

Crença, conhecimento, externalismo

Andrea Schimmenti

Um importante problema que emerge do debate entre externalistas e individualistas é o da autoridade epistemológica que o sujeito possuiria, ou não, sobre suas próprias crenças. Segundo o individualismo, o que ocorre na mente do sujeito determina a natureza de seus estados mentais (TAYLOR, 1997, p. 150). Estes seriam autônomos e independentes do mundo exterior, não sendo possível dois indivíduos terem estados internos idênticos e conteúdos mentais diferentes. O externalismo defende o contrário, isto é, que é possível dois indivíduos terem estados internos idênticos e estados mentais diferentes: os significados não estão na cabeça (PUTNAM, 1996, p. 13), por encontrar-se numa dependência relacional com o entorno físico, social, e lingüístico.

Desde Descartes, há uma concepção epistêmica da crença que afirma que o desconhecimento do conteúdo daquilo que pensamos e acreditamos afeta a racionalidade, e é indesculpável. Há também, a partir de Frege, uma concepção que afirma que o conteúdo da crença é identificado com o conteúdo proposicional, que, por sua vez, depende do significado das palavras.

Neste sentido, o problema do externalista pode ser formulado como o de saber se a ausência de conhecimento do conteúdo semântico dos nossos pensamentos afeta, ou não, a racionalidade, e se, além disso, a própria ausência de conhecimento seria, ou não, indesculpável.

Pretendo, através deste breve trabalho, afirmar que o problema acima formulado não é um problema legítimo, isto é, o problema do externalista é artificial no sentido de que surge de uma visão que postula uma relação entre um suposto centro cognitivo do indivíduo,

que poderíamos chamar de “eu”, e o mundo. Com isto, quero criticar a figura de sujeito humano desenhada pela tradição filosófica instaurada por Descartes, e trilhada por filósofos como Locke, Kant, até Husserl, tradição que concebe uma dicotomia entre o mundo e o eu, apresentando o eu e o mundo como os dois termos de uma relação vigente entre o interior e o exterior.

O “eu” foi pensado por esta tradição como possuindo três camadas (RORTY, 1994, p. 160): uma camada externa que consiste em crenças empíricas e contingentes, uma camada intermediária contendo crenças necessárias e a priori, e que estrutura a camada externa, e, enfim, um núcleo interno, que é o inefável “possuidor” de todas as crenças. Este núcleo interior do eu evoca uma noção representacional de sujeito que remete à concepção de um “teatro mental” das idéias platônicas, e que pode ser vista como sendo sucessivamente re-elaborada, na história da filosofia, como a esfera do agente noumenico fichteano, ou como a Vontade Schopenhaueriana, ou como a “consciência” Husserliana. O modelo epistemológico segundo o qual a crença foi pensada, foi, portanto, o da visão, o de um olho interior que inspeciona os estados internos do sujeito. O problema epistemológico principal se tornou, aqui, o de especificar a relação entre o interior e o exterior, o que se encontra “dentro” e o que se encontra “fora” (TAYLOR, 1997, p. 149), ou a relação entre o eu e o mundo. Seria, este, o problema de tentar estabelecer a relação entre as nossas representações e a realidade efetiva, ou entre fato e proposição, ou entre conteúdo e esquema. Há, no cerne deste modelo epistemológico, uma ilusão perceptiva que leva os pensadores a tentar elevar a própria razão para um lugar que Putnam definiu como o do *God’s eye view*, o do observador onisciente (RORTY, 1994, p. 161).

A noção representacionista de verdade e conhecimento, muitas vezes utilizada dentro do debate externalismo-internalismo, mantém

a idéia “visual” de conhecimento, onde “conhecimento” é um espelho do mundo exterior, e onde os conceitos, como partes constitutivas dos conteúdos representacionais dos pensamentos, fazem a mediação entre as mentes e o mundo (MC DOWELL, 2005).

