciso agora tornar essa ideia um pouco mais precisa. A crença é uma atitude de aceitação relativamente a uma dada proposição. Para sermos então mais precisos, devemos reconhecer que aquilo que é verdadeiro ou falso é a proposição, e não a crença, pois uma atitude não pode ser nem verdadeira nem falsa. Quando temos uma atitude de aceitação relativamente a uma proposição verdadeira, dizemos que a crença é verdadeira, e quando temos uma atitude de aceitação relativamente a uma proposição falsa, dizemos que a crença é falsa. Mas a atitude, por si só, não é nem verdadeira nem falsa. Uma proposição p , por outro lado, pode ser verdadeira ou falsa independentemente da existência de pessoas que acreditam ou não que p . Muito antes de surgirem seres humanos em nosso planeta, já era verdade que a Terra gira em torno do Sol. Continuaremos a falar aqui de “crenças verdadeiras” para nos referirmos à verdade ou falsidade das proposições relativamente às quais temos uma atitude de aceitação. Mas, rigorosamente falando, não são as crenças que são verdadeiras (ou falsas), mas o conteúdo da crença, ou seja a proposição relativamente à qual temos uma atitude de aceitação (ou de não-aceitação).

Vimos até aqui que o conceito de conhecimento envolve o conceito de crença verdadeira. Conhecimento falso, portanto, não existe. É preciso então agora darmos um passo adiante e compreendermos melhor o que significa dizer que uma proposição é verdadeira ou falsa.

3.4. Leitura recomendada

Moser, Paul K, Dwayne H Mulder, and J. D Trout. 2009. “Crença”. In *A Teoria do Conhecimento: Uma Introdução Temática*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 47– 65.

ENCONTRO 4: O PROBLEMA DA VERDADE

A que tipo de coisas convém os predicados *verdade* e *falsidade*? Existe um uso dos termos *verdade* e *falsidade* que serve para qualificarmos pessoas e certos tipos de objetos. Podemos, por exemplo, falar de um “verdadeiro” amigo, ou de uma nota de cem reais “falsa”, ou de um “falso” Picasso. Nesses casos, o que está em questão é a autenticidade, ou a confiabilidade, ou a originalidade das pessoas ou dos objetos sobre os quais falamos. Esse uso dos termos *verdade* e *falsidade* não é o que nos interessará aqui. Uma crença continua sendo uma crença mesmo que seja falsa, mas um amigo falso não é realmente um amigo. Uma nota de dez reais falsa não vale como dinheiro. O que nos importa aqui é falarmos da verdade ou falsidade de proposições. Uma proposição é algo que pode ser afirmado ou negado, mas não podemos *afirmar* ou *negar* uma obra de arte, um amigo, ou uma nota de dez reais. Não é difícil perceber que alguns tipos de predicados somente podem ser utilizados para qualificar certos tipos de objeto: os predicados *pesado* e *amarelo* não se aplicam a números, mas só a objetos físicos; os predicados *par* ou *ímpar* não se aplicam a objetos físicos, mas apenas a números. O *número* de alunas na sala pode ser par ou ímpar, mas nenhuma aluna é par ou ímpar. No sentido relevante para a epistemologia, verdade e falsidade são atributos de proposições.³

Mas é preciso introduzir agora uma nova ideia para podermos compreender melhor em que sentido apenas proposições são verdadeiras ou falsas. A ideia é a seguinte: proposições são verdadeiras ou falsas na medida em que são afirmadas ou negadas. Quando uma proposição é afirmada, temos então uma afirmação, ou seja: uma frase declarativa, uma asserção, um juízo. Mas nem todas as frases são frases declarativas. Podemos usar frases, por exemplo, para formular uma pergunta: “Brasília é a capital do Brasil?”. Podemos também usar uma frase para exprimir uma ordem: “Não se debruce na janela.” Não faz sentido dizermos que uma pergunta é verdadeira ou falsa. Ordens também não podem ser verdadeiras nem falsas. Verdade e falsidade são propriedades de frases declarativas, ou seja proposições que são afirmadas ou negadas.

A dificuldade aqui é que a própria forma da frase, a maior parte do tempo, sugere que ela está sendo utilizada como uma afirmação. Mas não é difícil de perceber que podemos *usar* uma proposição sem fazer uma afirmação. Alguém pode por exemplo dizer “Está chovendo lá fora”, mas sem se comprometer com a verdade dessa proposição, ou seja sem realmente *afirmar* que está chovendo lá fora. (Nesse caso há uma diferença entre *dizer* e *afirmar* alguma coisa). É isso que fazemos quando consideramos uma frase apenas

a título de exemplo ou hipótese, ou quando uma atriz profere uma frase sobre o palco, durante a encenação de uma peça. Eu utilizei neste parágrafo a frase “Está chovendo lá fora”, mas sem realmente estar *afirmando* que está chovendo lá fora, sem estar realmente assumindo ou aceitando que está chovendo lá, sem estar me comprometendo com a verdade da proposição “Está chovendo lá fora.” O conceito de *afirmação* (e seu de verbo correlato, *afirmar*) está sendo compreendido aqui de modo bastante amplo. Podemos afirmar uma proposição de modo público, ao proferirmos a frase em alto e bom som. Mas podemos também afirmar a proposição escrevendo a frase correspondente numa folha de papel ou num muro da cidade, ou postando a afirmação no Facebook, ou enviando a frase como mensagem pelo WhatsApp. Podemos também simplesmente proferir a frase mentalmente, como ocorre quando fazemos contas de cabeça, ou quando digo para mim mesmo, sem emitir som nenhum “Eu deixei a luz acesa.”

A pergunta que temos de nos colocar agora então é a seguinte: do que estamos falando quando falamos que uma frase é verdadeira? Ao longo da tradição do pensamento filosófico, muitas autoras se ocuparam dessa questão e propuseram “teorias da verdade.” Eu gostaria de destacar aqui duas teorias para a nossa discussão: a teoria da verdade como correspondência e teoria da verdade como coerência.

4.1. Teoria da verdade como correspondência

Frases declarativas funcionam, de certa maneira, como se fossem representações de estado de coisas. Se a representação for *adequada*, dizemos então que a frase é verdadeira. Quando dizemos, por exemplo, que Brasília é a capital do Brasil o que queremos dizer é que a frase “Brasília é a capital do Brasil” *corresponde* ao fato mesmo de Brasília ser a capital do Brasil. Aquilo que é descrito pela frase deve corresponder à realidade para que a frase possa ser considerada verdadeira. Do contrário, a frase deve ser tomada como falsa. Por essa razão, não faz sentido dizermos que uma determinada frase corresponde à verdade. O que deveríamos dizer, para sermos mais precisos, é que uma determinada frase corresponde aos fatos. E isso, por sua vez, é apenas um modo mais longo e retórico de dizer que a frase é verdadeira. Esta concepção acerca do que seja a *verdade* de uma proposição costuma ser denominada concepção *correspondentista* (ou *adequacionista*) de verdade.

A concepção de verdade como correspondência foi endossada por muitas filósofas ao longo da história da filosofia, como se pode ver pelas passagens a seguir, em que

destaquei em negrito diversas palavras que podem ser utilizadas, em diferentes idiomas, para denotar a ideia de adequação ou correspondência.

