

CRENÇA PRÉ-ATITUDINAL

Da não conformação da crença a uma teoria das atitudes proposicionais

André Barata
UBI/IFP

Cunhada por Bertrand Russell, a expressão ‘atitude proposicional’ designa qualquer estado mental que apresente explicitamente uma dada *atitude*, por parte de um sujeito, face a uma dada *proposição*. Exemplarmente, enunciam-se atitudes face a uma dada proposição *p* da seguinte forma: ‘Eu creio que *p*’, ‘Tu desejas que *p*’, ‘Ele espera que *p*’, etc.. Os verbos conjugados ‘Crer’, ‘Desejar’, ‘Esperar’ expressam linguisticamente os diferentes tipos de atitude assumíveis face a uma dada proposição.

O módulo dual atitude/proposição tem tido particular importância no quadro da caracterização daqueles estados mentais que são *acerca de* algum conteúdo e que, por isso, se dizem intencionais. Com efeito, não é raro encontrar-se na bibliografia filosófica sobre filosofia da mente a ideia de que, no essencial, a vida mental é composta por duas classes de elementos, por um lado os estritamente sensoriais, base *hilética* e não intencional da percepção, e por outro as ditas atitudes proposicionais.

Ora, em contraste com o exposto, procurarei esclarecer que o desempenho da crença no processo cognitivo de uma mente, longe de poder ser contido no âmbito estrito das atitudes proposicionais, como uma espécie entre outras, deve poder ser pensado também num plano mais fundante. Para esse efeito, procurarei caracterizar o que designarei por ‘crença pré-attitudinal’ – trata-se de uma crença não expressa, ainda que expressável, que não corresponde a uma espécie de estado mental, mas a momentos constitutivos dos estados mentais, identificáveis, portanto, também em todas as

atitudes proposicionais. Além disto, e já do ponto de vista de uma compreensão do processo cognitivo, esta crença pré-atitudinal exemplifica bem a insuficiência de estratégias de estudo que tomam a linguagem, com a sua forma sintáctica, como paradigma que molda a abordagem aos estados mentais.

Tomarei como autor de referência para a exposição John Searle, pela clarificação conceptual que introduz no estudo da mente com o seu *Intentionality*¹, mas igualmente pelo facto de exemplificar cabalmente as dificuldades que aponto à opção por uma abordagem à mente através de lentes linguísticas.

Começo por apresentar a distinção feita por John Searle entre *modo psicológico* e *conteúdo representativo*, enquanto aspectos definidores dos estados intencionais, para, subseqüentemente, defender a necessidade de proceder ao reconhecimento em cada um desses aspectos de uma crença específica: *crença no conteúdo* e *crença no modo*. Com isto, julgo poder afirmar que a crença não poderá ser entendida como sendo originariamente uma atitude proposicional, mas, antes, como um momento pré-atitudinal de todo e qualquer estado intencional. Esta dupla crença pré-atitudinal revelar-se-á dotada de um carácter de grandeza, pelo que se introduzirá o conceito de *índice de crença*. Tal carácter, por seu turno, mostrar-se-á submetido a um *princípio de maximização da crença* pelo qual a dinâmica mental procura repousar em estados intencionais cujos índices de crença estejam maximizados. Finalmente, procurarei esclarecer os diferentes planos em que se joga a noção de ‘condições de satisfação’ de uma crença.

1. Caracterização de estado intencional (segundo John R. Searle)

A estratégia inicial de John Searle consiste em tomar como modelo a descrição dos actos de fala², uma vez que esses actos são intencionais, no sentido em que são acerca de algo, ou ainda, no sentido em que possuem a propriedade de “ser acerca de” (*aboutness*). Sob a forma de uma tese geral, o ponto de Searle é o de que «os estados

¹ SEARLE, J. R. (1983) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. New York: Cambridge University Press. [*Intentionality. Intencionalidade*. Tr.: Madalena Poole da Costa. Lisboa: Relógio d’Água, 1999.]

² Realizada no primeiro título importante de John R. Searle – SEARLE, J. R. (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York: Cambridge University Press. [*Os Actos de Fala*, Coimbra: Livraria Almedina, 1984.]

intencionais representam objectos e estados de coisas no mesmo sentido de ‘representar’ em que os actos de fala representam objectos e estados de coisas»³.