Segundo Rorty (1994, p.160), neste modelo a relação entre eu e mundo foi pensada de quatro formas. Há uma relação bidirecional de causação, que vai do eu exterior ao mundo e viceversa. Há uma relação que remete à noção de “tornar verdadeiro”, e que é unidirecional e vai do mundo para o eu exterior, no sentido de que os objetos do mundo são vistos como tendo a função de tornar verdadeiras as nossas proposições. Entendida como o avesso da relação “tornar verdadeiro”, há uma relação de representação, que é também unidirecional, mas no sentido oposto, isto é, ela vai do eu exterior para o mundo: as nossas proposições representam os objetos do mundo. Por fim, há uma relação de “constituição”, que vai do eu intermediário (a esfera das verdades necessárias e das estruturas a priori) para o mundo.

O modelo epistemológico que quero esboçar, e que proponho como uma alternativa à visão relacional entre eu e mundo, remete à visão do fisicalismo não reducionista de Davidson, que pode ser pensada como surgindo pelo cancelamento, no modelo epistemológico que se origina da tradição cartesiana, da relação de representação, da relação de “tornar verdadeiro”, e da relação de “constituição”.

A relação de representação pode ser cancelada interpretando uma crença no modo de Peirce, como uma regra para a ação. Isto é, uma crença não é uma representação da realidade, mas um instrumento, uma ferramenta que nos ajuda a enfrentar a realidade, uma especificação do modo para agir em resposta a determinadas contingências. A relação de constituição pode ser cancelada suprimindo o limiar entre eu exterior e eu intermediário, o limiar entre verdades necessárias e contingentes, entre juízos analíticos e sintéticos, segundo a visão de

Quine, ou o limiar entre esquema e conteúdo, isto é, entre o idioma (ou o esquema que usamos para representar o fato), e o fato, seguindo a visão de Davidson. A consequência deste segundo cancelamento é a de que a verdade e o conhecimento não podem ser vistos como pré-estabelecidos como dentro de uma constelação de princípios, mas devem ser concebidos como uma construção que se origina pela interação e a “dialética” entre os princípios, de um lado, e os efeitos das crenças e das ações humanas, do outro. O terceiro cancelamento, operado por Davidson, concerne à relação “tornar verdadeiro”: isto é, não há causas para a “verdade” de nossas crenças, a verdade torna-se uma noção primitiva, perdendo força a noção de verdade como correspondência. Pois as crenças são eventos, portanto a nossa ligação com o mundo é causal, e não representacional: há relações de causação entre a crença e o mundo, como, por exemplo, a relação entre o meu abrir da porta da geladeira, e a minha crença de que a cerveja acabou e vou ter que ir ao supermercado. Para Davidson, uma crença não é uma imagem de alguma outra coisa, mas um evento que se encontra numa relação causal com outros eventos. Uma crença não representa nada, não representa uma porção de mundo, nem uma porção de mundo torna verdadeira uma crença. Uma crença é uma resposta a um outro evento, uma resposta que nos convida a agir para podermos lidar com o mundo e a vida cotidiana.

Segundo Davidson, desde que as crenças não são representações do mundo, elas não são verdadeiras ou falsas, mas são somente ferramentas apropriadas para lidar com a realidade. As causas do mundo são causas do sistema de crenças mas não causas de sua verdade. Isto é, há sim causas para a aquisição das crenças, e razões para a retenção ou a mudança das crenças, mas não há causas para a verdade das crenças.

Se posso dizer que uma crença não “representa” um fato do mundo, então não há um objeto do mundo que torna verdadeira uma crença.

