

Filosofia e conhecimento*

Alfred J. Ayer

Trad. Jaimir Conte (UFSC)

(i)

O método da filosofia

É mais por seu método do que por seu objeto que a filosofia deve ser distinguida das outras artes e ciências. Os filósofos fazem afirmações com a pretensão de que sejam verdadeiras, e geralmente se baseiam em argumentos tanto para apoiar suas próprias teorias como para refutar as teorias dos outros; mas os argumentos que empregam são de caráter especial. A prova de uma proposição filosófica não é, ou muito raro é, semelhante à prova de uma proposição matemática; normalmente não consiste em demonstração formal, nem se parece com a prova de uma proposição em qualquer ciência descritiva. Teorias filosóficas não são verificadas por meio de observação. Elas são neutras com respeito a questões de fato particulares.

Isso não quer dizer que os filósofos não se preocupam com os fatos, mas eles se encontram na posição singular de que toda evidência relativa aos seus problemas já está disponível para eles. Não é necessária informação científica ulterior para decidir essas questões filosóficas, como a de saber se o mundo material é real, se os objetos continuam a existir quando não são percebidos, se os outros seres humanos são conscientes no mesmo sentido como cada um o é de si mesmo. Estas não são questões que podem ser resolvidas por meio de experimentos, visto que a própria maneira como são respondidas determina como o resultado de qualquer experimento deve ser interpretado. O que se discute nesses casos não é se, num dado conjunto de circunstâncias, este ou aquele evento ocorrerá, mas antes como qualquer coisa que ocorre deve ser descrita.

Esta preocupação com a maneira como as coisas são ou devem ser descritas é frequentemente representada como uma investigação sobre sua natureza essencial. Assim, os filósofos costumam fazer perguntas como: O que é a mente? Que tipo de relação é a causalidade? Qual a natureza da crença? O que é a verdade? A dificuldade consiste então em ver como tais questões devem ser consideradas. Não se pode supor, por exemplo, que um filósofo que pergunta “O que é a mente?” esteja procurando a espécie de informação que um psicólogo poderia lhe dar. O seu problema não é que ele ignora a forma como as pessoas pensam e sentem, ou mesmo que ele seja incapaz de explicá-la. Tampouco se deve assumir que ele esteja simplesmente procurando uma definição. Não se trata também que os filósofos não entendem de que maneira palavras como “mente”, “causalidade” ou “verdade” são realmente usadas. Mas por que então eles fazem tais perguntas? O que é que eles estão tentando descobrir?

A resposta a isto, embora não, na verdade, a resposta completa, é que, conhecendo já o uso de certas expressões, eles procuram oferecer uma análise de seu sentido. Esta distinção entre o uso de uma expressão e a análise de seu sentido não é fácil de compreender. Tentarei tornar isso mais claro tomando um exemplo. Considere-se o caso do conhecimento. Uma consulta ao dicionário mostrará que o

* Retirado de Ayer, A. J. *The problem of knowledge*. London, Macmillan & Co LTD, 1956, cap. 1, p. 1-34.

verbo “conhecer” é usado de várias maneiras. Podemos falar de conhecimento no sentido de estarmos familiarizados com uma pessoa ou um lugar; de conhecer alguma coisa no sentido de ter tido experiência dela, como quando alguém diz ter conhecido a fome ou o medo; de conhecimento no sentido de ser capaz de reconhecer ou distinguir, como quando alegamos conhecer um homem honesto quando vemos algum, ou de distinguir a manteiga da margarina. Posso dizer que conheço o meu Dickens se o li, recordo e posso talvez também citar os seus escritos; que conheço um assunto como a trigonometria, se eu o tiver dominado; que sei nadar ou dirigir um carro; que sei como me comportar. Os usos mais importantes são, talvez, aqueles pelos quais o dicionário oferece a definição de “estar consciente ou informado de”, “apreender ou compreender como fato ou verdade”, o sentido ou sentidos em que ter conhecimento é saber que alguma coisa ou outra é o caso.

Tudo isto é questão de lexicografia. Os fatos são conhecidos, em certo sentido, por quem quer que entenda inglês, embora nem todo mundo que entenda inglês seja competente para explicá-los. O lexicógrafo, *pace* o Dr. Johnson, tem de ser mais do que um trabalhador inocente. Mas ele não é obrigado a ser um filósofo. Possuir a informação que o dicionário fornece sobre os usos comuns da palavra inglesa *to know* (conhecer), é sem dúvida uma qualificação necessária para fornecer uma análise do conhecimento; mas não é suficiente. O filósofo que tem essa informação pode ainda perguntar: “O que é conhecimento?” e hesitar na resposta.

Podemos descobrir o sentido da pergunta do filósofo vendo as outras questões que ela implica e que tipo de afirmação a tentativa de respondê-la o leva a fazer. Assim, ele pode perguntar se os diferentes casos em que falamos de conhecimento têm alguma coisa em comum; se, por exemplo, todos implicam a presença de algum estado mental especial. Ele pode sustentar que não há, do ponto de vista subjetivo, nenhuma diferença em espécie entre conhecer e crer, ou, alternativamente, que conhecer é um tipo específico de ato mental. Se ele julgar correto falar de atos de conhecimento pode passar a investigar a natureza de seus objetos. Existe alguma limitação acerca deles? Ou, colocando isso de outra maneira, existe alguma coisa pensável que esteja além do alcance do conhecimento humano? Conhecer faz uma diferença em relação ao que é conhecido? É necessário distinguir entre os tipos de coisas que podem ser conhecidas diretamente e aquelas que podem ser conhecidas apenas indiretamente? E, se for o caso, quais são as relações entre elas? Talvez seja filosoficamente enganoso falar de qualquer conhecimento dos objetos. Pode ser possível mostrar que o que parece ser um exemplo de conhecimento de algum objeto sempre se resume a saber que algo é o caso. O que é conhecido, neste sentido, deve ser verdadeiro, ao passo que o que se crê pode muito bem ser falso. Mas também é possível crer o que de fato é verdadeiro sem o conhecer. O conhecimento deve então ser distinguido pelo fato de que se alguém sabe que uma coisa é assim não pode estar enganado? E, neste caso, segue-se que o que se sabe é necessariamente verdadeiro, ou de qualquer modo indubitável? Mas, se isto se segue nos levará, por sua vez, a conclusão de que em geral alegamos conhecer muito mais do que realmente conhecemos; talvez até ao paradoxo de que não conhecemos coisa alguma; pois pode-se argumentar que não há nenhuma afirmação que não seja em si mesma suscetível de dúvida. No entanto, com certeza deve haver algo errado com o argumento que torna o conhecimento inatingível. Certamente algumas de nossas alegações de conhecimento devem ser suscetíveis de ser justificadas. Mas de que forma podemos justificá-las? Em que consistiria o

processo de justificá-las?

Não digo que todas estas questões são claras ou mesmo que todas elas são coerentes. Mas são exemplos de tipos de perguntas que os filósofos fazem. O próximo passo é ver como alguém poderia tentar respondê-las. Mais uma vez, será melhor tomar exemplos particulares. Começemos pela questão sobre se as várias formas de conhecimento têm alguma coisa em comum e pela sugestão de que esse aspecto comum é um estado ou ato mental.