<p>TOMÁS DE AQUINO <i>Suma Teológica</i> (século xiii) “...veritas est adaequatio rei et intellectus...”</p>	<p>Tradução “...a verdade é a adequação da coisa ao intelecto.”</p>
<p>RENÉ DESCARTES Carta a Mersenne (1639, AT II, 597) “Ainsi on peut bien expliquer <i>quid nominis</i> à ceux qui n’entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l’object...”</p>	<p>Tradução “Assim, podemos explicar <i>quid nominis</i> (nominalmente) àqueles que não entendem a língua, e lhes dizer que a palavra ‘verdade’, em sua significação própria, denota a conformidade do pensamento com seu objeto...”</p>
<p>BARUCH SPINOZA <i>Ethica</i> (1677) “Idea Vera debet cum suo ideato convenire.”</p>	<p>Tradução “Uma ideia verdadeira deve concordar com seu objeto.”</p>
<p>WILLIAM WOLLASTON <i>The Religion of Nature Delineated</i> (1724) “Those propositions are true, which express things as they are: or, truth is the conformity of those words or signs, by which things are expressed, to the things themselves.”</p>	<p>Tradução “São verdadeiras aquelas proposições que exprimem as coisas como elas são: ou, verdade é a conformidade daquelas palavras ou signos, pelos quais as coisas são expressas, com as coisas elas mesmas.”</p>
<p>DAVID HUME <i>Treatise of Human Nature</i> (1739-40, book III, I, 1; p. 458) “Reason is the discovery of truth or falshood. Truth or falshood consists in an agreement or disagreement either to the real relations of ideas, or to real existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason.”</p>	<p>Tradução “A razão é a descoberta de verdade ou falsidade. Verdade ou falsidade consiste num acordo ou desacordo com a relação <i>real</i> de ideias, ou com a existência real e estado de coisas. O que quer que, portanto, não seja suscetível desse acordo ou desacordo é incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca pode ser objeto de nossa razão.”</p>
<p>IMMANUEL KANT <i>Crítica da Razão Pura</i> (1781, A 58) “Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeder Erkenntnis sei.”</p>	<p>Tradução “Que é a verdade? A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui; pretende-se, porém, saber qual seja o critério geral e seguro da verdade de todo o conhecimento.”</p>
<p>WILLIAM JAMES “Pragmatism and the meaning of truth” (1907) “Truth, as any dictionary will tell you, is a property of certain of our ideas. It means their ‘agreement’, as falsity means their disagreement, with ‘reality’”</p>	<p>Tradução “Verdade, como qualquer dicionário vai lhe dizer, é uma propriedade algumas de nossas ideias. Isso significa a ‘concordância’ delas, assim como a falsidade significa a discordância delas, com a ‘realidade’”</p>
<p>LUDWIG WITTGENSTEIN <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i> (1922) “Ist der Elementarsatz wahr, so besteht der Sachverhalt; ist der Elementarsatz falsch, so besteht der Sachverhalt nicht.”</p>	<p>Tradução “Se a proposição elementar for verdadeira, então existe o estado de coisas, se a proposição elementar não for verdadeira, então não existe o estado de coisas.”</p>

BERTRAND RUSSELL	Tradução
<p>“Truth and falsehood”, <i>The Problems of Philosophy</i> (1912) <i>“In this chapter we are not asking how we can know whether a belief is true or false: we are asking what is meant by the question whether a belief is true or false. It is hoped that a clear answer to this question may help us to obtain an answer to the question what beliefs are true, but for the present we ask only ‘What is truth?’ and ‘What is falsehood?’, not ‘What beliefs are true?’ and ‘What beliefs are false?’. It is very important to keep these different questions entirely separate, since any confusion between them is sure to produce an answer which is not really applicable to either.” (...)</i></p> <p><i>“...the view – which has on the whole been commonest among philosophers – [is] that truth consists in some form of correspondence between belief and fact. (...)</i>”</p> <p><i>“What makes a belief true is a fact, and this fact does not (except in exceptional cases) in any way involve the mind of the person who has the belief.”</i></p>	<p>“Neste capítulo não estamos perguntando como podemos saber se uma crença é verdadeira ou falsa: estamos perguntando o que se quer dizer pela questão sobre se uma crença é verdadeira ou falsa. Espera-se que uma resposta clara a essa questão possa nos ajudar a obter uma resposta à questão sobre quais crenças são verdadeiras, mas por ora perguntamos apenas ‘O que é a verdade?’ e ‘O que é a falsidade?’. É muito importante manter essas diferentes questões inteiramente separadas, uma vez que qualquer confusão entre elas com certeza produz uma resposta que realmente não se aplica a nenhuma.” (...)</p> <p>“... a concepção – que de modo geral tem sido a mais comum entre filósofos – [é] a que a verdade consiste em alguma forma de correspondência entre crença e fato. (...)</p> <p>“O que torna uma crença verdadeira é um <i>fato</i>, e esse fato (exceto em casos excepcionais) de modo algum envolve a mente da pessoa que tem a crença.”</p>

Na discussão sobre o problema da verdade, é importante não confundirmos duas coisas diferentes: uma coisa é a pergunta sobre o que é a *verdade*. Outra coisa é a pergunta sobre como podemos descobrir se uma dada proposição é verdadeira ou falsa. Alguém poderia aceitar a definição de verdade como correspondência, mas ainda assim negar que possamos saber qualquer coisa sobre o mundo com a alegação de que não podemos jamais verificar se uma proposição, de um lado, realmente corresponde aos fatos, do outro. Eu pretendo examinar esse problema no próximo encontro, ao tratarmos da questão da justificação. Por ora, eu gostaria simplesmente de salientar o seguinte: nós podemos questionar a verdade das frases que geralmente assumimos como verdadeiras, mas disso não se segue que a concepção mesma de verdade, nesses casos, esteja sendo questionada. Pelo contrário, para levantarmos dúvida sobre a verdade das frases que tomamos como verdadeiras, temos de admitir, implícita ou explicitamente, uma dada concepção de verdade como válida; do contrário, a dúvida não teria sentido. E a concepção de verdade que frequentemente é admitimos como válida é aquela que compreende a verdade como uma relação de correspondência entre o que é dito pela proposição e o fato a que ela se refere.

No entanto, existem frases que podemos tomar como verdadeiras (e às vezes até mesmo como *evidentemente* verdadeiras) sem que tenhamos de admitir, implícita ou explicitamente, que elas sejam verdadeiras em decorrência de uma relação de correspondência com a realidade. Em alguns casos, não é claro a que tipo de fato a frase tem de corresponder para ser verdadeira; em outros, parece claro que a frase não

corresponde a fato nenhum, mas nem por isso deixa de ser verdadeiras. Os tipos de frases que eu tenho em mente aqui são esses.

1. Proposições sobre o futuro
2. Proposições contrafactuais
3. Proposições matemáticas
4. Proposições normativas
5. Proposições *a priori*

Proposições sobre o futuro. Se uma astrônoma disser que haverá um eclipse solar no dia 6 de fevereiro de 2027 (haverá de fato um) qual é a realidade a que deve corresponder a proposição proferida pela astrônoma para que a frase seja verdadeira? Fatos futuros (ainda) não são fatos. Para preservarmos a concepção de verdade como correspondência nesses casos talvez tenhamos de reinterpretar a frase e compreendê-la como uma conclusão de outras proposições que não dizem respeito ao futuro. Para que astrônomas possam afirmar “*Haverá um eclipse solar no dia 6 de fevereiro de 2027*” elas têm de admitir como dada a verdade de diversas proposições que não dizem respeito ao futuro: proposições, por exemplo, sobre a confiabilidade de seus equipamentos, sobre eclipses passados, sobre a matemática, sobre a órbita dos planetas em nosso sistema solar etc. Com base nessas proposições, a astrônoma então pode concluir que haverá um eclipse solar no dia 6 de fevereiro de 2027. Tomamos a conclusão como verdadeira com base na aceitação da verdade de outras proposições. Dessa forma, proposições que dizem respeito a eventos futuros – geralmente expressas em português pelo futuro do presente do indicativo – apenas aparentemente representam um problema para a compreensão da verdade como correspondência.

