

QUAL O PAPEL DA CULTURA EM NOSSO SENSO DE VERDADE? WHAT IS THE ROLE OF CULTURE IN OUR SENSE OF TRUTH?

Mateus Aragão da Cunha¹

<https://orcid.org/0000-0003-1190-370X>

Gustavo Silvano Batista²

<https://orcid.org/0000-0002-9399-2541>

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre a nova concepção epistemológica acerca do papel social de nossa compreensão. Examinamos a relação entre a pretensão de objetividade do fazer científico e as possibilidades abertas através da crítica à pretensão de objetividade epistêmica. Iniciamos com um panorama geral sobre a concepção clássica de conhecimento, as limitações desta após exemplos do tipo-Gettier e analisamos os novos conceitos trazidos pela epistemologia social. Nossa metodologia inclui a retomada realizada por M. Fricker acerca dos papéis sociais de nossa interpretação, sua relação com conceitos éticos tais como “preconceito” e “marginalização”, e trazemos a reflexão acerca do anarquismo epistemológico como resposta à pretensão de objetividade e pureza científica. Por último delineamos a concepção de “verdade filosófica” como um exemplo de como a historicidade da cultura pode fundamentar uma compreensão mais profunda que a categorização clássica desta enquanto correspondência empírico-analítica. Buscamos responder, com a ontologia da finitude de M. Heidegger, sobre o papel da facticidade histórica como elemento fundante para o conhecimento verdadeiro.

Palavras-chave: História; Objetividade; Preconceitos; Facticidade.

Abstract: The aim of this article is to reflect on the new epistemological conception concerning the social role of our understanding. We examine the relationship between the claim to objectivity in scientific practice and the possibilities opened through the critique of the claim to epistemic objectivity. We begin with a general overview of the classical conception of knowledge, its limitations after Gettier-type examples, and analyze the new concepts introduced by social epistemology. Our methodology includes revisiting M. Fricker’s account of the social roles of our interpretation, its relation to ethical concepts such as “prejudice” and “marginalization,” and we present a reflection on epistemological anarchism as a response to the claim of objectivity and scientific purity. Finally, we outline the conception of “philosophical truth” as an example of how the historicity of culture can ground a deeper understanding than its classical categorization as empirical-analytical correspondence. We seek to respond, through M. Heidegger’s ontology of finitude, to the role of historical facticity as a foundational element for true knowledge.

Keywords: History; Objectivity; Prejudices; Facticity.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí - UFPI. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Email: mateusaragao97@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6968720908192535>

² Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí - UFPI. Email: gustavosilvano@ufpi.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8899510748810172>

Introdução

Se partirmos da hipótese contemporânea de que a historicidade sócio-política é o fundamento de nosso ser, isso quer dizer que a cultura significa a abertura para a verdade, pois é o meio através do qual a rede de significados linguísticos nos auxilia na compreensão de sentido. Os conceitos de história, cultura e verdade estão interligados quando pensamos na relação entre um atestado de certeza e os meios pelos quais este se deu. Meios tais como, por exemplo, a linguagem empregada e a participação intersubjetiva dos significados contextuais. O juízo verdadeiro pode tentar ser justificado de várias formas, como o embate de justificação internalista e externalista na história da epistemologia,³ mas compreendemos que uma das formas mais interessantes de pensar o acontecimento epistêmico da compreensão é o apelo pela contextualização do juízo, ou seja: determinar conceitualmente a posição da afirmação ou negação com base em seu contexto histórico político e moral, na morfologia da linguagem que se expressa, nos motivos psicológicos do sujeito que a expressa, nos objetivos técnicos ou descompromissados, para que no fim possamos *julgar o juízo* com base em qualquer ideal de ser-verdadeiro.

A reflexão sobre uma justificação epistêmica com base na contextualização do verdadeiro é um fenômeno contemporâneo de epistemologia social, com obras recentes e que busca interagir com outras áreas do conhecimento filosófico como a política e a ética, mas não quer dizer que por isso o aspecto investigado é feito de modo menos rigoroso que uma metodologia analítica para julgar estruturas linguístico-formais, ou menos rigoroso que uma descrição sobre a estrutura transcendental da *psiqué* do sujeito conhecedor. O que podemos nos questionar, frente a uma nova abordagem epistêmica que busca se relacionar com a historicidade humana, é o grau de possibilidade em que os signos culturais nos fornecem uma compreensão adequada desde os eventos mais simples, os mais íntimos psicológicos até os mais complexos de ordem social ou mais pretensamente objetivos das ciências exatas.

Para tanto perpassaremos rapidamente pela concepção clássica do conhecimento enquanto “crença verdadeira justificada”, esclarecendo suas possíveis limitações, para que possamos mostrar o sentido que a epistemologia de cunho social tem, buscando refletir sobre suas conceituações próprias e diferenças metodológicas. Em seguida analisaremos a abordagem da filósofa M. Fricker (1966-) sobre a “injustiça epistêmica” como exemplo central de um novo tipo de análise do conhecimento, com sua metodologia diversa e focada em conceitos diversos, partindo prioritariamente do problema da ignorância, mais do que do conhecimento.

³ Ver: BONJOUR, Laurence. O trabalho recente sobre a controvérsia internismo-externismo. 2014. Ensaio no qual o filósofo reflete sobre o embate da justificação epistêmica contemporânea pós-Gettier.

Deixaremos claro as relações possíveis a partir desta abordagem que, neste caso, se utiliza da linguagem ética para analisar o problema epistêmico e propor soluções. Com isso, estaremos aptos a refletir sobre o ideal de “neutralidade científica” buscado de forma paradigmática por aqueles que defendem este como padrão de objetividade⁴.