(ii)

Aspectos comuns do conhecimento

Exceto quando uma palavra é claramente ambígua, é natural assumir que as diferentes situações, ou tipos de situações, aos quais ela se aplica têm um aspecto distintivo comum. Senão, por que deveríamos usar a mesma palavra para se referir a elas? Às vezes temos outra maneira de descrever tais aspectos comuns; podemos dizer, por exemplo, que o que as pessoas irascíveis tem em comum é que elas são todas inclinadas à cólera. Mas muitas vezes não temos nenhuma maneira de dizer o que é comum às coisas as quais a mesma palavra se aplica, a não ser usando a própria palavra. Como descrever o aspecto distintivo comum das coisas vermelhas a não ser dizendo que elas são todas vermelhas? Da mesma maneira, poder-se-ia dizer que o que as coisas que chamamos de “jogos” têm em comum é precisamente que elas são jogos; mas aqui parece haver uma diferença. Considerando que há semelhança simples e direta entre as coisas cuja cor chamamos de “vermelho”, o tipo de semelhança que nos leva a falar que elas têm uma qualidade idêntica, não há nenhuma semelhança simples entre as coisas que chamamos “jogos”. O *Oxford English Dictionary* define jogo como “uma diversão de natureza competitiva, jogado de acordo com regras, e decidido por habilidade superior, força ou sorte”. Mas nem todos os jogos são diversões, no sentido de serem jogados por divertimento; os jogos de paciência não são competições, embora decididos por habilidade e sorte; os jogos infantis nem sempre são jogados de acordo com as regras; os jogos teatrais não precisam ser decididos. Wittgenstein¹, de quem tomo este exemplo, conclui que não podemos achar algo comum a todos os jogos, mas somente uma “rede complexa de semelhanças” que “se sobrepõem e cruzam” da mesma maneira como as semelhanças entre pessoas que pertencem à mesma família. “Os jogos”, diz ele, “formam uma família”.

Esta é uma boa analogia, mas penso que Wittgenstein está errado ao inferir dela que os jogos não têm qualquer coisa em comum. O fato de fazer isso sugere que ele toma a questão sobre se as coisas têm algo em comum como sendo diferente da questão sobre se existem semelhanças entre elas. Mas certamente a diferença é só de formulação. Se as coisas se assemelham suficientemente umas às outras para nos parecer útil aplicar a elas a mesma palavra, temos o direito de dizer, se nos aprouver, que elas têm algo em comum. Nem é necessário que o que elas têm em comum possa ser descrito em termos diferentes, como vimos no caso do “vermelho”. É correto, embora nada esclareça, dizer que o que os jogos têm em comum é serem jogos. O que o argumento de Wittgenstein mostra é que a semelhança entre as coisas para as quais a mesma palavra se aplica pode ser de graus diferentes. É mais vago e menos direto em alguns casos do que em outros.

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, Parte I, parágrafos 66, 67, p. 31-32.

A nossa questão é se as diferentes espécies de casos em que falamos de algo conhecido se parecem de maneira direta com os diferentes exemplos da cor vermelha, ou se têm apenas o que Wittgenstein chamaria de semelhança de família. Outra possibilidade é que eles compartilham um fator comum, cuja posse é necessária, embora não suficiente, para eles serem exemplos de conhecimento. Se o conhecimento fosse sempre conhecimento de que alguma coisa é o caso, então um tal fator comum poderia ser encontrado na existência de uma relação comum com a verdade. Porque enquanto o que é verdadeiro pode ser acreditado ou desacreditado, posto em dúvida ou imaginado, ou muito diferente do que é conhecido, é, como já notamos, um fato conhecido que o que se conhece neste sentido não pode ser senão verdadeiro.

Mas pode razoavelmente afirmar-se que o conhecimento é sempre conhecimento de que alguma coisa é o caso? Se se considera que conhecer que alguma coisa é o caso envolve fazer um juízo consciente, então claramente não se pode afirmar isso. Um cão conhece seu dono, um bebê conhece sua mãe, mas eles não conhecem quaisquer proposições verdadeiras. Ou se insistirmos em dizer que há um sentido em que eles conhecem proposições verdadeiras, que o cão que conhece seu dono conhece o fato que este é seu dono, temos de admitir que o que chamamos conhecer fatos pode às vezes justamente ser uma questão de estar disposto a se comportar de certas maneiras apropriadas; isso não implica qualquer processo consciente de juízo ou afirmação de que tal ou tal coisa é assim. Na verdade constantemente reconhecemos objetos sem se preocupar em descrevê-los, sequer para nós mesmos. Sem dúvida, uma vez que adquirimos o uso da linguagem, podemos sempre descrevê-los se quisermos, embora as descrições que fazemos nem sempre sejam como gostaríamos. “Conheço esta melodia”, dizemos, mas não me lembro o nome nem onde a ouvi antes. “Conheço este homem”, mas não me lembro quem é. Mas pelo menos eu o identifico com um homem, e com um homem que já encontrei em algum lugar ou outro. Há um sentido em que conhecer alguma coisa, neste uso do termo, é sempre uma questão de conhecer o que é; e neste sentido pode talvez ser representado como conhecer um fato, como conhecimento de que alguma coisa é assim.

O mesmo se aplica aos casos em que o conhecimento é uma questão de saber como. Certamente, quando as pessoas possuem habilidades, mesmo habilidades intelectuais, como a habilidade para representar ou ensinar, nem sempre são conscientes dos procedimentos que elas seguem. Elas usam meios adequados para alcançar seus fins, mas nunca podem tornar explícito o fato que esses meios são adequados, inclusive para elas mesmas. Há muitas coisas que as pessoas habitualmente fazem bem sem observar como o fazem. Em muitos casos, nem poderiam dizer como o fizeram se não tivessem tentado; mas isto não quer dizer que suas performances não são inteligentes. Como o Prof. Ryle² assinalou, a exibição da inteligência está na conduta da performance, mais do que em ser acompanhada ou precedida por qualquer reconhecimento consciente dos fatos relevantes. O executante não precisa saber que se fizer tais e tais coisas, então tais e tais coisas se seguirão. Ele pode, de fato, fazer isso, mas também pode não fazer; e mesmo quando ele faz, não é por causa disso que seu desempenho é considerado inteligente. Isto foi convincentemente estabelecido pelo Prof. Ryle. Mas mais uma

² *Op. cit.*, p. 133-4.

vez, se estamos preparados para dizer que conhecer fatos não precisa consistir em algo mais que uma disposição para se comportar de determinada maneira, podemos interpretar o conhecimento de como fazer as coisas como sendo, de certo modo, uma questão de conhecer fatos. Só então teremos ampliado o uso da expressão “conhecer fatos” ou “conhecer que alguma coisa é o caso” a tal ponto que pode muito bem tornar-se enganosa. Ela pode ser tomada como implicando que as semelhanças entre as diferentes maneiras de ter ou manifestar conhecimento são mais estreitas e nítidas do que realmente são.