Verdade de proposições contrafactuais. Como devemos compreender então a verdade de frases no subjuntivo? A que tipo de realidade elas deve corresponder para que possam ser consideradas verdadeiras? Considere por exemplo a frase: “Se o governo brasileiro *tivesse tomado* medidas mais austeras para conter o número de infecções por Covid no início de 2020, o número de cidadãos brasileiros mortos pela nova doença teria sido muito menor.” Há boas razões para tomarmos essa proposição como verdadeira, mas qual é o estado de coisas a que ela deve corresponder para ser verdadeira? Afinal, fato é que o governo brasileiro *não* tomou medidas mais austeras para conter o número de infecções por Covid no início de 2020. Para compreendermos melhor o que torna essa

frase verdadeira, proposições contrafactuais, tal como ocorre com frases sobre eventos futuros, devem ser reinterpretadas em termos de frases que não envolvem outras proposições factuais ou frases sobre o futuro: frases, por exemplo, sobre o modo como o vírus se reproduz, frases sobre princípios básicos de epidemiologia, frases sobre eventos passados etc. A frase “Se o governo brasileiro tivesse tomado medidas mais austeras para conter o número de infecções por Covid no início de 2020, o número de cidadãos brasileiros mortos pela nova doença teria sido muito menor” é tomada como verdadeira em decorrência da verdade de outras frases que também tomamos verdadeiras. Há vários tipos de frases contrafactuais que, no dia a dia, tomamos como verdadeiras pelas mesmas razões, ou seja porque tomamos como pressuposta a verdade de outras frases, implícitas em nossas afirmações, mas que não são expressas por meio de frases no subjuntivo.

Suponhamos que uma pessoa tenha bebido uma garrafa de vodca e que, ainda assim, tenha dirigido seu próprio carro para voltar para a casa após uma festa. No meio do caminho, a pessoa perde o controle sobre o carro e atropela uma criança. É razoável concluirmos que a seguinte proposição seja verdadeira: “Se a pessoa não tivesse bebido uma garrafa de vodca, ela não teria atropelado a criança.” O conhecimento que temos acerca do efeito do consumo de álcool sobre nossas habilidades motoras, e sobre nosso tempo de reação, é tal que, se “a pessoa bebeu uma garrafa de vodca” (frase factual 1) e se “a pessoa atropelou uma criança logo em seguida” (frase factual 2), podemos *de modo geral* concluir que “Se a pessoa não tivesse bebido uma garrafa de vodca, ela não teria atropelado a criança” (frase contrafactual). O problema, porém, é que isso não exclui a possibilidade de que o atropelamento possa ter ocorrido por outras razões, não relacionadas à quantidade de álcool no organismo do motorista no momento do acidente. Talvez o carro tenha sido sabotado por alienígenas momentos antes de o motorista entrar no veículo (hipótese 1). Talvez a criança estivesse deprimida e tenha resolvido se matar (hipótese 2). Ainda que não possamos eliminar inteiramente a possibilidade de que uma dessas hipóteses seja verdadeira (ou talvez que as duas sejam verdadeiras), o nosso sistema de crenças é tal que a *melhor explicação* para a ocorrência do acidente é aquela segundo a qual o motorista estava alcoolizado e por essa razão perdeu o controle sobre o veículo. Esse tipo de inferência é conhecida como “inferência pela melhor explicação” (Harman 2018; 1965). O problema, porém, como já enfatizado, é que a inferência, por melhor que seja a explicação, pode ser falsa.

Existe alguma discussão em filosofia da história (outra importante área da filosofia) sobre o estatuto de proposições contrafactuais na prática da historiografia. De

modo geral, historiadores rejeitam que a história trate de proposições contrafactuais. Considere a seguinte proposição contrafactual: “Se Hitler tivesse sido morto num dos atentados que sofreu, a Segunda Guerra Mundial teria terminado antes de 1945.” Podemos fazer especulações desse tipo, mas elas não contam como conhecimentos históricos. A pesquisa histórica não é sobre o que *poderia ter sido*, mas sobre o que *foi*. A pergunta sobre *o que teria acontecido, se* Hitler tivesse sido assassinado nos primeiros anos da Segunda Guerra não é propriamente uma pergunta da qual historiadores se ocupem. O que lhes interessa, de modo geral, é saber, por exemplo, o que motivou os atentados, por que os atentados não foram bem-sucedidos, quais foram as consequências do atentado etc. Mas as respostas à pergunta sobre o que teria acontecido, caso os atentados tivessem sido bem-sucedidos, por mais que sejam interessantes e amparadas em evidências documentais, não conta como conhecimento histórico.⁴

Proposições normativas e proposições matemáticas. Considere a seguinte proposição “É errado torturar bebês.” Poucas pessoas, presumo, contestariam a verdade dessa proposição. Mas se ela é verdadeira, a que tipo de fato ela deve corresponder para que possamos aceitá-la como verdadeira? Dizer simplesmente que ela deve corresponder a fatos morais não adianta muito, porque permanecerá a dúvida sobre se existem fatos morais, ou sobre como fatos morais diferem dos fatos do mundo físico. Proposições normativas representam um problema que deve ser examinado separadamente – e é isso que faremos na Parte 3 deste livro. A aceitação de “É errado torturar bebês” como uma proposição evidentemente verdadeira, e a constatação de que, tal como essa, existem outras proposições normativas que tomamos como verdadeiras, levou diversos autores, ao longo da tradição do pensamento jurídico e do pensamento moral, a comparar as proposições normativas mais básicas às proposições mais elementares da matemática, como se pudéssemos intuir a verdade das proposições morais da mesma forma que intuímos os axiomas da geometria. Considere por exemplo a seguinte passagem de Hugo Grotius, um filósofo do Direito do início do século XVII:

“Assim como os matemáticos geralmente fazem qualquer demonstração concreta ser precedida da afirmação preliminar de certos axiomas gerais com relação aos quais todos estão facilmente de acordo, de modo que haja um ponto fixo a partir do qual se possa traçar a prova do que se segue, da mesma forma indicaremos certas regras e leis da natureza bastante gerais, apresentando-as como assunções preliminares que precisam ser relembradas mais do que aprendidas pela primeira

vez, com o propósito de estabelecer os fundamentos sobre os quais outras conclusões possam repousar seguramente” (Grocius 2006, 17–18).

Comparar a razão pela qual tomamos como verdadeira a proposição “É errado torturar bebês” à razão pela qual tomamos como verdadeiras proposições matemáticas muito simples apenas torna o problema mais confuso. Em primeiro lugar, porque não é claro por que razão deveríamos assumir que o que vale para a matemática deve valer também para a ética. Em segundo lugar, porque também não é claro se deve existir algum tipo de estado de coisas ideal ao qual às proposições matemáticas devam corresponder para que possam ser tomadas como verdadeiras.

No entanto, a dúvida sobre a que tipo de objetos devem corresponder as proposições matemáticas, para que elas possam ser consideradas verdadeiras, não me parece uma razão para abandonarmos a teoria da verdade como correspondência. Disso não segue, por outro lado, que a teoria da verdade como correspondência não tenha de enfrentar outros problemas, como veremos mais adiante. O único ponto sobre o qual estou insistindo é que a dúvida sobre como compreendermos a verdade de proposições no futuro, proposições contrafactuais, proposições normativas, e proposições matemáticas não serve para desqualificarmos como um todo a plausibilidade da ideia de correspondência na análise do conceito de verdade.

Proposições a priori. Existem ainda classe de proposições que tomamos como verdadeiras, não em função de uma suposta correspondência com a realidade, mas em função do significado das palavras, ou em função da forma mesma como elas são formuladas. Essas proposições podem ser denominadas proposições *a priori*. Quando afirmamos que uma proposição é verdadeira *a priori* queremos dizer que, antes mesmo da *experiência*, ou seja, antes mesmo que qualquer comprovação empírica, reconhecemos a proposição como verdadeira. Proposições *a posteriori* somente podem ser reconhecidas como verdadeira se dispusermos de algum tipo de verificação ou comprovação empírica. As expressões *a priori* e *a posteriori* – que literalmente significam “anteriormente” e “posteriormente” – tomam como ponto de referência, na epistemologia moderna, a experiência.