Por último analisaremos o conceito de “verdade filosófica” a partir da perspectiva de uma ontologia da finitude, elencando a relação entre significados culturais na historicidade humana, verdades “existencial-afetivas” e a pureza metafísica, mostrando que a objetividade e profundidade de uma verdade não precisa ser carregada da neutralidade impessoal científica.

1. Conhecimento proposicional clássico

A forma do conhecimento justificado de forma clássica é definida como:

“S sabe que p, se e somente se

(i) S crê que p,

(ii) p é verdadeira,

(iii) S está justificado em crer que p.” (Luz, 2013, p. 18)

A justificação se dá, pois um sujeito epistêmico (S) crê em uma proposição (p) que sabe ser verdadeira e portanto, é conhecimento todo encadeamento lógico que resulte da justificação da crença. Neste sentido vemos a definição do valor do conhecimento, já que com a crença justificada se busca um saber que seja válido a partir de sua fundamentação teórica. O saber tem valor intrínseco a ele apenas na medida em que é justificado desta forma. O problema de tal noção está na variedade de eventos em que S sabe que “p”, porém de modo aleatório ou fortuito e não por esse ser “verdadeiro” correspondente ao mundo. Podemos pensar, por exemplo: Eu (S) sei que “meu time é o melhor” (p) já que ele ganha jogos. Mas pode ser que, sem eu saber, esse time compre todos os jogos e por isso ganha os campeonatos. Ou seja: ele ganhar jogos é uma verdade, também é uma verdade que o time que ganha é considerado o melhor, porém isso ocorre por uma outra razão. Eu tenho uma crença (meu time é o melhor, já que ganha tudo), porém não é conhecimento, já que ocorre por uma outra razão que não ele ser o melhor. Se justifica que meu time é o melhor (pois ganha tudo), porém tal crença não é verdadeira (pois ganha roubando).

Exemplos que podem ter um saber justificado, mas por acaso, são a base do que ficaria conhecido, na epistemologia contemporânea, como exemplos do tipo-Gettier.

⁴ Com a noção de “objetividade” estamos querendo falar do ideal de apresentação do que “o objeto pesquisado efetivamente é.” (Cupani, 1989, p. 18) Tal noção alude a uma apresentação formal e descritiva do objeto, sem auxílio de descrições que passem “pela opinião” do filósofo ou cientista.

2. “*Is Justified True Belief Knowledge?*”

E. Gettier (1927-2021) publicou em 1963 o artigo intitulado desta forma interrogativa (*Is Justified True Belief Knowledge?*) para propor que exemplos que podem contrariar a definição clássica de conhecimento abrem um novo tipo de *saber* sobre o *conhecer*.

Basicamente, no artigo são apresentados apenas dois exemplos que mostram que pode haver uma proposição justificada (p1) da qual se segue uma nova proposição justificada (p2), porém, mesmo sem o sujeito (S) epistêmico saber, a p1 é falsa, mas por um golpe de sorte, a p2 é verdadeira. O sujeito acredita conhecer que p2 está justificada por sua derivação de p1, mas é verdadeira por um acaso, e o sujeito nem mesmo sabe que p1 é falsa.

O problema posto através dos exemplos de Gettier é, agora, facilmente detectável: o sujeito conhecedor, S, possui uma crença verdadeira e justificada, mas não satisfaz à intuição que desejamos manifestar através do conceito de conhecimento, aquela intuição básica que consiste em considerar o conhecimento como algo que envolve, de algum modo, mérito. Esta intuição nos faz separar em diferentes conjuntos uma crença obtida através de, por exemplo, um palpite feliz e uma, digamos, sustentada por uma longa e sólida cadeia de boas razões. (Luz, 2013, p. 29)

Com os exemplos que mostram a inadequação do conhecimento, apoiado apenas no encadeamento lógico das proposições elencadas por uma proposição infalível, começa uma nova perspectiva na epistemologia contemporânea, afinal não basta mais justificar o conhecimento a partir da relação lógica entre os conceitos ou apoiado numa verdade evidente ou auto-imposta. Tais contra-exemplos à definição clássica podem ser traduzidas, detalhadamente, da seguinte forma (e é a base para qualquer exemplo do tipo-Gettier):

- (G) Em um contra-exemplo de tipo-Gettier, dados S e p
- (1) a condição de verdade é cumprida para com p;
- (2) a condição de crença é dada em relação a p;
- (3) a condição de justificação é satisfeita em relação a p;
- (4) S tem justificação para e crê em q;
- (5) A justificação de p para S depende de q;
- (6) q, ou alguma outra crença, r, é falsa;
- (7) S não sabe que p.

Ou seja: mesmo que p seja justificado, sua condição, q, é falsa e por isso o conhecimento não é satisfeito. O sujeito pode acertar um palpite, por exemplo, mas não configura saber. Gettier mostra, através dos exemplos, uma fragilidade que deve sempre ser lembrada quando se trata das vias de justificação do conhecimento. A justificação apoiada nos

elementos de crença do sujeito não pode sustentar um conhecimento empírico, já que as proposições creditadas são passíveis de toda forma de falseabilidade.