(iii)

Consistirá o conhecimento num estado mental especial?

Deve agora ser óbvio que se “conhecer um fato” é entendido no sentido lato, não precisa ser, ainda que parcialmente, uma descrição de um estado mental especial. Mas suponhamos que restrinjamos a nossa atenção aos casos em que conhecer alguma coisa é simplesmente uma questão de conhecer que alguma coisa é verdadeira, casos em que é natural em inglês usar a expressão “conhecer que” (*knowing that*), ou uma de suas variantes gramaticais. Será uma condição necessária para ter essa espécie de conhecimento não só que o que alguém diz conhecer seja de fato verdadeiro, mas também que haja um estado mental especial, ou que se realize algum ato mental específico? Será talvez uma condição suficiente, ou ao mesmo tempo necessária e suficiente? Alguns filósofos afirmaram não só que existem tais estados, ou atos, cognitivos, mas que são infalíveis. De acordo com eles, é impossível alguém ter tal estado mental, a não ser que o que ele lhe revela seja realmente assim. Para que alguém pense que conhece alguma coisa quando realmente não a conhece, não basta, nesta concepção, que esteja enganado sobre o fato que alega conhecer, que o que ele julga verdadeiro realmente seja falso; ele deve também estar enganado acerca do caráter do seu estado mental; pois se este estado mental fosse o que ele julga ser, isto é, um estado de conhecimento, não poderia estar enganado sobre o fato que ele lhe revelava. Se esta concepção estivesse correta, estar em um estado mental dessa espécie seria uma condição suficiente para ter conhecimento; e se, além disso, não pode haver conhecimento verdadeiro sem esse estado, ele seria condição necessária e suficiente.

Uma objeção óbvia a esta tese é que atribuir a alguém a posse de um conhecimento não é dizer que ele realmente o ostenta, nem para si mesmo. Conheço alguns fatos da história antiga e não os conheço só nas raras ocasiões em que os relembro. Eu os conheço neste momento, mesmo que não esteja pensando neles. O que é necessário é que se eu pensar neles eu os veja adequadamente, e que se o assunto aparecer eu esteja em condição de fazer afirmações autorizadas e verdadeiras. Não é necessário que eu continuamente as formule ou que as tivesse formulado quando a ocasião se apresentou. Às vezes exprime-se este ponto dizendo que o verbo “conhecer” (*to know*) é usado para significar uma disposição ou, como diz Ryle, que é um verbo de “capacidade”³. Ter conhecimento é ter o poder de conseguir um bom desempenho, não efetivamente ter conseguido um.

Mas ainda assim, pode-se dizer, por mais intermitentes que sejam esses desempenhos, é certamente necessário que eles sejam alcançados pelo menos uma vez. Não é preciso que sejam públicos, mas mesmo que sejam somente privados

³ G. Ryle, *The Concept of Mind*. Londres, 1949, cap. 2, p. 133-134.

eles devem ocorrer de fato. Seria absurdo dizer que alguém conhece uma verdade sobre a qual nunca sequer pensou, ou sobre a qual tinha pensado mas não reconhecido como verdadeira. Admitamos que o uso mais comum do verbo “conhecer” (*to know*) é disposicional. Não é o único uso correto – muitas vezes falamos de conhecimento no sentido de vir a compreender – mas prossigamos. O ponto importante é que as disposições que se considera que constituem o conhecimento devem às vezes ser realizadas. E a maneira pela qual são realizadas, continua este argumento, é por meio da existência de um estado mental especial.

Mas o que é esse estado mental? Pode-se responder que ele possui caráter único, de modo que não pode ser analisado em termos de qualquer outra coisa. Mas qual é então a prova da sua existência? Claro que ninguém racionalmente diz conhecer um fato a menos que esteja completamente certo dele. Esta é uma das distinções entre conhecimento e crença. Pode alguém estar completamente certo do que crê, em casos em que se recusa à crença o título de conhecimento sobre outras bases; tais como que ela é falsa ou que, embora verdadeira, as razões pelas quais é sustentada não cumprem os critérios exigidos pelo conhecimento. Mas enquanto é possível acreditar que não estamos completamente certos, de modo que podemos consistentemente admitir que o que acreditamos ser verdadeiro pode não obstante ser falso, o mesmo não se aplica ao conhecimento. Pode na verdade dizer-se de alguém que hesita ou se engana, que realmente conhece aquilo de que mostra estar incerto, o que implica que deve estar ou está em condição de estar certo. Mas dizer que alguém sabia que esta ou aquela proposição era verdadeira mas que não estava completamente certo dela seria auto-contraditório. Por outro lado, enquanto os respectivos estados mentais de alguém que sabe que um enunciado é verdadeiro e o de algum outro que apenas acredita que seja possam ser diferentes, não parece haver qualquer diferença entre eles quando a crença é mantida com plena convicção e se distingue do conhecimento por outras razões. Como diz o Prof Austin: “ao dizer ‘eu conheço’ não se diz ‘realizei um feito notável de conhecimento, superior, na mesma escala que acreditar e ter certeza, até estar apenas totalmente certo’; porque nesta escala não há nada de superior a estar totalmente certo”⁴. E pode muito bem acontecer que mesmo quando as crenças das pessoas sejam falsas elas estejam tão plenamente convencidas de sua verdade como o estão da verdade do que elas sabem.

Além disso, embora estar convencido de alguma coisa seja, em certo sentido, um estado mental particular, não parece que ele consista em qualquer ocorrência mental específica. É antes matéria de aceitar o fato em questão e não estar de modo algum disposto a colocá-lo em dúvida, do que de contemplá-lo com um sentimento consciente de convicção. Tais sentimentos de convicção de fato existem. Há a experiência de reconhecer subitamente a verdade de alguma coisa anteriormente desconhecida: e talvez essas experiências ocorram ao defender uma crença posta em questão, ou quando finalmente se consegue resolver uma dúvida. Mas com relação à maior parte das coisas que alegamos conhecer não nos são apresentadas numa aura de revelação. Aprendemos que são assim, e desde então as aceitamos inquestionavelmente. Mas não se trata de ter quaisquer sentimentos especiais. Não é certo que ter um sentimento de convicção seja mesmo uma condição suficiente para ter certeza; pois parece que um sentimento consciente de completa convicção

⁴ J. L. Austin, “Other minds”, *Supplementary Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xx, p. 171.

pode coexistir com um sentimento inconsciente de dúvida. Mas se é ou não suficiente, claramente não é necessário. Podemos estar certos sem ele. E também a sua presença não é necessária para a posse, ou mesmo para a exibição, do conhecimento.