É importante notarmos inicialmente que do fato de uma proposição ser evidentemente (ou claramente, ou obviamente) verdadeira, disso não se segue que ela seja verdadeira *a priori*. E do fato de uma proposição ser verdadeira *a priori*, disso não se segue que possamos reconhecer como óbvio ou evidente que ela seja verdadeira. Nós

sabemos *a priori* que $2+2=4$ porque não precisamos fazer nenhum experimento para comprovar isso. Mas não sabemos *a priori* que é impossível chegarmos à Lua em um balão de ar quente. É bastante óbvio que não podemos usar um balão de ar quente para chegar à Lua, mas para sabermos isso é preciso termos uma série de conhecimentos sobre o mundo: sobre a distância entre a Terra e a Lua, sobre a existência ou inexistência de atmosfera na Terra e na Lua, sobre o comportamento de objetos em certas condições de temperatura e pressão etc. Esses conhecimentos são obtidos empiricamente. Não temos o poder de descobrir essas coisas unicamente refletindo sobre elas. Portanto, mesmo uma proposição obviamente verdadeira como essa – “É impossível chegarmos à Lua em um balão de ar quente” – é verdadeira *a posteriori*, e não *a priori*. Mas as proposições verdadeiras *a priori* podem ser de tipos diferentes entre si, dependendo das razões em função das quais as reconhecemos como verdadeiras. Immanuel Kant em uma de suas obras mais conhecidas, a *Crítica da Razão Pura* (1781/1787), algumas distinções a que gostaria de me referir a seguir.

Algumas proposições são verdadeiras *a priori* em função do sentido das palavras enquanto outras são verdadeiras *a priori* em função da forma mesma da proposição. Considere essas três proposições:

1. “ $x = x$ ” (tautologia)
2. “Todo solteiro é não casado” (proposição analítica)
3. “ $2 + 2 = 4$ ” (proposição sintética *a priori*)

Todas elas são verdadeiras *a priori*, pois as reconhecemos como verdadeiras independentemente de qualquer tipo de constatação empírica. Mas elas são diferentes entre si em alguns aspectos importantes. A primeira proposição é denominada uma “tautologia.” Tautologias são sempre verdadeiras, não importa como as coisas são no mundo. O problema com tautologias, porém, é que elas não nos proporcionam nenhum tipo de conhecimento novo. Elas são verdadeiras unicamente em função da forma com que se apresentam. A segunda proposição é denominada, seguindo aqui a nomenclatura sugerida por Kant, de *analítica*. Proposições analíticas são verdadeiras em função do sentido das palavras. Não precisamos fazer uma entrevista com as pessoas solteiras para sabermos se elas são realmente não casadas. Se compreendemos o sentido da palavra solteiro, compreendemos também que, se existe alguma pessoa solteira no mundo, então ela é não casada. Kant denomina *analítica* esse tipo de proposição porque “basta-me

decompor o conceito” de solteiro para compreender que todo solteiro é não casado (Kant 2001). O predicado da frase “Todo solteiro é não casado” não acrescenta nada à nossa compreensão do sujeito. Às *proposições analíticas* (Kant utiliza na verdade a expressão *juízos analíticos*) Kant contrapõe as *proposições sintéticas*. Nesse caso, o predicado da frase não é uma simples explicitação do que já está implícito no sujeito da frase. Alguma coisa se acrescenta ao sujeito. Mas Kant distingue entre as proposições sintéticas dois tipos distintos: proposições sintéticas *a posteriori* e proposições sintéticas *a priori*. Que a água ferva a 100°C, isso não é algo que possamos estabelecer pela simples análise do conceito de água. É preciso algum tipo de verificação empírica para podermos afirmar a proposição sintética “A água ferve a 100°C.” Mas, segundo Kant, haveria também proposições sintéticas *a priori*. Kant inclui aqui as proposições matemáticas e algumas proposições que não podem ser estabelecidas pela ciências empíricas porque são pressupostas pela própria experiência. Sabemos por experiência que o calor é a *causa* o aquecimento da água, mas, segundo Kant, não podemos estabelecer pela experiência a verdade da proposição “Todo efeito tem uma causa.” Esta seria um tipo de juízo sintético *a priori* (box 1).

box 1

IMMANUEL KANT
CRÍTICA DA RAZÃO PURA
“Da Diferença Entre Conhecimento Puro E Conhecimento Empírico”

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.

Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los.

A existência de proposições *a priori* por si só não representa um problema para a teoria da verdade como correspondência. Mas disso não se segue que a teoria da verdade como correspondência não tenha de enfrentar outros problemas. Uma das principais críticas dirigidas à teoria da verdade como correspondência diz respeito à própria ideia de

“correspondência”: em que sentido podemos dizer que duas coisas essencialmente distintas entre si – estados mentais (crenças), de um lado, e estados de coisas (fatos), do outro – poderiam estar numa relação de correspondência? A teoria da verdade como coerência procura dar conta desse problema preservando da teoria da verdade como correspondência a tese segundo a qual a verdade de uma proposição diz respeito a um tipo de *relação* que a crença deve manter com outra coisa para ser verdadeira. Mas a outra coisa, na teoria da verdade como coerência, não são os fatos (ou a realidade, ou o mundo, ou estado de coisas), mas outras proposições.

4.2. Teoria da verdade como coerência

Teorias que definem o conceito de verdade como coerência são denominadas teorias *coerentistas* da verdade. Assim como a teoria *correspondentista*, a teoria da verdade como coerência assume que a verdade de uma dada proposição diz respeito a um determinado tipo de relação. Mas a relação aqui não se dá entre dois tipos de entidades distintas, ou seja uma proposição, de um lado, e a realidade do outro. A relação se dá entre entidades de um mesmo tipo, a saber: proposições e proposições. Ao dizermos que uma proposição é verdadeira, queremos dizer que ela é coerente (o que ela coere) com um dado *sistema de proposições* (ou *sistema de crenças*).

A teoria da verdade como coerência teve historicamente menos representantes do que a teoria da verdade como correspondência. Ela é também relativamente mais recente. Entre seus defensores mais conhecidos estão, por exemplo, Georg W. F. Hegel, F. H. Bradley, e Brand Blanshard. Outros filósofos, ainda que não tenham explicitamente defendido uma concepção de verdade como coerência, foram às vezes interpretados contemporaneamente como representantes de uma tradição de pensadores associados, de modo direto ou indireto, a teorias da verdade como coerência (Araujo 2006a). Muitos defensores do coerentismo assumiram que a matemática constituiria o tipo de ciência em que, de modo paradigmático, a verdade de uma proposição deveria ser compreendida como resultante da relação que se dá entre a proposição, de um lado, e o sistema de proposições matemáticas como um todo, do outro. Segundo esses autores, o que vale para a matemática vale também para outras formas de conhecimento.