Se bem que, para o autor, nem todos os estados intencionais sejam, por sua vez, actos linguísticos, uns e outros possuem, salvo raras excepções, conteúdos proposicionais. Além deste *conteúdo proposicional*, o autor atribui a todos os estados intencionais um *modo psicológico*, equivalente, para os estados intencionais, à *força ilocutória* dos actos de fala. Com efeito, estados intencionais e actos de fala pressupõem ambos a distinção entre um conteúdo e um modo no qual aquele é realizado. Nos actos de fala distingue-se, com relativa facilidade, o conteúdo proposicional de uma expressão da força ilocutória da mesma – por exemplo a exclamação ‘O João está em casa!’ e a interrogação ‘O João está em casa?’, embora tenham o mesmo conteúdo proposicional, a saber, a proposição ‘O João está em casa’, possuem forças ilocutórias muito diferenciadas. Assim, na medida em que todo o acto de fala envolve estes dois ingredientes, pode-se formalizar a estrutura lógica de um qualquer acto de fala da seguinte maneira: $F(p)$, em que p é o seu conteúdo proposicional e F a sua força ilocutória. Ora, de acordo com Searle, os estados intencionais revelam uma articulação análoga entre um *modo psicológico* e um *conteúdo representativo* – por exemplo, a minha convicção de que o João está em casa e o meu desejo de que o João esteja em casa, embora disponham do mesmo conteúdo representativo, possuem modos psicológicos distintos. Formalizando, obtém-se $S(r)$, em que r é o seu conteúdo representativo e S o seu modo psicológico.

Estes dois ingredientes, modo psicológico e conteúdo representativo, definem em que consiste cada estado intencional e determinam neste, respectivamente, uma *direcção de ajustamento* variável, entre o estado propriamente dito e o mundo (por exemplo, as crenças devem ajustar-se ao mundo, ao passo que com os desejos deve suceder o contrário), e *condições de satisfação* (isto, no sentido em que, diz-nos Searle, «a minha crença será satisfeita se, e somente se, as coisas forem tal como acredito serem, os meus desejos serão satisfeitos se, e somente se, forem realizados»⁴). Finalmente, nestas condições de satisfação dos estados intencionais, Searle faz intervir duas outras instâncias, denominadas ‘Rede’ (*Network*) e ‘Pano de fundo’ (*Background*)

³ «Intentional states represent objects and states of affairs in the same sense of ‘represent’ that speech acts represent objects and states of affairs...» (Searle, 1983: 4 (tr.: 25))

⁴ «My belief will be satisfied if and only if things are as I believe them to be, my desires will be satisfied if and only if they are fulfilled...» (Searle, 1983: 10 (tr.:32))

– a primeira exprime o facto de todo o estado intencional fazer parte de uma *rede* de outros estados intencionais⁵, ao passo que o segundo remete para um pano de fundo de práticas e suposições pré-intencionais, ou ainda, de «capacidades mentais não representacionais»⁶.

Ora, posto isto, a caracterização acima enunciada de estado intencional fica elucidada – «cada estado Intencional consiste num conteúdo representativo num certo modo psicológico»⁷. Exemplificando, diz-nos Searle:

Dizer que uma crença é uma *representação* é simplesmente dizer que ela tem um *conteúdo proposicional* e um *modo psicológico*, que o seu conteúdo determina um conjunto de *condições de satisfação* sob certos aspectos, que o seu modo psicológico determina uma *direcção de ajustamento* do seu conteúdo proposicional, de tal maneira que todas estas noções – conteúdo proposicional, direcção de ajustamento, etc. – são explicadas pela teoria dos actos de fala.⁸

Com esta caracterização dos estados intencionais, pedida de empréstimo a Searle, procuraremos dar conta da necessidade de identificar dois níveis de incidência da crença – um respeitando ao modo psicológico, o outro sendo relativo ao conteúdo proposicional.

2. Princípio da dupla crença (crença no conteúdo e crença no modo)

Tome-se em consideração a seguinte ilustração – Sejam João e Maria dois sujeitos, tais que João diz a Maria ‘vejo-te’. É manifesto que ao dizer ‘vejo-te’, está implícita a crença de João de que vê Maria. Mas não só. Está também implícita a crença de João de que quem está a ser visto é Maria. Permitindo uma primeira generalização: não se percepçiona sem crer *que* se percepçiona e sem crer *no* que se percepçiona.

⁵ Cf. Searle, 1983: 141-143.