O fato é que, como diz o Prof. Austin⁵, a expressão “conheço” tem um uso que ele chama afirmativo em vez de descritivo. Dizer que eu sei que alguma coisa é o caso, embora implique que estou certo dela, não serve tanto para referir-se a meu estado mental como para atestar a verdade do que quer que seja. Ao dizer que a conheço comprometo-me a responder pela sua verdade e dou a entender que estou em condições de assumir esse compromisso. Se as minhas credenciais não satisfazem os critérios usuais, você tem o direito de censurar-me. Você não tem o direito de censurar-me se eu apenas disser que creio, embora você possa pensar o pior de mim se minha crença lhe parecer irracional. Se eu disser que acredito em alguma coisa que não acredito, estou dando uma informação errada a você sobre a minha atitude mental; mas se disser que conheço alguma coisa que não conheço, as probabilidades são de que eu esteja dando uma informação errada a você sobre a verdade da proposição que alego conhecer, ou se não sobre a sua verdade, então sobre a minha autoridade para fazê-lo. Da mesma forma, dizer de alguma outra pessoa que ela sabe determinada coisa não é principalmente, se alguma vez for, descrever o seu estado mental; é antes de tudo aceitar que o que ela diz conhecer é verdadeiro; e, em segundo lugar, admitir as suas credenciais. Se consideramos que suas credenciais são insuficientes, ou por ela não estar, como dizemos, em condições de saber, embora outros possam estar, ou talvez porque sustentamos que o que ela afirma conhecer é alguma coisa que nem ela nem ninguém pode ter a autoridade necessária, então não admitiremos que ela realmente saiba o que diz saber, embora esteja totalmente certa disso e mesmo que isso seja realmente verdadeiro.

Mas aqui pode-se objetar que esta digressão filológica não vem ao caso. Admitamos que a expressão “conheço” (*I know*) nem sempre é empregada em inglês para significar um estado mental cognitivo. Admitamos até, o que é muito mais duvidoso, que nunca é empregada em tal sentido. A verdade é que, pode-se argumentar, esses estados ou atos cognitivos existem. Quando ocorrem são suficientes para o conhecimento. Além disso, a sua existência é a única autoridade que tem valor, de modo que se nosso uso comum das palavras fosse estritamente filosófico, o que obviamente não é, seriam não apenas suficientes mas também necessárias para o conhecimento.

Ora, eu não nego que o uso comum é suscetível de ser melhorado, ou mesmo que se possa fazer algum aperfeiçoamento nele em bases filosóficas. Os filósofos como os cientistas tem a liberdade de introduzir termos técnicos ou de usar palavras comuns num sentido técnico. Mas o propósito de restringir a aplicação do verbo “conhecer” aos casos em que o conhecimento consiste em alguém ter um estado mental cognitivo não seria feliz. Pois a consequência de aceitar isso seria que ninguém poderia jamais dizer com propriedade que conhece alguma coisa.

A razão para isso é que não poder haver um estado mental que, sendo por assim dizer dirigido para um fato, seja tal que garanta que o fato é assim. E aqui não estou dizendo apenas que tais estados nunca ocorrem, ou mesmo que é

⁵ *Op. cit.*

causalmente impossível que jamais ocorram, mas sim que é logicamente impossível. O que digo é que do fato de alguém estar convencido de que alguma coisa é verdadeira, por mais firme que possa ser sua convicção, não se segue logicamente que seja verdadeira⁶. Se é uma testemunha confiável e está em boas condições de afirmar a verdade de qualquer proposição discutida, então a sua convicção da verdade pode nos fornecer uma forte razão para aceitá-la; mas não pode ser uma razão conclusiva. Não haverá contradição formal em dizer que o estado mental do homem é tal que ele está absolutamente seguro que uma dada afirmação é verdadeira e ao mesmo tempo que ela é falsa. Mas haveria de fato uma contradição em dizer que ele sabia que a afirmação era verdadeira e ao mesmo tempo que era falsa; mas isto, como já explicamos, é porque faz parte do significado da palavra “conhecer”, que ninguém pode conhecer o que não é verdadeiro. Não se pode validamente inferir deste fato linguístico que quando alguém considera uma afirmação que sabe ser verdadeira, que seja o seu estado mental que garante essa verdade. A afirmação é verdadeira se, e somente se, o que ela afirma é assim; ou, em outras palavras, se a situação que ela descreve é como a descreve. E se a situação realmente é como é descrita não pode ser decidido meramente pelo exame da atitude que alguém que considera a afirmação tem em relação a ela, nem mesmo se a pessoa que a considera sabe que ela é verdadeira. Se os filósofos negaram ou negligenciaram este ponto, isso proveio do uso de expressões como “estado de conhecimento”. Porque dizer de alguém que está em estado de conhecimento é apenas descrever sua condição mental e não implica que existe alguma coisa que ele conhece; e se não implica que existe alguma coisa que ele conhece, então, como vimos, simplesmente não descreve a sua condição mental. Uma vez que a expressão é em qualquer caso artificial, pode ser entendida em qualquer destes modos, embora suponho que seria mais natural tomá-la no segundo sentido, como significando o oposto de estar num estado de ignorância. O que não podemos é empregá-la em ambos os sentidos ao mesmo tempo, pois eles são incompatíveis; uma expressão não pode referir-se apenas a um estado mental e a alguma coisa diferente também. O erro seria óbvio quando indicado, mas nem sempre foi evitado. E o resultado é que uma condição mental, ambigualmente referida como um estado de conhecimento, é erroneamente considerada suficiente para garantir a verdade de afirmações a que se supunha estivesse dirigida.

Mas, pode-se dizer, a menos que alguns estados mentais sejam cognitivos, como podemos chegar a saber alguma coisa? Podemos fazer a verdade de algumas afirmações depender da verdade de outras, mas este processo não pode continuar indefinidamente. Deve haver alguns enunciados de fatos empíricos diretamente verificáveis; e em que pode essa verificação consistir senão em termos experiências adequadas? Mas então essas experiências serão cognitivas: ter qualquer experiência pode ser uma maneira de conhecer que alguma coisa é verdadeira. E um argumento similar se aplica a proposições *a priori*, como as da lógica ou da matemática pura. Podemos provar uma proposição matemática deduzindo-a de outras, mas a prova deve partir de algum lugar. Deve haver pelo menos uma proposição que seja aceita sem tal prova, um axioma de algum tipo que seja conhecido intuitivamente. E mesmo se formos capazes de explicar o nosso conhecimento de tais axiomas, mostrando que são verdadeiros por definição, ainda cumpre mostrar que o conjunto

⁶ Exceto nos raros casos em que a verdade do enunciado em questão é uma condição lógica dele ser acreditado, como na afirmação da nossa própria existência. *Vide.* cap. II, secção iii.

de definições é consistente. Para aduzir qualquer prova formal temos de ser capazes de mostrar que uma proposição se segue logicamente de outra; mas o que é isso, ver que uma proposição se segue de outra, senão a realização de um ato cognitivo?