Para anti-representacionistas como Davidson e Rorty, que acreditam que as nossas crenças são resultados da interação causal com o (resto do) mundo, muitas de nossas crenças são geralmente verdadeiras, pois elas estão causalmente e interativamente conexas com o mundo. Elas são parte do mundo como as partículas de um sistema termodinâmico ou de outro sistema físico. A única possibilidade para refinar nossas crenças não é uma confrontação com um mundo “exterior”, mas um diálogo com outros sujeitos, uma confrontação entre diferentes sistemas de crenças. Não necessitamos de mediação entre mente e mundo, ou entre crenças, frases, e mundo. Se segue, da impossibilidade de separação entre esquema e conteúdo, que não é para nós de muita utilidade fazer ulteriores investigações filosóficas sobre problemas como a exatidão de nosso conhecimento do conteúdo semântico de nossos pensamentos, ou como o caráter representativo de nossa estrutura cognitiva. Obviamente, isto não quer dizer que a filosofia da mente ou a ciência cognitiva não possuam um real objeto para suas pesquisas, mas somente que como disciplinas elas tem mais um caráter científico do que filosófico.

O resultado desta desconstrução é a crítica da distinção entre eu e mundo, ou entre interior e exterior. Podemos ainda continuar a falar de uma entidade chamada de “eu”, mas enquanto coleção de estados mentais, como crenças, desejos, intenções, e não como o “possuidor” destes estados, não como o centro da cognição, não como o olho interior do teatro mental. O ser humano individual é uma coleção de estados mentais, uma rede de eventos físicos que interagem com o resto do Universo. Não temos portas ou janelas para o mundo, nós estamos no mundo, nós somos o mundo, somos um contínuo com o mundo, não há um controle cognitivo central, mas somente um enfrentamento causal da realidade.

Acredito que não somente a matéria do debate entre internalistas e externalistas, como também a estrutura lógico-formal deste

debate, estão baseadas sobre um modelo representacionista do conhecimento. Proponho, como alternativa, poder pensar no conhecimento como uma interação contínua entre os seres humanos e o mundo exterior, como um modo de adquirir hábitos de ação para lidar com a realidade (RORTY, 1988).

Há duas importantes figuras na filosofia analítica que construíram uma crítica à epistemologia cartesiana e kantiana, e tornaram possível o anti-representacionismo de Rorty: Quine e Davidson. A rejeição de Quine da distinção clara entre conhecimento analítico e sintético, como foi proposto por Kant, significa que não há diferenciação possível entre os constituintes subjetivos e objetivos, internos e externos, do conhecimento, que não há distinção entre estrutura constituinte e verdade empírica constituída (RORTY, 1988). Em *Dois Dogmas Do Empirismo*, Quine mostrou, com a sua argumentação holística e circular, que para entender a analiticidade nós temos que compreender o significado, para entender o significado nós temos que entender a sinonímia e a definição, e para entender a sinonímia temos que entender a analiticidade. Isto significa que não há possibilidade para compreender, por uma argumentação coerente e apriori, o que a palavra “analítico” significa, e, enfim, que um limite entre um conhecimento analítico e sintético simplesmente não foi desenhado.

Seguindo o holismo de Quine, Davidson propõe que a filosofia analítica abra mão da idéia de que o conhecimento deveria estar fundado sobre algo que possa ser uma fonte ultima de evidência (DAVIDSON, 1993, p. 313). Ele afirma que uma maior razão para aceitar uma teoria da verdade como coerência é a ininteligibilidade do dualismo de um esquema conceitual e um “mundo” que aguarda para ser entendido por nós (DAVIDSON, 1993, p. 309). Davidson propõe uma teoria da verdade por coerência onde sistemas de crença não podem ser verificados através de metodologias de confrontação por

correspondência. Conjuntos de crenças são geralmente verdadeiros para ele, não porque são testados como atitudes proposicionais em confronto com a realidade física, mas porque eles são coerentes com o inteiro conjunto de crenças. Os conjuntos de crenças são considerados apropriados pela sua capacidade adaptativa através da causalidade, que se origina do mundo físico, sendo que o mundo físico não precisa de ser caracterizado pela palavra “verdadeiro”.