⁶ «Intentionality in all its forms functions only against a *background* of nonrepresentational mental capacities.» (Searle, 1983: viii (tr.:16))

⁷ «Every Intentional state consists of a representative content in a certain psychological mode.» (Searle, 1983: 11 (tr.: 33))

⁸ «To say that a belief is a representation is simply to say that it has a propositional content and a psychological mode, that its propositional content determines a set of conditions of satisfaction under certain aspects, that its psychological mode determines a direction of fit of its propositional content, in a way that all of these notions – propositional content, direction of fit, etc. – are explained by the theory of speech acts.» (Searle, 1983: 12 (tr.: 34, itálicos nossos))

O que se ilustra aqui com um juízo de percepção não é menos válido se ilustrado com o enunciado de atitudes proposicionais. Se João pensa ou diz ‘espero que p’, ‘desejo que p’, ‘creio que p’, etc., se João se pode encontrar em todos estes modos psicológicos, é porque pode *crer* estar em todos estes modos psicológicos e, ao mesmo tempo, pode *crer* no conteúdo proposicional que aqueles veiculam. Por exemplo, ninguém deseja ou espera sem crer que deseja ou espera e sem crer no que deseja ou espera.

Sistematizando, em consequência destas observações, julgo poder definir um *Princípio da dupla crença*:

PDC: Todo o estado intencional actual – isto é, um qualquer conteúdo proposicional num qualquer modo psicológico – envolve necessariamente a crença no seu conteúdo (crença_c) e a crença no seu modo psicológico (crença_m).

Estas duas incidências da crença – as crenças no conteúdo e no modo –, são tão actuais a um mente quanto o estado intencional; nem sequer deverão ser discernidas *do* estado intencional, mas *no* estado intencional. Com efeito, se se admitir que quando João pensa ou diz que *crê* que *vê* (ou deseja, ...) não *crê* tanto nisso como quando pensa ou diz, simplesmente, que *vê* (ou deseja, ...), então dever-se-á admitir igualmente que há crença em todos os estados intencionais, de tal modo que pode mesmo ser dispensável a explicitação desse facto (sob a forma de uma crença expressa *qua* atitude proposicional). Nestes termos, deixa de ser possível conter todo o domínio da crença no das atitudes proposicionais; bem ao contrário, ter-se-á por domínio mais vasto o das crenças, co-extensional ao domínio dos estados intencionais, e por domínio incluso naquele o das atitudes proposicionais.

Sob esta descrição, a crença não se define originariamente como estado intencional, mas como momento constitutivo do estado, qualquer seja. Neste sentido, uma teoria da crença deve remontar a um plano pré-attitudinal, um plano em que se dilucidem os diversos aspectos que perfazem um estado intencional, plano que terá forçosamente de não se ficar pela descrição searliana dos estados intencionais nos termos de um modo psicológico e um conteúdo representativo. Daí a insuficiência que lhe apontara atrás.

3. Índices de crença e Princípio de Maximização da Crença

Se há que distinguir entre crença no modo (crença_m) e crença no conteúdo (crença_c), há, por outro lado, que reconhecer o carácter de *grandeza* da crença, pelo qual podemos discernir entre um “crer mais” e um “crer menos”. Donde, dever ser associado a cada uma dessas formas de crença um *índice* próprio. Ter-se-á, assim, um *índice de crença_c* e um *índice de crença_m*, entre si claramente distintos. Por exemplo:

- João crer que vê (deseja, ...) Maria, mas com a consciência, porém, de poder não estar, efectivamente, a ver (desejar, ...) Maria, mas a imaginar Maria ou estar num qualquer outro modo psicológico presentificador. Ou seja, João pode duvidar do modo sem duvidar do conteúdo associado. Neste caso, o índice de crença_m varia sem que haja variação do índice de crença_c.
- João crer que *quem* ele está a ver (desejar,...) é Maria, mas com a consciência, porém, de poder não estar a ver (desejar,...) Maria, mas a ver (desejar,...) outra pessoa. Ou seja, João pode duvidar do conteúdo sem duvidar do modo. Neste caso, o índice de crença_c varia sem que haja variação do índice de crença_m.

Neste momento, julgo poder elucidar um aspecto, a meu ver, tão crucial para a compreensão da dinâmica da vida cognitiva de uma mente, que merecerá ser entendido como um seu princípio basilar. Denominá-lo-ei *Princípio da maximização da crença* (PMC).

PMC: todo o estado intencional actual a uma mente tende a apresentar-se com ambos os índices de crença no valor máximo.