As bases deste argumento são corretas. Temos apenas de ver que certas provas são válidas, e é por termos alguma experiência que descobrimos a verdade ou falsidade de uma afirmação de fato empírico. No caso de algumas proposições pode até ser que certas experiências as verifiquem conclusivamente. Este é um ponto que terá de ser considerado mais tarde. Mas neste caso, o que verifica a proposição, conclusivamente ou não, é a existência da experiência, não a confiança que podemos ter em alguma descrição dela. Para tomar um exemplo simples, o que verifica a proposição de que tenho dor de cabeça é o meu sentimento de dor de cabeça, não eu ter um sentimento de confiança de que a proposição de que tenho dor de cabeça é verdadeira. Sem dúvida, se tenho dor de cabeça, e também compreendo a proposição, indubitavelmente aceitarei que ela é verdadeira. Essa é a razão para dizer que se tenho determinada experiência, sei que a tenho. Mas, neste sentido, o meu conhecimento de que estou tendo a experiência é justamente o fato de tê-la e ser capaz de identificá-la. Sei que a estou tendo na medida em que a tomo corretamente como verificação da proposição que a descreve. Mas minha justificação para aceitar a proposição não é que tenho uma atitude cognitiva ou qualquer outra atitude em relação a ela: é simplesmente que estou tendo a experiência. Dizer que a própria experiência é cognitiva é correto, embora talvez enganoso se for meramente uma maneira de dizer que é uma experiência consciente. Pode ainda ser correto se for uma maneira de dizer que a experiência é reconhecida como tal pela pessoa que a está tendo, embora, como veremos, tal reconhecimento possa ser errado. Não é correto se for tomado como implicando que a experiência consiste em ou inclui um processo de apreensão infalível de que uma proposição é verdadeira.

Da mesma forma, o que torna verdadeiro, por exemplo, que a conclusão de um silogismo se segue das premissas é que a inferência exemplifica uma lei da lógica. E se nos perguntarem o que é que torna verdadeira a lei da lógica, podemos neste e em muitos outros casos fornecer uma prova. Mas esta prova, por sua vez, depende de alguma lei da lógica. Chegaremos a um ponto, então, em que seremos reduzidos a dizer acerca de alguma proposição lógica simplesmente que ela é válida. Para termos condições de dizer que uma determinada proposição é válida temos de ser capazes de ver que é válida, mas ela não se torna válida porque vemos que é válida. É válida por direito próprio. Sem dúvida se “ver” tem aqui a força de “conhecer”, então o fato de a proposição ser válida decorre do fato de ter-se visto que assim é. Mas uma vez mais isto é apenas a questão verbal de que não estamos autorizados a dizer neste caso que “vemos” que alguma coisa é verdadeira se na realidade não for. Isso não prova que há, ou possa haver, estados mentais de intuição tais que a sua existência proporcione uma garantia absoluta de que alguém de fato veja neste sentido o que pensa ver. Deve sempre ser possível um erro. É certo que, se alguém pensa ter se enganado ao aceitar uma proposição lógica que lhe parecera evidentemente verdadeira, não tem outra coisa a fazer senão examiná-la novamente. E se este segundo exame confirma o primeiro, suas dúvidas podem ser razoavelmente dissipadas. Mas a verdade da proposição em questão ainda não se segue logicamente do fato que ela continua a lhe parecer auto-evidente. Verdades da lógica não fazem qualquer referência a pessoas; conseqüentemente

não podem ser estabelecidas por meio de uma mera descrição do estado mental de qualquer pessoa, e isto seja qual for esse estado mental.

Isto não quer dizer que não conhecemos a verdade de proposições *a priori*, ou mesmo que não conhecemos algumas delas intuitivamente, se conhecê-las intuitivamente for conhecê-las sem prova. O nosso argumento não implica isto como também não implica que não podemos saber que algumas proposições empíricas são verdadeiras. Ele é destinado a mostrar, não que não temos o conhecimento que pensamos ter, mas apenas que o conhecer não deveria ser representado como uma questão de estar em algum estado de consciência infalível, porque não há tais estados.

Este ponto é importante, mesmo porque sua negligência levou os filósofos a dificuldades que poderiam ter sido evitadas. Segundo a bem conhecida frase de Berkeley, eles “primeiro levantam a poeira, depois queixam-se de não ver”⁷. Partindo da premissa de que a consciência, no sentido de consciência cognitiva, deve ser sempre consciência *de* alguma coisa, ficam perplexos com questões como o que é a própria consciência ou como ela se relaciona com as coisas, ou fatos, que são seus objetos. Ela não parece ser idêntica aos objetos, contudo tampouco parece ser alguma coisa independentemente deles. Eles são separados, embora nada os separe. Quando se acrescenta a premissa adicional de que a consciência é também autoconsciente, o problema torna-se mais complicado ainda. Para tentar resolvê-lo, filósofos existencialistas chegaram a negar a lei de identidade e até a falar do “nada” como se fosse uma espécie de agente que entre as suas funções tinha a de dividir a consciência de si mesma. Mas à parte seus próprios deméritos óbvios, tratava-se de reações a um problema que não se levantava. Depende do erro inicial de supor que uma análise ingênua em termos de ato e objeto produz uma explicação adequada do conhecimento.

Outros filósofos, além dos existencialistas, cometeram o erro de tratar o conhecimento como se consistisse na posse de um projetor interno. Até onde, perguntavam, o projetor pode alcançar? Limita-se ao presente ou seus raios podem iluminar o passado? Recordar será uma forma de conhecer? Mas segue-se então que o passado é ainda real? Talvez a luz possa lançar-se sobre o futuro. Mas como pode ser possível olhar o que ainda não existe? Admite-se geralmente que podemos apontar o projetor sobre nossos próprios estados de consciência. Mas pode alguma vez ir além disso? Os objetos físicos caem dentro do seu alcance? E os pensamentos e sentimentos dos outros?” Alguns filósofos sustentaram que os valores morais e estéticos podem ser objeto de conhecimento. Números e entes abstratos foram também incluídos. Com efeito, Platão parece ter pensado que essas eram as únicas coisas que poderíamos realmente conhecer. Pessoas religiosas alegaram ter contato com uma divindade. E a experiência dos místicos não sugere que os raios podem penetrar além do mundo real? Mas não deve então haver uma realidade suprassensível? Assim admiti-se que tudo quanto o projetor ilumina deve de alguma maneira existir.

Nem todas estas questões são fictícias. Há problemas genuínos sobre o caráter e a extensão do que pode ser conhecido. Mas esta maneira de apresentá-los é um grande impedimento para a sua solução. Sugere que tudo quanto é necessário ser feito para descobrir o que é possível conhecer e, conseqüentemente, o que é

⁷ Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, Introd., sec. 3.

real, é examinar os estados mentais daqueles que reivindicam o conhecimento. Mas, deixando de lado a questão de como um tal exame poderia ser feito, isso de pouco serviria para o propósito. O máximo que poderia revelar seria que os sujeitos estavam tendo certas experiências e que estavam convencidos da verdade daquilo que essas experiências os levavam a afirmar. Mas isso não provaria que sabiam alguma coisa, exceto, talvez, que estavam tendo as referidas experiências. Haveria ainda que ser estabelecido por meio de um argumento independente que as experiências revelavam a existência de alguma coisa além delas. E ainda há outro modo em que essa fala sobre os objetos é enganosa. Ela favorece a concepção errada da dependência das questões relativas aos critérios de conhecimento das questões relativas à realidade. Assim, os seguidores de Platão estão inclinados a sustentar que “só o perfeitamente real é perfeitamente cognoscível”⁸, mas o significado disso não é claro, a não ser que seja apenas uma espantosa maneira de dizer que não se pode conhecer o que não é o caso. Veremos, por exemplo, que o fato de poder conhecer proposições históricas não nos obriga a concluir que o passado é real, senão dizer que o passado é real é apenas uma maneira de dizer que há proposições históricas que são verdadeiras. Neste e em outros casos, ver-se-á que as questões sobre a possibilidade do conhecimento devem ser construídas como questões sobre a análise dos diferentes tipos de proposições e sobre as bases que pode haver para aceitá-las.