3. O sentido social de nossos juízos

Pensarmos qual a relevância da condição sócio-histórica para o conhecimento individual e coletivo, é adentrarmos na questão de se o evento de conhecimento ocorre de forma individualista. Isto porque há propostas que defendem uma suficiência epistemológica por parte do sujeito cognoscente, embasada em capacidades individuais tais como a de que o sujeito conhecedor, por si próprio, pode fazer as verificações teórico-empíricas necessárias para compreender o que qualquer um diz ou qualquer lei científica, tal como este sujeito conhecedor só confiar no testemunho de terceiros porque pode, a partir de si próprio, verificar sua confiabilidade enquanto fonte segura de informação. O ideal de um individualismo epistêmico nos lembra o início da epistemologia moderna no qual, através de descrições do funcionamento do aparelho psíquico humano, fundamentavam o conhecer enquanto um fenômeno de simples relação sujeito-objeto, sem considerar o que há entre tais polos “opostos”.

Temos de nos perguntar se não são as características linguísticas intersubjetivas, oriundas de uma cultura em comum, o fundamento para a compreensão pretensamente individual de um sujeito pretensamente conhecedor. Focaremos na interpretação de que, para um indivíduo ser capaz de verificar a experiência fonte de uma informação social ele primeiro teve de participar de uma comunidade de significados que, a partir dela, ele pôde reconhecer o que significa tal experiência, reconhecer algo como verdadeiro ou falso. Isto significa que, se nossa compreensão depende de signos linguísticos, sejam eles mais ou menos abstratos, a própria cultura dita as regras a partir das quais o indivíduo irá conhecer, restando a nós a reflexão crítica sobre os significados sociais e sua transformação em sentidos mais “verdadeiros” e mais “justos”, de forma que nossa linguagem tenha uma abertura morfológica para que todos possam ser capazes de avaliar suas experiências. A partir da consideração da historicidade enquanto fornecedor de possibilidade de sentido, resta-nos a investigação se uma linguagem pode ser abrangente o suficiente para corresponder a toda forma de compreensão, e não ser limitadora do conhecimento.

A partir da gênese da epistemologia social, com T. Kuhn (1922-1996) demonstrando a historicidade do fazer científico, com M. Foucault (1926-1984) demonstrando que os saberes sociais são constructos oriundos de relações desiguais de poder, com o desenvolvimento da sociologia da ciência e também das epistemologias feministas, explorando a desigualdade na produção e distribuição social do conhecimento, nossa maneira de pensar o

evento da compreensão mudou.⁵ Agora, quando nos questionamos sobre o estatuto de verdade de um juízo, temos cada vez mais a tendência a buscar conhecer antes o contexto a partir do qual este juízo diz. Tais autores, em consonância, atentaram para a relação intrínseca entre a linguagem empregada e o sentido oriundo de uma experiência, determinando assim o conhecer como um processo especificamente social no qual instituições sociais (família, escola, Estado, etc.) têm suas formas únicas de conceituação e comunicação da realidade.

O resultado é que quem não faz parte de determinadas estruturas de poder influenciadas por preconceitos de classe, raça, gênero, ou contra qualquer grupo minoritário, não faz parte também da produção e compartilhamento do conhecimento. Um exemplo disto é a diferença estrutural entre as pessoas que participam efetivamente do processo científico no qual, até hoje, é feito predominantemente pela classe historicamente abastada: homens brancos héteros economicamente abastados.

Como paradigma central da epistemologia social, consideramos a epistemologia feminista uma maneira exemplar de análise da influência social em nossos julgamentos comuns e científicos, pois exemplifica, com exemplos diversos de desigualdade de gênero, o modo em que juízos podem ou não ser verídicos de acordo com quem diz e quem aprova o que é dito. A seguir analisaremos um exemplo de “desigualdade epistêmica” oriunda socialmente.

3.1 Injustiça epistêmica

Para exemplificar a metodologia utilizada na abordagem sócio-epistêmica, escolhemos demonstrar a análise filosófica da desigualdade social no compartilhamento do saber, trazida por Fricker em *Injustiça epistêmica* (2017).⁶

Fricker faz uma reflexão específica sobre como as instituições sociais influenciam diretamente na dinâmica testemunhal de conhecimento, no qual um falante afirma algo a alguém que está em posição de 1) reconhecer o crédito do falante enquanto alguém que transmite verdade e adquirir novas informações ou 2) descredibiliza o falante enquanto sujeito conhecedor, o taxando como alguém menos capaz de transmitir informação correta. A filósofa

⁵ Podemos encontrar a importância dos paradigmas sociais de interpretação científica em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, de 1962, de Kuhn. Com Foucault podemos ver a realização da arqueologia dos saberes históricos em *A Arqueologia do saber*, de 1969. Na sociologia da ciência, destacaremos a seguir o estudo de R. Merton (1910-2003), em *A ciência e a estrutura social democrática*, de 1942. E destacamos, na epistemologia feminista, o estudo de Lélia Gonzalez (1935-1994), *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, de 1984, no qual aborda o lugar epistêmico de produção e acesso ao saber da mulher negra na sociedade brasileira.

⁶ No original: *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, de 2007. Utilizaremos a versão em espanhol publicada em 2017 pela editora Herder, de Barcelona. A filósofa deixa claro que sua intenção é a reflexão estrita do fenômeno epistêmico da ignorância, da injusta disponibilidade de “recursos hermenêuticos”, mas também deixa claro que isto não se afastará da relação com a ética filosófica, como veremos.

expõe que esse tipo de descredibilização epistêmica ocorre por preconceitos já enraizados na cultura em questão que coloca falante e ouvinte de forma desigual no reconhecimento do verdadeiro. Esses preconceitos vão depender sempre da tradição social em questão.