Como eu sei, por exemplo, que a proposição “A Terra gira em torno do Sol” é verdadeira? Eu não vejo isso diretamente e nunca fiz nenhum experimento para verificar se é realmente a Terra que gira em torno do Sol. A impressão diária que eu tenho, inclusive, poderia me levar a crer que é o Sol que gira em torno do nosso planeta. Eu

aceito a proposição “A Terra gira em torno do Sol” como verdadeira porque ela coere com uma diversidade de proposições que constituem o meu sistema de crenças um todo. Eu acredito, entre outras coisas, que (1) Galileu Galilei foi julgado, e quase condenado à morte, por ter defendido o heliocentrismo no século XVII; acredito também que (2) antes de Galileu outros cientistas defenderam o heliocentrismo; tenho também a crença de que (3) nosso planeta é apenas um entre os demais planetas que fazem parte do nosso sistema solar; acredito nisso porque presumo que (4) os livros de ciência que li e as aulas de ciência a que assisti contam como fontes confiáveis de conhecimento, pelo menos até que surjam para mim boas razões para abandonar as crenças que formei como resultado de leituras e aulas de ciência; tenho também a crença de que (5) o Sol é uma estrela que tem massa muito superior à massa dos demais planetas do sistema solar; e que (6) existem bilhões de estrelas agrupadas em milhões de galáxias; creio ainda que (7) a distância entre as galáxias é tão grande que, por enquanto, a exequibilidade de viagens intergalácticas está fora de questão; e é por isso que estou convencido também de que (8) seres humanos não abandonarão a Terra para colonizar novos planetas em outras galáxias ao longo do século XXI. As proposições $p_1 - p_8$ fazem parte do meu sistema de crenças, mas nenhuma delas é aceita como verdadeira isoladamente de outras proposições que integram o sistema.

Com isso, podemos estabelecer agora uma contraposição importante entre a teoria da verdade como correspondência e a teoria da verdade como coerência. A teoria da verdade como correspondência não exige que o nosso sistema de conhecimento como um todo seja edificado sobre uma, ou algumas poucas, proposições fundamentais a partir das quais as demais proposições do sistema serão inferidas. Mas muitas autoras que se comprometeram com a teoria da verdade como correspondência também se comprometeram com uma proposta conhecida como *fundacionismo* em teoria do conhecimento. A proposta emprega a palavra *fundamento* em seu sentido literal, tal como utilizado na engenharia civil: começamos com os fundamentos e sobre eles vamos edificando gradualmente nosso sistema de conhecimento. Evidentemente, toda a dificuldade consiste em estabelecer a proposição (ou algumas poucas proposições) que seja suficientemente robusta, invulnerável à incerteza, para conferir estabilidade à estrutura do prédio.

Por outro lado, alguém poderia propor uma compreensão *correspondentista* de verdade, mas sem se comprometer com um projeto *fundacionista* em epistemologia. Isso significa dizer que alguém poderia propor um sistema de conhecimento amparado em

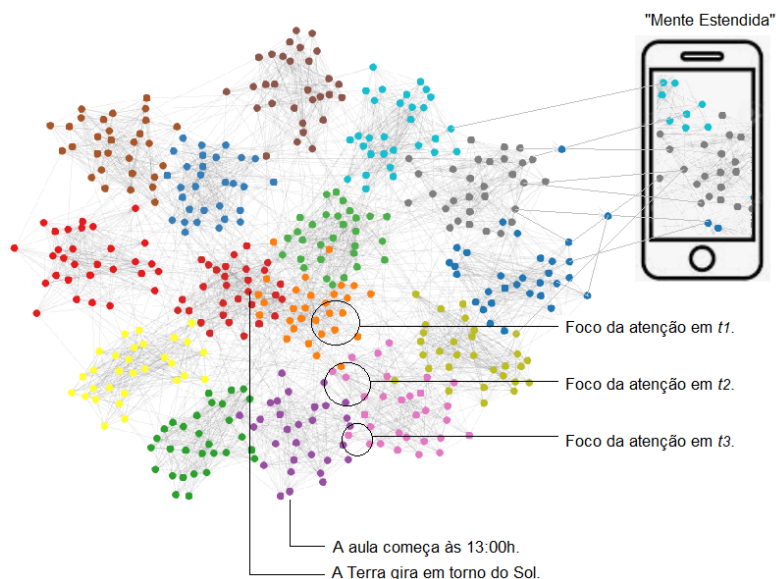
diversas proposições verdadeiras, mas sem que alguma proposição (ou algumas poucas proposições) conte como a mais fundamental do sistema. A cada proposição, nesse caso, corresponderia um fato. Mas isso significa dizer também que poderíamos ter proposições verdadeiras umas independentes das outras. Poderíamos, inclusive, contar com a possibilidade de haver apenas uma única proposição que contasse como conhecimento.

A teoria da verdade como coerência se apresenta como antípoda ao fundacionismo em epistemologia, pois nenhuma proposição é tida como sendo a mais fundamental do sistema. Cada proposição do sistema é tomada como verdadeira porque ela se ampara em outras proposições do sistema, e o sistema como um todo é capaz de atribuir valor de verdade às proposições isoladas se, e apenas se, o sistema for internamente coerente. Eu havia sugerido que a proposição “A Terra gira em torno do Sol” é verdadeira porque ela coere com as proposições $p_1 - p_8$. Mas as proposições $p_1 - p_8$, por sua vez, também somente são aceitas como verdadeiras em função da relação de coerência que elas mantêm com outras proposições do sistema.

Contra a posição coerentista, alguém poderia talvez agora alegar que, para aceitar a verdade da proposição “A Terra gira em torno do Sol” eu recorro às proposições $p_1 - p_8$, porque, como eu mesmo admiti, eu não fiz nenhum experimento para comprovar que a Terra gira em torno do Sol. Outras pessoas, astrônomos e astrônomas, fizeram isso para mim e, pelo menos para elas, a proposição “A Terra gira em torno do Sol” se sustentaria de modo autônomo relativamente a outras proposições do sistema de proposições que constituem, por assim dizer, o edifício da astronomia. No entanto, a partir de uma perspectiva coerentista, haveria um equívoco aqui porque as pessoas que fizeram os experimentos também têm de contar com outras crenças em seus respectivos sistemas de crença para estabelecer empiricamente que a proposição “A Terra gira em torno do Sol” é verdadeira. Elas aceitam, por exemplo, que (9) determinados modelos matemáticos descrevem adequadamente a órbita dos planetas; elas acreditam que (10) as lentes dos telescópios produzem representações confiáveis de corpos celestes, e não simplesmente manchas coloridas ou figuras de Rochard; elas assumem ainda que (11) o objeto identificado como Sol na observação feita em t_1 é exatamente o mesmo objeto que é observado durante a observação realizada em t_2 , e que (12) as leis da física utilizadas para descrever o comportamento deste objeto não se aplicam apenas a esse objeto. Para o coerentismo, não existem proposições que poderiam ser tomadas como verdadeiras independentemente da aceitação de outras proposições em um amplo sistema de crenças; não existem proposições fundamentais, a partir das quais *todas* as outras proposições do

sistema poderiam inferidas. Uma proposição é aceita como verdadeira em função de sua relação de coerência com outras proposições do sistema.

No entanto, é importante perceber também que nem todas as crenças no interior do sistema ocupam a mesma posição. Algumas crenças estão situadas numa faixa imaginária que constitui a *periferia* do sistema, ao passo que outras estão situadas numa região que, ainda que sem contornos bem definidos, constituem o *núcleo*, ou um dos núcleos do sistema. A minha crença de que a Terra gira em torno do Sol está mais próxima ao núcleo do sistema (ou está no núcleo do sistema) do que a minha crença de que a aula do curso Introdução à Filosofia começa às 13:00h de sexta-feira, pois há muitas crenças conectadas à primeira crença, mas nem tantas conectadas à segunda. Eu não poderia excluir a primeira crença do meu sistema crenças sem ter de excluir também, ou pelo menos sem ter de reposicionar, muitas outras crenças do sistema. Mas eu posso tranquilamente excluir a segunda crença sem ter de alterar a posição de muitas outras crenças do sistema. A representação visual um sistema de crenças pode ser feita, por exemplo, através do diagrama de uma rede neural artificial. Isso nos permitirá compreender melhor algumas propriedades, e também alguns problemas, associados à teoria da verdade como coerência.⁵



Considere cada ponto (ou nóculo) dessa rede como uma crença que se conecta a outras crenças do sistema. Uma aluna tem a (falsa) crença de que a aula do curso começa às 16:00h. No dia da aula ela se dá conta de que perdeu o encontro porque não tinha recebido por e-mail o aviso de que começaríamos às 13:00h. Ela então remove a crença

falsa do sistema com base numa nova proposição, recebida por e-mail: “A aula começa às 13:00h”, proposição essa que ela somente aceita como verdadeira porque aceita também que o e-mail que recebeu é confiável e não um spam. Mas imaginem o que seria necessário para remover do sistema a crença segundo a qual a Terra gira em torno do Sol. Regiões inteiras do sistema precisariam ser reorganizadas. No entanto, disso não se segue que as crenças no núcleo do sistema possam permanecer no núcleo indefinidamente. É nisso que elas se distinguem de “fundamentos”, pois mesmo as crenças do núcleo podem, em algumas circunstâncias, ser eliminadas do sistemas ou passar para a periferia à medida que elas deixam de ser coerentes com as demais crenças do sistema.