A doutrina errada de que o conhecimento é um estado mental infalível pode ter contribuído para esta visão, que às vezes se sustenta, de que as únicas proposições que é possível conhecer são aquelas por si mesmas de alguma maneira infalíveis. A base para esta opinião é que se alguém sabe que alguma coisa é verdadeira, não pode estar enganado. Como notamos quando comparamos o conhecimento com a crença, é inconsistente dizer “conheço mas posso estar enganado”. Mas a razão pela qual isso é inconsistente é que dizer “conheço” oferece uma garantia que dizer “posso estar enganado” destrói. Não se segue que para um fato ser conhecido tenha de ser tal que ninguém possa estar enganado a seu respeito ou que não possa ser de outro modo. É duvidoso se há fatos sobre os quais ninguém possa enganar-se, e, embora haja fatos que não poderiam ser de outro modo, não são os únicos que podem ser conhecidos. Mas como conciliar este fato com o de que o que é conhecido deve ser verdadeiro? A resposta é que a proposição “o que é conhecido deve ser verdadeiro” é ambígua. Pode significar que é necessário que se alguma coisa é conhecida ela seja verdadeira, ou pode significar que se alguma coisa é conhecida, então é uma verdade necessária. A primeira proposição é correta; ela reafirma o fato linguístico de que o que não é verdadeiro não pode com propriedade dizer-se conhecido; mas a segunda em geral é falsa. Seguir-se-ia da primeira apenas se todas as verdades fossem necessárias, o que não é o caso. Dito de outra forma, há uma transição necessária de ser conhecido a ser verdadeiro; mas isto não quer dizer que o que é verdadeiro, e conhecido como verdadeiro, seja necessário ou certo em si.

Se não nos limitarmos ao uso vulgar, ainda podemos estabelecer como regra que somente o que é certo pode ser conhecido. Isto é, podemos decidir pelo menos para fins de discurso filosófico, não usar a palavra “conhecer” exceto com a implicação de que o conhecido é necessariamente verdadeiro, ou talvez certo em

⁸ Dean Inge, “Philosophy and Religion, *Contemporary British Philosophy*, 1ª série, p. 191.

algum outro sentido. A consequência seria que podemos ainda falar de conhecer a verdade de proposições *a priori*, como as da lógica e da matemática pura; e se houvesse proposições empíricas como as que descrevem o conteúdo de uma experiência presente que fossem certas por si mesmas, elas poderiam também ser incluídas. Mas a maior parte do que alegamos agora conhecer não seria cognoscível neste sentido supostamente estrito. Fazer isto é possível, mas não parece recomendável. Não é porque uma proposição é necessária que não pode ser posta em dúvida. Qualquer estudante sabe que é possível estar incerto sobre uma verdade matemática. Como vimos, é discutível se há proposições empíricas que sejam indubitáveis em qualquer sentido importante; se houver, pertencem a uma classe muito reduzida. Filosoficamente é de fato importante distinguir entre proposições necessárias e empíricas, e ao tratar com proposições empíricas distinguir entre diferentes tipos e graus de evidência. Mas há maneiras melhores de chegar a essas distinções do que fazer mudanças no sentido ou na aplicação do verbo “conhecer”.

(iv)

Discussão de método: filosofia e linguagem

Respondemos a algumas questões que são levantadas por uma investigação filosófica sobre a natureza do conhecimento. Vimos que não há nenhuma semelhança muito estreita entre os diferentes exemplos corretamente descritos como exemplos de conhecimento, e em particular que conhecer alguma coisa não consiste em ter algum estado mental especial. Há fatos que podemos dizer que conhecemos intuitivamente, mas essas intuições não são infalíveis. Depois mostramos que a concepção dos objetos do conhecimento pode ser filosoficamente enganosa, e que embora haja um sentido em que alguém não pode estar enganado se conhece que uma coisa é assim, isso não implica que o que alguém conhece seja necessário e indubitável. Toda a discussão foi introduzida como exemplo de método filosófico. Consideremos por um momento, portanto, como essas conclusões foram de fato obtidas.

Uma parte importante do nosso processo foi submeter as questões gerais sobre o conhecimento ao teste de exemplos particulares. Assim, a prova de poder conhecer um objeto no sentido de ser capaz de reconhecê-lo, sem fazer quaisquer juízos conscientes a seu respeito, é que é possível encontrar exemplos desse reconhecimento onde não há nenhuma evidência de que qualquer juízo é feito. A prova de que conhecer como se faz alguma coisa não necessita incluir a capacidade de oferecer uma explicação do modo como ela é feita está precisamente em que há muitas coisas que as pessoas sabem como fazer sem serem capazes de oferecer tal explicação. Para descobrir que não há diferença quanto a estar seguro entre conhecer e crer, precisamos apenas olhar para os casos em que se verifica que alguém não sabe o que achava que sabia. Muitas vezes a razão disso é que o que pensou que conhecia era falso. Consequentemente não podia ter conhecido, apenas acreditava. Mas não há nenhuma sugestão de que o seu estado mental era diferente daquele que se supunha que fosse. Se o que alegava conhecer fosse verdade, então, nestas circunstâncias, ele o teria conhecido. Em tais casos mostramos que o que poderia ser considerado como um fator necessário em um dado tipo de situação não é em verdade necessário, mostrando exemplos em que não ocorre. Este é essencialmente um método de refutação; não podemos mostrar decisivamente que um certo fator é necessário meramente achando exemplos em que ele ocorre; temos

de ser capazes de ver que a sua presença é logicamente exigida pelo fato de a situação ser do tipo dado. Ao mesmo tempo, podemos testar o ponto de vista de que ele é tão necessário buscando contraexemplos. Se nenhum aparecer, é pelo menos uma indicação de que é correto. Há aqui certa analogia com o raciocínio científico, exceto em que não é tanto uma questão, como no caso científico, de descobrir se há contraexemplos como de decidir se poderia haver. A questão é se há alguma coisa que estaríamos preparados para apresentar como uma exceção à regra proposta. Assim, a prova de que o conhecimento, no sentido de “conhecer que”, é sempre conhecimento de alguma verdade é que de outro modo não seria considerado como conhecimento. Mas nem sempre é tão claro se estaríamos ou não dispostos a admitir exceções. E uma maneira de descobrir é examinar cuidadosamente tudo o que parece um caso duvidoso.