Há preconceitos de gênero a partir de culturas patriarcais, há preconceitos de raça em culturas racistas, contra deficientes em culturas capacitistas, etc. Toda forma de compreensão que, dentre suas ferramentas conceituais, haja preconceitos que não sejam “neutros”, são preconceitos que dificultam injustamente a compreensão social ao descredibilizar o falante enquanto sujeito capaz de transmitir saber. Os preconceitos têm sua importância na epistemologia social quando influencia direta e indiretamente no crédito distribuído pelos ouvintes aos falantes, e tal crédito não se limita apenas a ver a pessoa enquanto epistemicamente limitada, mas a deslegitimar a própria atuação social do falante, por exemplo: os empregadores não admitirem empregos de distribuição de conhecimento (jornalista, professora, pesquisadora, etc.) a mulheres por, estando inseridos numa cultura patriarcal, acreditarem que estas não são dispostas a conhecer bem e compartilhar de forma precisa. Tal injustiça epistêmica foi conceituada como “injustiça testemunhal”.

O caso mais abrangente de injustiça epistêmica do campo social é o que Fricker chama de “injustiça hermenêutica”, enquanto que se trata justamente das condições *a priori* a partir das quais se geram significados sociais, capazes o suficiente para justificar que as classes minoritárias não participem da produção de saber social a partir de sua condição de subalterna.

A injustiça testemunhal ocorre quando preconceitos levam o ouvinte a conceder um grau reduzido de credibilidade às palavras de quem fala; já a injustiça hermenêutica ocorre em uma etapa anterior, quando uma lacuna nos recursos interpretativos coletivos coloca alguém em uma posição de desvantagem injusta no que diz respeito à compreensão de suas experiências sociais [...] Um exemplo do primeiro tipo pode ocorrer quando a polícia não acredita em nós por sermos negros; um exemplo do segundo seria o de alguém que sofre assédio sexual em uma cultura que ainda não possui esse conceito analítico. (Fricker, 2017, p. 17-18)

Tal “marginalização hermenêutica” demonstra a importância, para a filósofa, de transitar por conceitos de cunho puramente social, tais como o de injustiça e marginalização, para que possamos perceber que os problemas epistemológicos (como a origem do “verdadeiro” enquanto justificado corretamente), historicamente vistos como de ordem mais psicológica,⁷

⁷ Com tal interpretação estamos nos direcionando a perspectiva epistemológica da veracidade enquanto correspondência objetiva, clara e, sobretudo pura, entre as características imanentes de uma mente pensante e um ser caracterizado enquanto “fora”, como objeto representado. Usamos como referência a fundamentação kantiana do saber enquanto uma busca pelo conhecimento sensível, mas articulado numa sistemática “categorial” suficiente a partir do sujeito racional, justificando que a Razão responde a um “pendor de sua natureza” até um “todo sistemático e autossustentado.” (Kant, KrV [A797/B825]) Também usamos como referência o sentido husserliano de consciência como intenção vivenciada, já que expõe o caráter de pureza instantânea do processo epistêmico de relação sujeito-objeto: “Vivenciar os acontecimentos externos significa: ter certos atos de percepção, de cognição

agora se inserem num panorama ético maior (como o problema da injustiça enquanto desqualificação ontológica do outro participante da mesma moralidade).⁸

Tal marginalidade epistêmica incide sobre o próprio reconhecimento do sujeito enquanto conhecedor. Suas próprias experiências carecem de uma explicação formal profunda, enquanto são compreendidas apenas por poucos que também participam dessa minoria em questão. Ocorre um “vazio hermenêutico” como uma lacuna na qual uma parte importante da experiência social carece de sentido e expressão:

“[...] é mais provável que os indefesos se descubram tendo algumas experiências sociais como em um espelho, em enigma, onde, no melhor dos casos, em seu esforço por torná-las inteligíveis, recorram a significados inadequados, que não se encaixam bem” (Fricker, 2017, p. 238).

Estruturado a partir do “preconceito identitário estrutural”, os saberes sociais reforçam os estereótipos que mantêm uma parcela social em ignorância, provocada historicamente enquanto institucionalização da linguagem racista, classista, sexista, capacitista, etc. Focando na gênese da ignorância e da injustiça epistêmica, vemos com Fricker que toda forma de verificabilidade de juízos verdadeiros, e corretamente justificados, devem pressupor que estão inseridos numa desigualdade de “recursos hermenêuticos coletivos”, de modo que toda verificação passe também por uma contextualização de quem, o que, como e por quê tais atores sociais compartilham a informação em questão.

4. Ser verdadeiro é ser objetivo?

Temos o costume de relacionarmos o conceito de “verdade” com o de objetividade. É o mesmo costume de relacionarmos o atestado de certeza científico, com algum ideal de neutralidade, autonomia e imparcialidade. Isso corresponde a uma atitude ingênua da opinião sobre a ciência. Nos acostumamos a pensar que a ciência mais correta é aquela que não é perpassada por nenhuma relação com o meio social a partir do qual ela existe, estando acima de qualquer relação com valores morais e estéticos, já que valores fazem parte de problemas éticos e não epistêmicos.

(seja como for que se determinem), e outros semelhantes, dirigidos para estes acontecimentos. Este ‘ter’ refere-nos desde o início um exemplo para o tipo totalmente diferente de vivenciar que está em questão no sentido fenomenológico. Ele quer dizer apenas que certos conteúdos são elementos integrantes de uma unidade de consciência na corrente de consciência fenomenologicamente unitária de um eu empírico.” (Husserl, 2015, p. 300) O que ambas perspectivas têm em comum é a desconsideração do entrelaçamento de sentidos sociais que ocorrem na interpretação de uma experiência. Uma pretensa relação entre objetividade e pureza guiou até pouco tempo o ideal iluminista do fazer científico.