Rorty segue Davidson na noção de crença, mas rejeita a noção de verdade como uma caracterização útil para ela. Nossas crenças são geralmente verdadeiras e não necessitam de justificação ulterior. Rorty, ao aceitar a noção coerentista de Davidson, a radicaliza, afirmando que Davidson deveria renunciar à noção de verdade e conhecimento como assuntos filosóficos sérios.

Acredito que estas duas noções não podem ser rejeitadas pela filosofia. Porém, a grande contribuição de Davidson e Rorty da qual pretendo lançar mão foi a crítica da concepção semântica da verdade, da referência e do significado em termos de uma correspondência pré-constituída e de um acordo espontâneo entre linguagem e realidade.

As teorias semânticas da realidade são definidas por Davidson como teorias dos blocos de construção. De um lado o nome, de outro a coisa designada pelo nome. De um lado a proposição, do outro o fato enunciado pela proposição. Isto significa dar um passo além da dicotomia entre sujeito e mundo, ou entre interior e exterior, excluindo a legitimidade de um problema da verdade que implica que o homem possa elevar-se acima de si mesmo e do mundo, a partir de uma representação da realidade, para controlar se os dois se encontram em concordância. Segundo Rorty e Davidson, juízo e realidade devem acordar-se reciprocamente, devem convergir.

Davidson revira a perspectiva representacionalista de cabeça para baixo, assumindo o termo “verdadeiro” como um predicado primitivo

e indefinível. O predicado “verdadeiro” caracteriza uma atitude por parte de um interlocutor com relação a outros interlocutores de sua linguagem ou de culturas e linguagens outras, que tende a otimizar uma porção de acordo segundo um princípio de caridade interpretativa, isto é, a idéia de que, ao tentar explicar as ações dos outros, é preciso fazer uso daquela interpretação que torna verdadeiros o maior numero de proferimentos. Isto não quer dizer que nós não possamos errar ao interpretar os outros. Significa somente que, no quadro geral de um determinado grupo de crenças, não é possível afirmar que cada uma delas possui um valor de verdade que é independente do valor de verdade das outras crenças: na medida em que o contexto, as circunstâncias o requeiram, é possível que o valor de verdade de uma determinada crença seja mudado. Neste sentido, a perspectiva davidsoniana do conhecimento seria uma perspectiva ligada ao contexto, às circunstâncias. Isto é, o que aqui atua não é um princípio de correspondência entre nossas crenças e enunciados e fatos do mundo, mas um princípio de racionalidade e coerência que deve ser considerado como o pressuposto sem o qual nós não poderíamos comunicar, não seria possível entender nada do que o outro está dizendo.

Portanto, acredito que deveríamos questionar a noção de conhecimento entendida como uma relação objetiva entre um eu e um mundo exterior. Não se trata, obviamente, de abandonar a noção de conhecimento, mas o forte realismo metafísico que às vezes impede de considerar que os compromissos epistemológicos que assumimos em cada contexto são dependentes de nossas práticas e nossos propósitos explicativos, e devem ser avaliados com relação a esta eficácia pragmática, estritamente ligada ao fornecimento de explicações plausíveis e bem sucedidas.

Referências bibliográficas

- DAVIDSON, D. (1986). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In: LePORE, E. (ed.), *Truth and Interpretation*, Oxford : Blackwell, 1993.
- McDOWELL, J. (1994). *Mente E Mundo*. trad. J. V. Gallerani Cuter. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.
- PUTNAM, H. (1975). The Meaning of Meaning. In: PESSIN, A. e GOLDBERG, S. (Eds.). *The Twin Earth Chronicles: Twenty Years of Reflection on Hilary Putnam´s “The meaning of meaning”*. New York, London: M. E. Sharpe, 1996.
- RORTY, R. (1980). *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- RORTY, R. (1991). Fisicalismo Non Riduttivo. In: *Scritti Filosofici Vol. I* Trad. M. Marraffa. Roma-Bari : Laterza, 1994.
- TAYLOR, C. (1989). *As Fontes Do Self: A construção da identidade moderna*. Trad. Adail U. Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Loyola, 1997.