Para explicitar este princípio, tome-se em consideração uma ilustração. Seja a série de estados progressivamente mais dubitativos relatados por João – ‘Desejo Maria’, ‘creio que desejo Maria’, ‘Não sei se desejo Maria’, ‘Não estou nada convencido de que desejo Maria’. A variação dos modos faz-se de tal maneira que para cada um deles João preserve o índice de crença_m maximizado. Por outro lado, seja esta outra série de estados progressivamente mais imprecisos, mas nem por isso indeterminados, relatados por João – ‘Desejo esta pessoa’, ‘Desejo uma pessoa assim’,

‘Desejo alguém’. A variação dos conteúdos faz-se de tal maneira que para cada um deles João preserve o índice de crença_c maximizado.

Assim, julgo poder afirmar que a dinâmica mental processa-se de tal modo que *todo o estado intencional tende sempre a assumir por modo psicológico aquele que lhe garanta um índice de crença_m maximizado, e por conteúdo representativo aquele que lhe garanta um índice de crença_c maximizado.*

Ora, de um ponto de vista dinâmico, isto significa que a variação num dos índices de crença de um estado actual *induz* a mudança de estado de forma a preservar o princípio de maximização dos índices de crença. Reconhecer este processo de indução sob a regência do PMC significa reconhecer, por um lado, que a crença pré-atitudinal é determinante nas mudanças de estado mental e, por outro, que essas mudanças são reguladas teleologicamente por uma finalidade – manter a crença maximizada.

Postos estes dois princípios, a nosso ver basilares numa investigação dinâmica da vida cognitiva de uma mente, a saber, os princípios da dupla crença e da maximização da crença, interessa estabelecer algumas precisões de vocabulário. Considerarei, assim, que:

- todo o estado intencional actual envolve necessariamente, e na linha de Searle, um *modo psicológico*;
- no conjunto que cobre toda a gama de modos psicológicos, há que distinguir um subconjunto que reúne todos os *modos de atitude*, com a exclusão dos modos relativos a estados intencionais que não sejam atitudes proposicionais (designadamente, a percepção, a recordação, a imaginação, etc.);
- no conjunto que cobre toda a gama de modos de atitude, há que distinguir um subconjunto que reúne todos os *modos de crença explícita*, com a exclusão dos modos relativos às restantes atitudes proposicionais (designadamente, o desejo, a expectativa, etc.).

Como procurei argumentar em 2., se os modos de crença explícita, da forma ‘Creio que p’, ‘Estou convicto de que p’, ‘Desconfio que p’, etc., são modos psicológicos de atitude de crença, isso não significa que todos os outros modos psicológicos, de atitude ou não (por exemplo, o desejo e a percepção, respectivamente), não disponham de um índice de crença_m associado.

4. O problema das condições de satisfação

De acordo com Searle, as condições de satisfação de um estado intencional, seja este uma atitude proposicional ou não, dependem de uma rede (*Network*) de outros estados intencionais e de um pano de fundo (*Background*) de capacidades mentais pré-intencionais e não representacionais. A propósito da noção de rede, exemplifica o autor: o desejo de concorrer à presidência dos Estados Unidos da América pressupõe «(...) um conjunto de crenças tais como: a crença de que os Estados Unidos são uma república, que têm um sistema presidencial de governo, que têm eleições periódicas, que estas envolvem principalmente uma disputa entre os candidatos de dois partidos principais, os republicanos e os democratas, que estes candidatos são escolhidos em convenções de nomeação, e assim por diante, indefinidamente (mas não infinitamente)».⁹ Isto que se diz de um desejo em particular diz-se igualmente de todos os estados intencionais; logo, por maioria de razão, também das atitudes de crença.¹⁰

Assim, com esta dependência das crenças, objectiváveis em atitudes proposicionais, relativamente a uma rede de outras crenças e um pano de fundo pré-intencional, poder-se-á estabelecer que *uma crença só se encontra satisfeita se as crenças a que reenvia na Rede também se encontrarem satisfeitas*. No entanto, antes, como já vimos, Searle começara por afirmar que *uma crença só se encontra satisfeita se o seu conteúdo proposicional for verdadeiro*, ou seja, se as coisas forem efectivamente como se crê serem. Isto significa que Searle expõe dois níveis de condições de satisfação que não são coincidentes – por um lado, uma satisfação (A) que remete para uma rede de outras crenças como suas condições de satisfação; por outro, uma satisfação (B) que supõe uma confrontação com a realidade externa. Como se explica esta “dupla satisfação”? O ponto de Searle parece residir numa implícita assunção de que as condições de satisfação dependem da Rede e do Pano de fundo, mas apenas parcialmente, pois, além destes, dependerão também da realidade propriamente dita, de com as coisas efectivamente são. Contudo, se dizer-se que uma crença é