⁸ A filósofa conceitua a expressão para revelar essa relação citada entre ética e epistemologia: “A ideia de marginalização é uma ideia político-moral que indica subordinação e exclusão de alguma prática que teria valor para o participante.” (Fricker, 2017, p. 202) Deste modo conceitos como “subordinação”, “exclusão” e “valor” passam a fazer parte do vocabulário epistemológico.

Ao lado de nossa opinião mais comum sobre tal objetividade, temos também uma visão mais tradicional historicamente constituída a partir da reflexão sobre a relação do cientista com seu meio. De acordo com esta visão mais tradicional, o fazer científico é perpassado pelas relações de poder sociais e a possível aplicação técnica dos resultados dos estudos, porém é defendido que a ciência deve focar-se apenas na “descrição, explicação e predição dos eventos pesquisados, excluindo seu julgamento em nome de qualquer tipo de valores.” (Cupani, 1989, p. 129) O ideal defendido continua sendo o de que a ciência pressupõe apenas valores cognitivos, tais como a neutralidade do cientista, e não valores contextuais, como a opinião particular do cientista enquanto pertencente a uma moralidade com mais ou menos preconceitos linguísticos. Tentando afastar a parcialidade cultural do cientista, foi criada uma adoração em torno da imparcialidade metodológica.

Como resultado do tipo de visão tradicional, fica claro que as instituições científicas, por estarem inseridas em contextos culturais diversos, devem também nutrir um hábito (*ethos*) cada vez mais forte de afirmar os valores cognitivos científicos que, de acordo com Merton (2013), são: Universalismo (impessoalidade do conhecimento), Comunismo (o conhecimento científico é um bem público e deve ser compartilhado), Desinteresse (só a busca pelo conhecimento é o objetivo) e ter um “Ceticismo organizado” (a suspensão do juízo para maior impessoalidade e objetividade).⁹

Os costumes da ciência possuem um fundamento metodológico, mas eles são seguidos não somente porque são predominantemente eficientes, mas porque se acredita que eles são corretos e bons. Eles são prescrições morais tanto quanto técnicas. (Merton, 2013, p. 185)

Um das formas mais avançadas de contraponto a visão mais tradicional é a defendida a partir do “anarquismo epistemológico”, no qual tem por princípio que, para a ciência ter uma objetividade lógica e clara de suas afirmações, precisa se desprender justamente destes conceitos norteadores tais como objetividade, lógica e clareza. Acontece que, como proposto por Paul Feyerabend (1924-1994) em *Contra o método* (1975), ao longo da história das ciências grandes avanços ocorreram justamente quando o cientista não seguia os ideais valorativos ou metodológicos da época. Se o avanço ocorre mesmo o cientista contradizendo

⁹ Tal reflexão sobre o *ethos* científico pode ser encontrada no ensaio *A ciência e a estrutura social democrática* (1942), de Merton, que defende o fazer científico a partir da afirmação de tais valores democráticos. Tal relação com o conceito de *ethos* não se restringe a sua tradução enquanto “hábito”, mas mais precisamente a reflexão sobre o comportamento do cientista enquanto guiado por valores e normas. A constância do comportamento ético nas metodologias científicas produz “melhor” ciência, pois mais crítica aos seus processos internos de pesquisa. A ideia da capacidade científica como guiada por valores está presente na reflexão epistemológica desde então, no qual este conceito se destaca em *Valores e atividade científica* (1998), de Hugh Lacey (1939), ocasião em que o filósofo defende, indo além de uma visão tradicional, que a ciência não pode ser “livre de valores” utilizados a nível social.

os valores científicos da época, quer dizer que não é possível seguir absolutamente uma metodologia que prometa alcançar os melhores resultados. Os melhores resultados, como defende o filósofo, não dependem exclusivamente do que se acredita ser o mais científico. A opinião sobre a ciência como portadora de toda possibilidade de verdade não se explica, pois a metodologia científica faz parte de uma cultura rica em outras metodologias que também garantem um nível de compreensão a seus sujeitos. Qualquer metodologia de pesquisa que, para se afirmar enquanto melhor, use o conceito de objetividade, não é especial enquanto portadora única de verdade. O conhecimento científico é visto como um bem construído culturalmente, ao lado de outros saberes historicamente constituídos que, a seus modos, também participam do evento epistêmico de descobrimento de sentido no mundo. Usar da metodologia e conceitos científicos para justificar um saber em detrimento de outros é filosoficamente equivocado, já que a partir de nossa interpretação comum social, podemos ter outras formas de compreender um evento.

De acordo com Feyerabend, os saberes são construídos socialmente, devendo todos os tipos de saberes serem aceitos na explicação ou justificação de um juízo. Frente a radicalização proposta, nos perguntamos: Na medida em que a pluralidade epistêmica da cultura nos garante um saber diverso sobre os eventos do mundo, e várias formas de justificar estes saberes com objetos e conceitos distintos, qual a especificidade da verdade em nível filosófico? A verdade filosófica precisa se desprender da raiz cultural ou podemos acessar tal evento a partir de nossa própria historicidade?

5. A verdade filosófica: entre a historicidade “mundana” e a transcendência metafísica

De sua primeira disciplina ofertada na universidade de Friburgo, no semestre 1929-1930, Martin Heidegger (1889-1976) organizou o texto de *Os conceitos fundamentais da metafísica – Mundo, finitude e solidão* (1983), na qual podemos compreender de forma ampla o que significa o acontecer metafísico no ser humano e sua relação com o que possamos compreender com a verdade em seu sentido filosófico. Refletindo sobre tal conceito, entenderemos a importância do saber objetivo e porquê não é o mais profundo tipo de verdade.