Não devemos confundir a relação de *coerência* com a relação de *consistência*. Diversas crenças podem coexistir no sistema apenas porque elas são consistentes entre si. As crenças “A Terra gira em torno do Sol” e “A aula começa às 13:00h” são consistentes, mas uma não se segue da outra – a não ser, é claro, que a aula em questão seja a de um curso de astronomia. De algum modo, talvez essas crenças estejam conectadas entre si, mas não por meio de uma relação de inferência direta. Ser consistente, portanto, não é a mesma coisa que ser coerente (O’Brien 2013, 158).

A representação visual de um sistema crenças não deve ser confundida com uma representação de *todos* os estados mentais de uma pessoa. A crença é um tipo de estado mental, mas existem evidentemente outros tipos de estados mentais. A crença que eu tenho de que há uma conta em aberto para pagar até o final do mês é verdadeira, e é justamente por isso que essa crença é acompanhada, em mim, de um sentimento de desconforto diante da constatação de que meu salário mal serve para cobrir minhas despesas mensais. A minha crença de que milhares de pessoas morreram de Covid no Brasil desde o início da pandemia é verdadeira, mas essa crença vem associada em mim e muitas outras pessoas a estados mentais de medo, ansiedade, indignação etc. O modo como crenças se relacionam com estados mentais desse tipo – que não são passíveis de ser verdadeiros ou falsos – pode ser estudado, por exemplo, pela psicologia e pelas neurociências, mas esse não é um problema de que a epistemologia se ocupe, ainda que reconheçamos que estados mentais como medo e ansiedade possam afetar nossa capacidade de formar crenças racionais.

Algumas crenças podem deixar o sistema sem que isso envolva o exercício da racionalidade. Elas simplesmente não são mais necessárias. Eu olho para o meu relógio e formo uma crença sobre o horário naquele momento, o que me permite começar a aula na hora certa. No dia seguinte, sem que eu me dê conta, a crença sai de meu sistema de

crenças – ela deixa de existir sem causar nenhum transtorno ao sistema como um todo. Às vezes, porém, crenças podem sair do sistema devido à ocorrência de doenças degenerativas como a doença de Alzheimer ou em decorrência de uma forte contusão na cabeça. Nesses casos, o sistema de crenças se altera, mas não por conta das operações lógicas e cognitivas de que se ocupa a teoria do conhecimento.

É mais fácil regenerar e preservar as crenças em meu sistema de crenças do que regenerar e preservar meus neurônios no cérebro. Se eu perco crenças em função de uma doença degenerativa, eu posso recuperar as crenças com a ajuda de outras pessoas, contanto, claro, que eu tome essas pessoas como fontes confiáveis para a formação de minhas crenças. Se com avançar da idade eu começar a esquecer coisas, torna-se aconselhável, para mim, anotar tudo na agenda. Eu posso, com outras palavras, literalmente estender a minha mente. Essa é a tese da “mente estendida”, proposta por Andy Clark e David Chalmers num artigo extremamente influente, publicado em 1998. Clark e Chalmers propõem o seguinte “[...] quando se trata de crenças, não há nada de sagrado com relação ao crânio e ao cérebro. O que torna uma informação uma crença é o papel que ela desempenha, e não há razão alguma para que o papel relevante somente possa ser desempenhado dentro do corpo” (Clark e Chalmers 1998, 14). Se eu recorro à minha própria memória para recuperar a crença de que tenho de pagar uma conta até o final do mês, por que não poderia recorrer à agenda do meu celular para recuperar a mesma informação? Os limites de meu sistema de crenças não são os limites do meu cérebro.

Para o coerentismo, como vimos até aqui, uma crença pode ser acolhida como verdadeira se ela coere com um sistema de crenças. O sistema como um todo tem de ser coerente. Mas como eu posso saber se o sistema é coerente em sua totalidade? A minha hipótese é que, idealmente, o sistema deve ser completamente coerente, e devemos nos esforçar para pelo menos aspirarmos à coerência do sistema como um todo. Contudo, não podemos ter o sistema de crenças como um todo como objeto de nossa atenção de uma única vez. Nós só podemos focar a atenção sobre regiões específicas do sistema, durante intervalos relativamente curtos de tempo, na tentativa de fazermos rearranjos entre as crenças, mas nós não podemos, por assim dizer, focar nossa atenção sobre o sistema como um todo na expectativa de conferirmos se as crenças são todas coerentes e consistentes entre si. Isso, por só, não representa a meu ver uma objeção à teoria da verdade como coerência, pois o que está aqui em questão é uma limitação cognitiva inerente a seres

humanos. Por outro lado, há outras objeções que colocam seriamente em cheque a própria plausibilidade da teoria da verdade como coerência.

Como poderíamos, por exemplo, nos decidir entre dois sistemas de crenças distintos? Uma proposição poderia ser verdadeira em um sistema, mas falsa em outro. E mesmo que todas as crenças de um sistema de crença estejam também presentes no outro sistema de crenças, é possível que elas ocupem posições diferentes em um e no outro sistema – as que são mais periféricas em um sistema podem estar mais próximas do núcleo no outro. Outro problema consiste em sabermos se os sistemas de crenças devem ser atributos de uma pessoa, ou de um grupo de pessoas. Talvez haja um sistema de crenças da comunidade de astrônomos e outro sistema de crenças dos membros de uma seita mística. Mas se isso for assim, então a verdade de uma dada proposição seria sempre relativa ao sistema de crenças que adotamos como referência. Esse tipo de relativismo parece uma implicação inevitável decorrente teoria da verdade como coerência.

Outro problema diz respeito à conexão com a realidade. De modo geral, temos a expectativa de que nossas crenças sejam como que representações do mundo ao nosso redor. Um problema que a *teoria da verdade como correspondência* tem de enfrentar consiste na elucidação da natureza dessa correspondência. Como é possível que duas coisas heterogêneas – estados mentais (crenças) e estados de coisas (fatos) – possam estar numa relação de correspondência? A *teoria da verdade como coerência* resolve esse problema eliminando a possibilidade de uma conexão entre estados mentais e fatos. Mas com isso se perde também a suposição básica segundo a qual podemos ter crenças verdadeiras sobre o mundo, e não apenas crenças coerentes com outras crenças. Essas são objeções importantes para a teoria da verdade como coerência. Devemos por isso então abandonar inteiramente a concepção de verdade como coerência?