Pouco importa se os exemplos tomados são reais ou imaginários. Em qualquer caso descrevemos uma situação a fim de ver como seria classificada. Se não há nenhuma dúvida quanto à sua classificação, podemos redescrevê-la, de modo que se esclareçam certos aspectos que poderiam de outro modo ser negligenciados. O argumento portanto depende de considerações linguísticas; no presente caso, do modo como usamos ou pretendemos usar o verbo “conhecer”. Mas isso não significa que se trata de questão verbal, em qualquer sentido trivial ou especialmente referido à língua inglesa. Estamos interessados na ação que a palavra “conhecer” executa, não com o fato de ser essa palavra particular que o faz. É por esta razão que podemos poupar-nos uma investigação sociológica sobre o modo como as pessoas realmente empregam as palavras. Pois não importaria que a prática popular fosse diferente daquilo que julgamos ser, contanto que tivéssemos clareza sobre os usos que nós mesmos estávamos atribuindo à palavra em questão. E ao falar sobre esses usos estamos falando sobre os usos de quaisquer palavras em qualquer língua em que sejam usadas, ou possam ser usadas do mesmo modo. É portanto indiferente se, neste modo de filosofar, pensamos lidar com palavras ou com fatos. Pois a nossa investigação sobre o uso das palavras pode igualmente ser considerado como uma investigação sobre a natureza dos fatos que elas descrevem.

Embora não tenhamos de forma alguma nos preocupado em construir um sistema formal, o argumento foi desenvolvido por meio da lógica dedutiva. Assim, a prova de que nenhum estado mental cognitivo pode ser infalível depende do truísmo lógico de que se dois estados de questões são distintos uma proposição que se refere a apenas um deles não implica alguma coisa sobre o outro. Se a proposição de que uma pessoa aprende ou intui alguma coisa for considerada puramente como uma descrição do seu estado mental, não se segue disso que o que ela aprende seja verdadeiro. Um argumento semelhante foi usado por Hume para provar que o conhecimento das relações causais “não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*”⁹. “O efeito”, diz ele, “é totalmente diferente da causa e não pode, conseqüentemente, revelar-se nela”¹⁰. Ou ainda: “Nenhum objeto implica a existência de outro se considerarmos esses objetos em si mesmos, sem olhar para além das ideias que deles formamos”¹¹. Estas proposições, como Hume as apresenta, não são obviamente tautológicas; mas elas se tornam tautológicas quando notamos que o que ele está dizendo é que quando dois objetos

⁹ D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Parte 1, seção iv, para.23.

¹⁰ *Ibid.* Parte I, seção iv, para. 25.

¹¹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (V. Liv. I, p. III, sec. VI).

são distintos, são distintos; e, conseqüentemente, que afirmar a existência de um deles não é necessariamente afirmar a existência do outro.

Quando são formuladas desta maneira, tais proposições parecem demasiado triviais e sem valor. Mas suas conseqüências são importantes e facilmente negligenciadas. A prova disso é que muitos filósofos tem de fato mantido que a causalidade é uma relação lógica e que pode haver atos infalíveis de conhecimento. Para refutá-los satisfatoriamente podemos precisar fazer mais do que simplesmente apontar o erro lógico. Podemos ter de considerar como chegaram a se enganar, quais os argumentos que parecem apoiar sua visão e como esses argumentos devem ser refutados. Em geral, os pontos lógicos sobre os quais giram as teorias filosóficas são simples. Como grande parte da teoria moral, por exemplo, está centrada no truísmo, mais uma vez observado por Hume, de que “deve” não é implicado por “é”, que não pode haver nenhum passo dedutivo de dizer como as coisas são para dizer como elas devem ser. O que é difícil é tornar as conseqüências desses truísmos aceitáveis, descobrir e neutralizar os motivos que levam à sua negação. Trata-se do fato de que filosofar consiste em muito trabalho de persuasão desse tipo, trata-se do fato também de que em toda a filosofia muita coisa depende da maneira como as coisas são colocadas, o que dá motivos para dizer que a filosofia é um exercício de retórica. Mas se isto é para ser dito, deve entender-se que a palavra “retórica” não deve ser tomada, como agora muitas vezes é, num certo sentido pejorativo.

Não é meu objetivo oferecer uma lista exaustiva de métodos filosóficos. Aqueles que descrevi são típicos e importantes, mas não são os únicos que chamarão nossa atenção. Em particular, veremos que os filósofos não se limitam a descobrir os critérios que realmente usamos ao avaliar diferentes tipos de afirmações. Eles também questionam esses critérios; eles podem até mesmo ir além disso e negar sua validade. Desta maneira chegam a apresentar paradoxos tais como que a matéria é irreal ou que ninguém pode realmente saber o que se passa na mente do outro. Em si mesmas essas afirmações podem parecer simplesmente erradas: sua importância filosófica aparece na discussão do que está por trás delas.

(v)

Conhecimento como ter o direito de estar certo

As respostas que encontramos para as questões que discutimos até aqui não nos deram ainda possibilidade de oferecer uma explicação completa do que é conhecer que alguma coisa é o caso. A primeira condição é que o que é conhecido seja verdadeiro, mas isto não é suficiente; nem mesmo se acrescentarmos a ela a condição adicional de que devemos estar completamente certos do que conhecemos. Porque é possível estar completamente certo de alguma coisa, efetivamente verdadeira, mas ainda não a conhecer. As circunstâncias podem ser tais que não nos autorizem a ter certeza. Por exemplo, uma pessoa supersticiosa que tivesse passado inadvertidamente sob uma escada podia estar convencida, como conseqüência, de que lhe adviria alguma desventura. E podia de fato ter razão. Mas não seria correto dizer que ela sabia o que haveria de acontecer. Ela chegou à sua crença por um processo de raciocínio que em geral não mereceria confiança; assim, embora sua previsão tenha se concretizado, não era um caso de conhecimento. E se alguém estivesse completamente persuadido de uma proposição matemática por uma prova que pudesse ser mostrada inválida, não poderia sem prova ulterior dizer-se que conhecia a proposição, mesmo que esta fosse verdadeira. Mas embora não

seja difícil encontrar exemplos de crenças verdadeiras e totalmente confiantes, que de certo modo deixam de atender os padrões exigidos pelo conhecimento, não é nada fácil determinar exatamente esses padrões.

Uma maneira de tentar descobri-los seria considerar o que contaria como resposta satisfatória à pergunta: Como você conhece? Assim pode-se atribuir o conhecimento de verdades matemáticas ou lógicas às pessoas se elas são capazes de oferecer uma prova válida delas, ou então, se elas mesmas não forem capazes de oferecer tal prova, tiverem obtido essa informação de alguém capaz de oferecê-la. As alegações de conhecimento de proposições empíricas podem ser mantidas por uma referência à percepção, ou à memória, ou ao testemunho, ou aos documentos históricos, ou às leis científicas. Mas tal apoio nem sempre é bastante forte para o conhecimento. Se é ou não depende das circunstâncias do caso particular. Se me perguntassem como eu sabia que um objeto físico de certa espécie estava em determinado lugar, em geral seria suficiente para mim dizer que podia vê-lo; mas se minha vista fosse ruim e a luz fraca, esta resposta podia não ser suficiente. Mesmo que eu tivesse razão, poder-se-ia dizer que eu não sabia realmente se o objeto lá estava. Se tivesse uma memória fraca e o evento que alego recordar fosse remoto, a minha recordação dele podia não ser ainda conhecimento, embora nesse caso eu não estivesse enganado. Se uma testemunha não é fidedigna, a sua prova sem apoio não nos permite saber que o que ela diz é verdade, mesmo quando confiamos inteiramente nela e ela não está de fato nos enganando. É possível num dado exemplo decidir se o apoio é bastante forte para justificar uma alegação de conhecimento. Mas para dizer em geral quão forte deve ter seria preciso fazer uma lista das condições sob as quais a percepção, ou memória, ou testemunho, ou outras formas de prova são confiáveis. E esta seria uma questão muito complicada, se é que fosse possível.