Nesta interpretação podemos questionar, antes de tudo, qual a relação entre a filosofia enquanto tal e a metafísica, qual o sentido de uma verdade que possa ser metafísica e, em suma, qual a diferença de uma verdade a nível filosófico para as que se fundamentam na demonstração. Para tal, explicitaremos o caminho teórico do evento metafísico percorrido no ser humano, para que possa haver uma verdade específica deste tipo, quais seus critérios e

diferenças, assim como na explicitação desta também refletiremos sobre o modo de concepção metafísica da filosofia enquanto tal.¹⁰

Uma verdade, de qualquer tipo, se relaciona com a pergunta que levou a tal revelação. Heidegger relaciona a verdade, em sentido filosófico, com uma pergunta do tipo especificamente filosófica: uma pergunta metafísica. O que caracteriza uma questão metafísica como tal? A questão “Por que existe o ente e não o nada?” tem que diferença em seu estatuto de verdade?

Uma pergunta técnica, por exemplo, se direciona à explicação causal da coisa interrogada. É a busca pelo saber das finalidades da coisa, tal como o modo que aquilo está organizado para atingir seu sentido, sua aplicabilidade teórica ou prática. Podemos interpretar que é uma questão que busca determinar conceitualmente o ser de algo a partir de uma estruturação teórica pré-ordenada. Por exemplo: “Do que é feito?”, “Para que serve?”, “O que é melhor fazer?”; “Como vamos usar?”. Quando questionamos ao técnico: “O que é isso?” acontece que recebemos na questão uma devolutiva que demonstra não só 1) a apresentação formal da coisa, como sua imagem, mas também 2) para que intuito ela serve, 3) de que é feito, como funciona, etc. Quando pensamos nos juízos de verdade de qualquer tipo de raciocínio instrumental, vemos que são juízos que querem demonstrar o modo segundo o qual cada coisa é e deve ser dependendo de seu contexto de uso. Há a forma correta e a errada de ser cada objeto para que tudo obedeça a um sentido pré-estabelecido. Por exemplo: “É verdade que, para ser uma cadeira utilizável, deve ter assento e encosto”; “Não é verdade que uma bicicleta possa ser mais rápida que um carro”. Podemos interpretar que uma verdade do tipo técnica se fundamenta em juízos formais que demonstram o ser de algo a partir de sua estruturação, ordenada a atingir qualquer finalidade predisposta ou atualizada.

Outro tipo de pergunta comum é a científica, que se direciona principalmente para a explicação lógico-formal de algo a partir de sua determinação teórica em um todo articulado, que de acordo com Heidegger inclui também a causalidade como o ser do ente. Quando questionamos ao cientista: “O que é isso?” recebemos na resposta a 1) apresentação lógico-formal do conceito da coisa, também 2) de que é feito e 3) seu lugar numa sistemática natural classificada de acordo com a ciência em questão, exemplo: a classificação lógica de novas espécies num arcabouço sistêmico maior que pode ser chamado “vida natural”, que se afunila

¹⁰ Mesmo a filosofia, de acordo com este modo de conceber a metafísica, é apenas o desenvolvimento do acontecimento metafísico. Em *Que é metafísica?*, diz o filósofo que: “Filosofia — o que nós assim designamos — é apenas o pôr em marcha a metafísica, na qual a filosofia toma consciência de si e conquista seus temas expressos.” (Heidegger, 1999, p. 63)

em “animal e vegetal”, “vertebrados e invertebrados”, etc. Em última instância, reverberam uma explicação geral sobre o ser da coisa como uma classificação segundo, tal como a técnica, uma ordenação teórica predisposta. Ao se perguntar “o que é a vida?”, a biologia se assegura da região específica da natureza que será classificada segundo a ordenação metodológica da pesquisa científica em questão. Ao responder a questão biológica, descrevemos o ente a partir de um sistema interpretativo pré-aceito e chamado “leis da natureza” que se afunila em “animal e vegetal”... Uma verdade do tipo científica, de acordo com esta retomada, tem por finalidade a explicação que se equipara à técnica, porém podendo ser sobre regiões do ente natural que, normalmente, não se faz uma explicação técnica. Por exemplo: Não se pergunta qual a finalidade de Plutão, como algo técnico, mas se pergunta pelas causas que o fizeram ser desta determinada maneira, de onde veio e para onde vai, seu formato e matéria, etc.

O que ocorre, nesta diferenciação, que faz a pergunta e verdade filosófica serem algo especificamente diverso? Acontece que a questão metafísica é um evento “essencialmente” humano enquanto que surge, de acordo com a caracterização heideggeriana, a partir da “finitização”. Há a ocorrência do ser humano ser perpassado, através de algumas instâncias afetivas fundamentais (*Grundstimmung*) como a angústia ou o tédio, e ser “tomado” pela momentânea consciência de sua finitude inerente ao fator específico de ser humano: um ente que se compreende contextual e culturalmente. Essa consciência, podemos dizer “auto-interpretação da facticidade”, aponta o lugar ontológico do humano frente à totalidade interpretativa que o abarca, o mundo. Por isso, a diversidade da pergunta e verdade metafísica serem de ordem mais específica que uma determinação formal-conceitual sobre o ser de algo. Na questão metafísica, o questionador é perpassado pelo fato de ter de se questionar devido a ter sido tomado pela sua própria “estrutura” existencial-histórica. Como princípio hermenêutico, o questionador está inserido na questão e por isso também deve ser questionado. Assim, a verdade acontece em consonância com o questionar do “sujeito epistêmico”.