Algumas autoras propuseram aqui uma distinção que preserva, pelo menos parcialmente, a teoria da verdade como coerência. A distinção consiste em tratarmos separadamente dois problemas diferentes. Um problema diz respeito à *definição* de verdade, o outro problema diz respeito ao *critério* de verdade, ou seja ao modo como *justificamos* nossas crenças. A verdade, nesse caso, continua sendo definida como correspondência, mas para nos decidirmos quanto à verdade ou falsidade de uma crença, teríamos de nos perguntar se a crença coere ou não com outras proposições de nosso sistema de crença. Dizer que a proposição “A Terra gira em torno do Sol” é verdadeira significa dizer que, independentemente de nossas crenças, existem objetos no universo e que esses objetos mantêm certas relações entre si. Muito antes de seres humanos entrarem

em cena – essas coisas que têm estados mentais e sistemas de crenças – a Terra já girava em torno do Sol. Mas para podermos formar e justificar a crença segundo a qual a Terra gira em torno do Sol, precisamos contar com diversas outras crenças. Entre os proponentes dessa estratégia figura, por exemplo, Willard Quine, que afirma o seguinte:

“Coerência e correspondência, devidamente consideradas, não são teorias rivais da verdade, mas aspectos complementares. O aspecto da coerência tem a ver com como chegar à verdade [...]. O aspecto da correspondência tem a ver com a relação das verdades com aquilo sobre o que elas dizem respeito” (Quine 1987, 214).⁶

De modo análogo acreditamos que a proposição “Não existem bruxas” seja verdadeira, não tanto por conta de uma exaustiva investigação empírica acerca da existência ou não de bruxas, mas porque essa proposição não coere com o sistema de crenças que temos acerca das coisas que existem no mundo. Não precisamos recorrer à suposição de que existem bruxas para explicar fatos do mundo natural, pois esses fatos podem ser explicados de modo mais coerente sem nos comprometermos com a existência de bruxas. Dessa forma, seria conciliar a teoria da verdade como correspondência com a teoria da verdade como coerência. Existem, evidentemente, além dessas duas, outras teorias da verdade, mas que no entanto não serão examinadas aqui. Por ora, a pergunta que poderíamos nos fazer é sobre até que ponto a questão da verdade pode ser realmente objeto de uma teoria.

4.3 Precisamos de uma “teoria da verdade”?

Ser *ímpar* é uma propriedade que se pode atribuir a números. Ser *solteiro* é uma propriedade que se pode atribuir a pessoas. Ser *magnetizado* é uma propriedade que se pode atribuir a metais. O que eu sugeri no início deste capítulo que ser *verdade* é uma propriedade que se pode atribuir a proposições. O que nos interessou, então, foi tentar compreender um pouco melhor que tipo de propriedade é essa. Mas alguns autores propuseram que não existe realmente um tipo de propriedade a ser examinada aqui. Frank Ramsey, na década de 1920, parece ter sido o primeiro filósofo a chamar atenção para essa ideia na tentativa não tanto de propor uma *teoria da verdade*, mas de mostrar que não precisamos de uma tal teoria.

A palavra *verdade*, segundo Ramsey e outros filósofos e filósofas que vieram depois, desempenha uma função na linguagem que não tem nenhuma relação especial com a ideia de coerência ou correspondência. O suposto predicado *verdade* não serve para

atribuir nenhuma qualidade a proposição porque ele simplesmente não acrescenta nada à proposição. Dizer que a proposição “A Terra gira em torno do Sol” é verdadeira é exatamente a mesma coisa que simplesmente dizer *que* a Terra gira em torno do Sol. Dizer que a proposição “O Sol gira em torno da Terra” é falsa é exatamente a mesma coisa que dizer *que* o Sol *não* gira em torno da Terra. Basta retirarmos as aspas e simplesmente afirmarmos o que é dito pela proposição. Por essa razão, esse modo de abordar o suposto problema da verdade é às vezes denominado em inglês com o neologismo *disquotation*. O predicado suposto verdade, segundo essa abordagem, seria *redundante* (Tugendhat e Wolf 2005, 172–74; Kirkham 1997, 317–21; Ramsey 1927).⁷ Uma maneira de compreender o que está em questão nesse modo de abordagem consiste em observarmos como a palavra *verdade* é usada em alguns contextos. Se João, por exemplo, faz um longo relato, com o qual José está inteiramente de acordo, então José, ao invés de repetir todas as frases proferidas por João, poderia simplesmente dizer: “O que João disse é verdade”. Mas seria bastante enfadonho, ou talvez impraticável, sempre reafirmarmos as frases de nosso interlocutor ou interlocutora como uma indicação de nosso assentimento ao que foi dito. Considere o seguinte diálogo:

SITUAÇÃO 1	SITUAÇÃO 2
João afirma: “ <i>Está chovendo</i> ”	João afirma: “ <i>Está chovendo</i> ”
José responde: “ <i>É verdade</i> ”	José responde: “ <i>Está chovendo</i> ”

Segundo esse modo de abordagem, a palavra *verdade* seria útil, mas ela não serviria para exprimir nenhuma qualidade especial das proposições. Sua função consistiria em nos permitir evitar o tipo de redundância que ocorre na Situação 2, ainda que a informação veiculada por José seja exatamente a mesma nas duas situações, ou seja *que* está chovendo.

No entanto, esse tipo de concepção acerca do que é a verdade, ou qual função a palavra *verdade* desempenharia na linguagem, nada nos diz sobre por que podemos afirmar algumas proposições, ou sobre por que devemos negar outras proposições. Dizer que a proposição “A Terra gira em torno do Sol” é verdadeira é, de fato, a mesma coisa que dizer que a Terra gira em torno do Sol. Mas o problema da verdade não desaparece ao simplesmente eliminarmos as aspas da frase e afirmarmos a proposição, porque o que nos interessa é sabermos o que damos a entender quando afirmamos a proposição: queremos dizer que ela descreve estados de coisas, que ela coere com um sistema de proposições, ou alguma outra coisa? A eliminação das aspas (*disquotation*) também nada

nos informa sobre o critério que devemos empregar para sabermos quando podemos afirmar e quando não podemos afirmar a proposição em questão. A pergunta sobre as condições que nos permitem afirmar ou negar uma proposição diz respeito ao problema da justificação, que examinaremos no próximo capítulo.

4.4. Leitura recomendada

O'Brien, Dan. 2013. "Coerentismo". In *Introdução à Teoria do Conhecimento*. Lisboa: Gradiva, pp. 154–162.

Moser, Paul K., Dwayne H Mulder, e J. D. Trout. 2009. "A verdade". *A Teoria do Conhecimento: Uma Introdução Temática*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 67–84.

Kant, Immanuel. 2001. "Da diferença entre conhecimento puro e conhecimento empírico". *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, pp. 62–75 do arquivo PDF.