Além disso, não podemos assumir que, mesmo em exemplos particulares, uma resposta à pergunta: Como você conhece?, estará sempre disponível. Pode haver muitos casos em que se conheça que alguma coisa é assim, sem que seja possível dizer como se a conhece. Não estou pensando tanto agora nas alegações de conhecer fatos da experiência imediata, proposições como “sei que sinto dor”, que dão origem a problemas sobre os quais falarei mais adiante¹². Em casos desse tipo pode-se dizer que não surge a questão de como se conhece. Mas mesmo quando claramente surge, ela pode não ter uma resposta. Suponhamos que alguém fosse consistentemente bem sucedido ao predizer eventos de uma certa espécie, eventos, por assim dizer, que não são ordinariamente considerados predizíveis, como o resultado de uma loteria. Se sua série de sucessos fosse suficientemente impressionante poderíamos muito bem chegar a dizer que ele sabia quais números iriam ser sorteados, embora não chegasse a essa conclusão por algum método racional, ou mesmo por qualquer método. Podíamos dizer que ele sabia isso por intuição, mas isto seria afirmar que sabia mas que não podia dizer como. Da mesma maneira, se alguém fosse consistentemente bem sucedido ao ler as mentes dos outros sem ter qualquer tipo usual de evidência, poderíamos dizer que conhecia essas coisas telepaticamente. Mas na falta de qualquer explicação adicional poder-se-ia dizer apenas que as conhecia, mas não pelos meios ordinários. Palavras como “intuição” e “telepatia” servem apenas para disfarçar o fato de que nenhuma

¹² *Vide.* Capítulo II, sec. iv.

explicação foi encontrada.

Mas se aceitarmos que esta espécie de conhecimento seja mesmo teoricamente possível, o que acontece com a distinção entre conhecimento e crença verdadeira? Que diferença há entre o homem que sabe que o resultado da loteria será diferente de alguém que apenas faz uma série de conjeturas felizes? A resposta é que, no que diz respeito ao homem, não há qualquer diferença. Sua conduta e seu estado mental quando diz saber o ocorrerá, pode ser exatamente o mesmo que quando diz que está apenas conjeturando. A diferença é que dizer que conhece é conceder a ele o direito de estar certo, ao passo que dizer que está apenas conjeturando é recusar esse direito. A concessão dependerá da visão que formamos de seu desempenho. Normalmente não dizemos que alguém conhece coisas a menos que tenha seguido uma das vias reconhecidas de conhecimento. Se alguém atinge uma conclusão verdadeira sem parecer ter qualquer base adequada para isso provavelmente diremos que ele na verdade não a conhece. Mas se tivesse êxito repetido em certo domínio, podemos muito bem dizer que conhecia os fatos em questão, muito embora não pudesse explicar como os conhecia. Devemos lhe conceder o direito de estar certo, simplesmente na base do seu êxito. Trata-se, de fato, de um ponto sobre o qual se pode esperar que as concepções das pessoas diferiram. Nem todos considerarão uma série de predições bem sucedidas, por mais repetidas no tempo, como sendo em si mesmas um apoio suficiente para uma alegação de conhecimento. E aqui não se trata de demonstrar que a atitude é errada. Onde há critérios reconhecidos para decidir quando alguém tem o direito de estar certo, alguém que insiste que estar satisfeito ainda não é suficiente para o conhecimento pode ser acusado, com justiça, de empregar mal o verbo “conhecer”. Mas é possível encontrar, ou de qualquer modo conceber, exemplos que não são abrangidos a este respeito por quaisquer regras de uso estabelecidas. Se devem ser consideradas exemplos de conhecimento é então uma questão que ficamos livres para decidir.

Contudo, não importa muito a decisão que tomamos. O principal problema é estabelecer e avaliar as bases sobre as quais estas alegações de conhecimento são feitas, para fixar, por assim dizer, as marcas dos candidatos. É uma questão relativamente sem importância que títulos nós então lhes conferimos. Contanto que estejamos de acordo sobre a marcação, não é de nenhuma grande consequência onde traçamos a linha entre passo e malogro ou entre os diferentes níveis da distinção. Se escolhermos estabelecer um padrão verdadeiramente elevado, poderemos nos achar nós mesmos comprometidos a dizer que alguma coisa que ordinariamente passa por conhecimento devia antes ser descrita como opinião provável. E alguns críticos nos censurarão por desprezar o uso vulgar. Mas esta é uma questão de terminologia. Deve ser decidida, se for o caso, com base na conveniência prática.

Não se deve confundir este caso, onde há acordo sobre a marcação e o que está em disputa é apenas a concessão das honras, com o caso em que é a marcação mesma que está em questão. O segundo caso é filosoficamente importante, de uma maneira que o primeiro não é. O cético que afirma que não conhecemos tudo que pensamos conhecer ou ainda talvez que não conhecemos estritamente coisa alguma, não está sugerindo que estamos errados quando concluímos que os critérios reconhecidos do conhecimento foram satisfeitos. Não está essencialmente interessado com a revisão do nosso uso do verbo “conhecer”, assim como quem

contesta os nossos padrões de valor não pretende nos levar a rever o nosso uso da palavra “bom”. O desacordo é sobre a aplicação da palavra, antes que sobre seu sentido. O que o cético sustenta é que as nossas marcações são muito elevadas; que as bases sobre as quais normalmente estamos dispostos a conceder o direito de estar certo valem menos do que supomos; ele pode até chegar a dizer que nada valem. O ataque se dirige, não contra a maneira como aplicamos os nossos padrões de prova, mas contra os padrões mesmos. Isto, como veremos, foi tomado a sério por causa dos argumentos em que se apoiava.

Concluo pois que as condições necessárias e suficientes para o conhecimento de que alguma coisa é o caso são: primeiro, que o que se diz conhecer seja verdadeiro; segundo, que estejamos certos disso; e terceiro, que tenhamos o direito de estar certos. Esse direito pode ser obtido de vários modos; mas mesmo que se pudesse dar uma descrição completa deles seria um erro tentar introduzi-la na definição de conhecimento, assim como seria um erro tentar incorporar os nossos padrões de bondade efetivos numa definição do bem. Sendo assim, verifica-se que as questões que os filósofos levantam sobre a possibilidade do conhecimento não podem de modo algum ser decididas descobrindo o que o conhecimento é. Porque muitas delas reaparecem como questões sobre a legitimidade do direito de estar certo. Elas precisam ser examinadas separadamente; e é este o principal assunto da chamada teoria do conhecimento.