Sua verdade é essencialmente a verdade do ser-aí humano. A verdade do filosofar está coenraizada no destino do ser-aí. Este ser-aí, todavia, acontece em liberdade. A possibilidade, a mudança e a conjuntura são obscuras. [...] Tudo isso, que pertence à existência do ser-aí, pertence do mesmo modo essencialmente à verdade da filosofia. [...] Todas estas coisas saberemos em meio a um saber de um tipo singular que se distingue pelo fato de pairar entre a certeza e a incerteza: em meio a um saber, no qual somente através do filosofar vamos aos poucos ficando pé. (Heidegger, 2011, p. 26)

Numa questão de ordem metafísica está envolvido tanto a totalidade (mundo) que se busca compreender quanto a existência fática daquele que é tomado pela questão (o humano em sua finitude histórica). O humano é impelido, como impulso “preocupado” (*Sorge*), à totalidade que o abarca e condiciona toda sua trajetória de existência. O fato de sermos

impelidos à totalidade é como se estivéssemos a todo instante buscando uma anulação de nossa limitação finita, é um impulso por se “estar por toda parte em casa”. Habitar a qualquer momento no mundo, sendo na totalidade. Somos justamente a travessia para a totalidade, mas a partir da limitação essencial de nosso estado cultural e contextual. Heidegger retoma uma frase do poeta Novalis para caracterizar a filosofia, e assim a metafísica, e diz que tal ação é uma “saudade da pátria”, como “um impulso por se estar por toda parte em casa”. Ao pensarmos o acontecimento metafísico como a indagação que perpassa a existência humana em direção ao mundo, vemos que o grau de verdade que pode-se colher com isto é, não apenas mais específico, mas também mais abrangente que o técnico-científico.

Outra característica importante deste tipo de grau de verdade é que toda questão metafísica, mesmo que possa ser revestida de um rico aparato abstrato-conceitual, ao perpassar a existência filosofante a partir de sua instância afetiva fundamental (*Grundstimmung*), está ancorada na finitude questionadora em seu contexto linguístico (facticidade) a partir do qual significa seu mundo. Podemos refletir sobre a ideia de como um perguntar pelo “que é a metafísica?”, recai em seu fundamento: “o que é o humano?”. A ontologia pode buscar as inúmeras ferramentas teóricas para responder a pergunta metafísica “por que existe ente e não o nada?”, porém em última instância as caracterizações conceituais se direcionam a mostrar a existência tomada pelo impulso afetivo de compreender seu ser-no-mundo. Uma ciência teórica, por mais pura e exata que seja, por exemplo a matemática, não tem este caráter existencial e por isso, seus juízos de verdades ficam no campo teórico enquanto podem servir a explicações. Uma verdade matemática, portanto, pode carregar consigo a certeza, mas não a profundidade característica de uma verdade que lhe descobre uma nova instância de compreensão de ser-no-mundo.

5.1 Certeza filosófica e demonstração

De modo tradicional, as tentativas de conceituar o conhecimento verdadeiro é ter esse como a relação de concordância entre o que é pensado (uma imagem, uma concepção, um ente psíquico), o que é expressado por este sujeito (a linguagem, tida como meio, do sujeito) e a coisa (objeto, ente real empírico) “fora” daquele intelecto que expressa. Assim a verdade é uma relação do juízo enunciado, entre um dentro com o fora. Deste modo uma lacuna se abre e nos perguntamos, com o Heidegger de *Ser e tempo* (1927): “Como se deve apreender ontologicamente a relação entre ente ideal e subsistente real? [...] A distorção da pergunta não reside já no ponto-de-partida, na separação, ontologicamente não elucidada, de real e ideal?” (2012, p. 601)

Para pensarmos mais uma diferença do que aponta a verdade metafísica, o autor reflete sobre a característica do atestado de certeza enquanto resultado da demonstração. Enquanto a demonstração é o fundamento do fazer científico, mostrando metodologicamente os resultados empírico-analíticos numa sequência pré-ordenada, o fundamento das questões filosóficas é a essência pré-teórica e pré-reflexiva, histórica e contextual, das disposições afetivas humanas que ocorrem pela finitização e que, por seu modo de ser, é constantemente indemonstrável no sentido de uma “verdade apofântica”. Por exemplo: a indeterminação teórico-conceitual da angústia e do tédio enquanto predisposições transcendentais da “finitização” (este saber-se finito na consciência individual). Enquanto a angústia carece de uma explicação científica sobre seu evento, a ontologia da facticidade humana consegue mostrá-la como evento metafísico de compreensão “supra” teórica, mesmo que para que haja o estranhamento angustiando o ser humano esteja ancorado em sua cotidianidade contextual.

Uma verdade filosófica, pelo que trazemos a partir da reflexão de *Conceitos fundamentais da metafísica*, é um acontecimento de auto-interpretação da facticidade que compreende o questionador na totalidade linguística que aquele interpreta sentido, a cultura em que vive. Tal juízo metafísico enunciado, portanto, é um espelho que reflete a condição existencial do indivíduo frente a sua finitude revelada pela angústia. Tal verdade filosófica pode ser vista como uma busca constante para uma explicação plenificada do universo e nosso devido lugar nele. Esta verdade plenificada sobre o universo recai numa ambiguidade própria, já que nossa finitude não possibilita que uma verdade, do tipo universal, seja compreendida “universalmente”. Por isso as pretensões de verdade filosófica carregam também a pretensão de ser uma verdade absoluta, embora isto seja apenas uma tentativa teórica de acabar com a ambiguidade essencial de nossas verdades mais profundas. Assim a certeza absoluta e universal da matemática se sustenta no vazio conceitual enquanto que não reflete sobre o lugar existencial-histórico do matemático no mundo assim interpretado.