Bibliografia

- Araujo, Marcelo de. 2006a. “Descartes on mathematical truths: coherence and correspondence in the refutation of scepticism”. *History of Philosophy Quarterly* 23: 319–37.
- . 2006b. “Ética normativa e meta-ética no exame de problemas morais particulares: O caso do feto anencefálico”. *Phronesis* 8 (2): 139–56.
- . 2010. “Teorias do juízo e voluntarismo doxástico no debate epistemológico contemporâneo”. *Ensaaios Filosóficos* 1 (1): 42–53.
- Austin, John L. 2009. *How to Do Things with Words*. Organizado por James O. Urmson. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- Ayer, A.J. 1971. *Language truth and logic*. Harmondsworth: Pelican.
- Baz, Avner. 2012. *When Words Are Called for: A Defense of Ordinary Language Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Birke, Dorothee, Michael Butter, e Tilmann Köppe, orgs. 2011. *Counterfactual Thinking, Counterfactual Writing*. Berlin: De Gruyter.
- Carnap, R. 1935. *Philosophy and Logical Syntax*. K. Paul, Trench, Trubner & Company, Limited.
- . 1993. *Mein Weg in die Philosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Clark, Andy, e David Chalmers. 1998. “The Extended Mind”. *Analysis* 58 (1): 7–19. <https://doi.org/10.1093/analysis/58.1.7>.
- Grotius, Hugo. 2006. *Commentary on the Law of Prize and Booty*. Organizado por Martine Julia Van Ittersum. Indianapolis: Liberty Fund.
- Harman, Gilbert H. 1965. “The inference to the best explanation”. *The Philosophical Review* 74 (1): 88. <https://doi.org/10.2307/2183532>.
- . 2018. “Inferência da melhor explicação”. Traduzido por Marcos Rodrigues da Silva e Miriele Sicote de Lima. *Dissertatio*, nº 47: 325–32.
- Hartmann, Nicolai. 2010. *Ethik*. Berlin: de Gruyter.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1995. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio: 1830. Vol. 1: A Ciência da Lógica*. Traduzido por Paulo Meneses. Sao Paulo: Loyola.
- Hume, David. 2009. *Tratado Da Natureza Humana: Uma Tentativa De Introduzir O Método Experimental De Raciocínio Nos Assuntos Morais*. Traduzido por Débora Danowski. São Paulo: Ed. UNESP.
- Kant, Immanuel. 2001. *Crítica da Razão Pura*. Organizado por Alexandre Fradique Morujão. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian.
- Kirkham, Richard L. 1997. *Theories of Truth: A Critical Introduction*. A Bradford Book. Cambridge: MIT Press.
- MacIntyre, Alasdair C. 1981. *After virtue: A study in moral theory*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- O’Brien, Dan. 2013. *Introdução à Teoria do Conhecimento*. Traduzido por Pedro Gaspar. Lisboa: Gradiva.
- Popkin, Richard. 2000. *História do Ceticismo de Erasmo A Spinoza*. Traduzido por Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Price, Henry. 1996. “Knowledge and Belief”. In *Belief: The Gifford Lectures delivered at the University of Aberdeen in 1960*, 72–91. Bristol: Thoemmes Press.
- Quine, W. V. 1987. *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- . 2000. *Time of My Life: An Autobiography*. Cambridge (Mass.): Mit Press.

- Ramsey, F. P. 1927. “Facts and Propositions”. *Aristotelian Society Supplementary Volume 7* (1): 153–70.
- Reid, Thomas. 1983. *Inquiry and essays*. Organizado por Keith Lehrer. Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- Rescher, Nicholas. 1973. *The coherence theory of truth*. Washington: University Press of America.
- Russell, Bertrand. 2008. *Os Problemas da Filosofia*. Traduzido por Desidério Murcho. Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Ryle, Gilbert. 1970. *O Conceito de Espírito*. Lisboa: Moraes Editores.
- Sainsbury, R. M. 2001. *Logical Forms: An Introduction to Philosophical Logic*. 2nd ed. Oxford, UK; Malden, Mass: Blackwell Publishers.
- Squire, John Collings, org. 1932. *If It Had Happened Otherwise: Lapses into Imaginary History*. London, New York: Longmans, Green and Co.
- Stevenson, Charles Leslie. 1937. “The Emotive Meaning of Ethical Terms”. *Mind, New Series* 46 (181): 14–31.
- Tugendhat, Ernst, e Ursula Wolf. 2005. *Propedêutica Lógico-Semântica*. Traduzido por Fernando A. R. Rodrigues. Petropolis: Vozes.
- Waismann, Friedrich. 1983. *Wille und Motiv*. Universal-Bibliothek, Nr. 8208. Stuttgart: Reclam.
- Williams, Bernard. 1973. “Deciding to believe”. In *The problems of the self*, 136–51. Cambridge: Cambridge University Press.

Notas

¹ Para uma discussão recente sobre os méritos da “filosofia da poltrona”, cf. e.g. (Baz 2012).

² Reparem que o adjetivo *certo* em português é ambíguo. Podemos estar certos acerca de proposições que são falsas, como nas ocasiões em que alguém diz: “Eu estava *certo* de que choveria hoje, mas está fazendo muito sol agora.” Por outro lado, podemos estar *certos* no sentido de termos uma crença verdadeira, mesmo sem nos darmos conta de que a crença que temos é verdadeira. Considere o exemplo: “Eu falei hoje de manhã que choveria mais tarde só de brincadeira, mas não é que eu estava *certo*: está chovendo muito agora.” Na primeira frase, *estar certo* significa ter certeza, mesmo que não se tenha a verdade; na segunda frase *estar certo* significa ter uma crença verdadeira, mesmo que não se tenha certeza.

³ O conceito de verdade, compreendido como autenticidade, não será examinado neste curso, mas disso não se segue que essa compreensão do conceito de verdade não seja relevante para outros âmbitos da investigação filosófica. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, originalmente publicada em 1817, Georg Wilhelm Friedrich Hegel afirma por exemplo o seguinte: “Aliás, a significação mais profunda (filosófica) da verdade encontra-se parcialmente já no uso comum da linguagem. Fala-se, por exemplo, de um verdadeiro amigo; e se entende, com isso, um amigo cuja maneira de agir é conforme ao conceito de amizade; igualmente se fala de uma verdadeira obra de arte” (Hegel 1995, 82).

⁴ Para uma discussão sobre proposições contrafactuais no âmbito da historiografia, cf. e.g. (Birke, Butter, e Köppe 2011; Squire 1932). A revista semanal *The Economist* publica uma vez por ano uma série de ensaios contrafactuais, amparados em bons argumentos, sobre cenários imaginários. O título da série, bastante sugestivo, é *The World If*: <https://www.economist.com/the-world-if>.

⁵ Fonte da imagem: <https://github.com/yazdotai/graph-networks>.

⁶ Cf. também (Rescher 1973). Quine morou em São Paulo na década de 1940 e até se dispôs a escrever em português um livro de filosofia da lógica. Mas a editora brasileira na época exigiu dele alguém para emitir um parecer sobre a qualidade da obra e ele se viu diante do seguinte dilema: quem entendia português não estava em condição de emitir uma parecer sobre o seu livro, e quem estava em condição de emitir um

parecer sobre seu livro não entendia nada de português. No final, o livro foi publicado com muitos erros e Quine abandonou o Brasil bastante desapontado. Ele registra o seguinte numa nota de 1942 em seu diário: “Tinha sido uma má ideia, quixotesca, cambaleando com o moinho de vento burocrático, onde eu na minha simplicidade esperava apenas entusiasmo e gratidão. Eu deveria ter empreendido no Brasil apenas o que era esperado de mim, e deixado minhas novas e estimulantes ideias permanecerem em minhas anotações para aula até o momento certo, depois da guerra, como seria conveniente desenvolvê-las e transmiti-las pelos canais acadêmicos habituais” (Quine 2000, 175).

⁷ Cf. Ramsey: “But before we proceed further with the analysis of judgment, it is necessary to say something about truth and falsehood, in order to show that there is really no separate problem of truth but merely a linguistic muddle.” (p. 38). (...) “Suppose first that it is explicitly given; then it is evident that ‘It is true that Caesar was murdered’ means no more than that Caesar was murdered, and ‘It is false that Caesar was murdered’ means that Caesar was not murdered” (Ramsey 1927, 38).

⁸ Uma outra maneira de ver o problema consistiria em descrevermos *todas* as crenças que uma pessoa tem como hipóteses que são preservadas em seu sistema de crença até serem substituídas por novas crenças. Isso não é errado, mas ainda assim me parece haver uma distinção significativa entre crenças e hipóteses, especialmente em função do elemento da voluntariedade. Eu posso me decidir a formular uma determinada hipótese em um projeto de pesquisa, mas não posso me decidir a acreditar na verdade da hipótese que decidi formular.

⁹ “Quando você diz a um homem que ele não deveria roubar, seu objetivo não é meramente informá-lo de que as pessoas desaprovam o roubo. Você está tentando, antes, fazer com que ele desaprove isso. Seu julgamento ético tem uma força quasi-imperativa, operando através de sugestão, e intensificado pelo seu tom de voz, prontamente permitem a você a começar a influenciar, a modificar os interesses dele.” Ver também (Araujo 2006b)