Conhecimentos matemáticos não precisam necessariamente ser sustentados pela substância interna do homem. Algo do gênero é impossível para a filosofia. Este conhecimento maximamente vazio e ao mesmo tempo maximamente desprovido de caráter imperativo para a substância humana – que é o conhecimento matemático – não pode, então, se transformar em critério para o conhecer mais pleno e imperativo, em que se pode pensar: o filosófico. (Heidegger, 2011, p. 24)

A verdade da filosofia é o esclarecimento de problemas que não podem ser sanados por descrições deterministas de seu objeto. Uma descrição não responde aos problemas metafísicos porque, por seu modo de ser, a compreensão filosófica não existe a partir de descrições técnicas sobre o ser de algo. Apenas transpassados, na angústia, pelo nada de sentido

que nos impele à totalidade, é que uma verdade de caráter fundamental pode surgir. Entre o nada humano da finitude e o ser como o desvelado no mundo, há a propensão pelas verdades que plenificam o mundo e nosso lugar nele.

Justamente porque essa verdade é algo maximamente derradeiro e extremo para uma tal compreensão, ela possui como vizinha constante e perigosa a mais elevada incerteza. [...] Desta forma, a própria postura fundamental, que está à altura desta dubiedade interna da verdade filosófica, também é raramente desperta. Ainda não conhecemos de modo algum a prontidão para a periculosidade da filosofia. [...] Mesmo que diversos artigos venham a ser lançados uns contra os outros através de revistas, nunca acontecerá uma discussão filosofante enquanto esta prontidão elementar para a periculosidade interna da filosofia não se apresentar. (Heidegger, 2011, p.27)

Considerações finais

Frente ao que nos propomos responder, perpassamos a interpretação da verdade enquanto um evento sócio-linguístico de dimensão cultural, utilizamos o conceito de “historicidade” para tratarmos sobre tal dimensão, demonstramos como a epistemologia social avança na reflexão sobre o papel das instituições sociais e, para exemplificar a relação entre análise ética da moralidade e reflexão sobre o saber e a ignorância, utilizamos como paradigma a análise de Fricker sobre os processos hermenêuticos que possibilitam o sujeito epistêmico participar da construção do saber. Tal consideração esbarra no ideal tradicional científico de objetividade como sinônimo de neutralidade e, para exemplificar a tese da epistemologia social no campo científico, demonstramos como a anarquismo epistemológico pode oferecer a possibilidade mais extrema de consideração de saberes construídos socialmente.

Finalizamos com a consideração sobre o conceito de “verdade filosófica” enquanto esta relaciona a historicidade cultural do ser humano, sua finitude ontológica, com a busca pelas verdades que não podem ser respondidas a nível técnico, artístico, religioso ou científico. Tomando a reflexão de Fricker enquanto paradigma de reflexão sócio-epistêmica, encerramos com a reflexão da filósofa ao problema da injusta participação na construção dos saberes coletivos e sua relação com o conceito de verdade:

Nos intercâmbios discursivos relativos à compreensão social, talvez a melhor maneira de descrever o julgamento de credibilidade do ouvinte não seja em termos de uma avaliação da probabilidade de que a manifestação do falante seja verdadeira, mas sim em termos de uma avaliação da veracidade da interpretação que ela oferece. Essa simples redefinição abarca o fato de que, em contextos hermenêuticos, a orientação para a verdade deve admitir a possibilidade de que haja mais de uma interpretação com igual direito de ser considerada verdadeira, no sentido de que, às vezes pode não haver uma resposta para a pergunta de se a interpretação A ou a interpretação B do que diz a falante é a verdadeira. (Fricker, 2017, p. 147)

Defendendo o caráter predominantemente histórico e cultural de nossos juízos verdadeiros, até as mais profundas verdades a nível filosófico, acreditamos ter avançado na questão proposta no início sobre a importância desta facticidade, mas ainda resta outros problemas decorrentes desta hipótese. Se a cultura tem um papel predominante sobre nossa estrutura, não apenas epistêmica de compreensão de sentido, mas existencial-ontológica de possibilidades de ser, devemos nos questionar: Qual a ideal estrutura sócio-política de uma tradição cultural, que pode ter por foco fundamentar uma completa abertura de possibilidade de compreensão através de uma reforma linguística em seus preconceitos?

Referências bibliográficas

BONJOUR, Laurence. *O trabalho recente sobre a controvérsia internismo-externismo*. Trad. Luiz H. M. Segundo. *Investigação Filosófica*, v. 5, n. 2, 2014.

CUPANI, Alberto. *A objetividade científica como problema filosófico*. *Cad. Cat. Ens. Fís.*, Florianópolis, 6 (Número especial): 18-29, jun. 1989.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977

FRICKER, Miranda. *Injusticia epistémica*. *El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2017.

GRECO, John; TURRI, John. *Epistemologia da virtude*. Trad. Breno R. Santos; Pedro M. Intuitio, *Porto Alegre*, Vol.8, Nº.1, Junho, p.325-362, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*; Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*; Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Tradução de Pedro M. S. Alves; Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro, RJ: Forense, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

LUZ, Alexandre Meyer. *Conhecimento e Justificação: Problemas de Epistemologia Contemporânea*. Pelotas: NEPFil Online, 2013.

MERTON, Robert. *Ensaio de sociologia da ciência*. Tradução de S. G. Garcia e P. R. Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2013