⁹ «A whole lot of beliefs such as: the belief that the United States is a republic, that it has a presidential system of government, that it has periodic elections, that these involve principally a contest between the candidates of two major parties, the Republicans and the Democrats, that these candidates are chosen at nominating conventions, and so on indefinitely (but not infinitely).» (Searle, 1983: 20 (tr.: 43))

¹⁰ «The conditions of satisfaction of Intentional states are not independently determined, but depend on other states in the Network and on the Background.» (Searle, 1983: 21)

satisfeita «se as coisas forem tal como acredito serem» significar uma *confrontação* pela qual fosse possível verificar que as coisas são tal como acredito serem, então, a meu ver, Searle depara-se com um problema. Isto porque não há um acesso significativo ao que as coisas são independentemente daquilo que acredito serem ; todo o acesso consciente é já acesso crente. Mesmo o juízo de que *as coisas são tal como acredito serem* é um juízo cuja justificação só pode ser obtida através de outras crenças.

Neste ponto, relativo às condições de satisfação da crença, a solução menos controversa, pelo menos a que evita a admissão de uma desconformidade de princípio entre a satisfação (A) e a satisfação (B), é desenvolvida por Donald Davidson em “Uma Teoria Coerencial da Verdade e do Conhecimento”. Uma crença é satisfeita se e somente se for verdadeira; porém, tratando-se de determinar se uma crença é verdadeira, ou seja, se as coisas *correspondem* ao que acredito serem, tal, segundo Davidson, não é possível através de uma confrontação. O seu lema é correspondência sem confrontação.¹¹ A razão pela qual não é possível uma confrontação pela qual se verifique que as coisas são tal como acredito serem prende-se com a tese de que «nada pode contar com uma razão para sustentar uma crença, excepto outra crença»¹². Esta tese, por seu turno, justifica-se pelo facto de o material sensorial que nos permite aceder ao mundo exterior não servir de justificação para as nossas crenças. As sensações são seguramente intermediárias causais para as nossas crenças, ou seja causam-nas, mas não são intermediárias epistémicos destas.¹³ Uma outra forma de o dizer: a evidência dos sentidos é um mito, pois as sensações não são nem deixam de ser, por si mesmas, evidentes.

Quer isto dizer que a satisfação (B), de natureza correspondencial, a ser possível, só o será através da satisfação (A), de natureza coerencial. É de acordo com Davidson tal não só é possível como razoável – «a maior parte das crenças de um conjunto total coerente de crenças é verdadeira».¹⁴

¹¹ DAVIDSON, D. (1986) . “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” [“Uma Teoria Coerencial da verdade e do Conhecimento” in CARRILHO M. M. (Ed.) (1991) *Epistemologia: Posições e Críticas*. Lisboa: FCG], 330.

¹² Davidson, 1986: 336.

¹³ «A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, uma vez que as sensações não são crenças... Qual é então a relação? A resposta é penso eu, óbvia: a relação é causal. As sensações causam algumas crenças e *neste* sentido são a base ou o fundamento dessas crenças. Mas uma explicação causal de uma crença não mostra como ou por que é que a crença é justificada.» (Davidson, 1986: 340-1)

¹⁴ Davidson, 1986: 332.

5. *A dupla satisfação*

No âmbito da satisfação (A) julgo ser sustentável uma perspectiva mais arrojada pela qual se distinga ainda entre uma *satisfação inferencial* e uma *satisfação intuitiva* das crenças.

Para esse efeito, começo por expor duas ideias de Davidson que surgem na sequência da sua teoria coerencial do conhecimento. Em primeiro lugar, a ideia de que todas as crenças estão, num certo sentido, justificadas. A este propósito, diz Davidson: «todas as crenças são justificada neste sentido: são suportadas por numerosas outras crenças (de outro modo não seriam as crenças que são), e têm uma presunção a favor da sua verdade.»¹⁵ Há, assim, uma presunção de verdade associada a toda a efectiva crença e para isso apenas conta a sua própria efectividade. A Rede e o Pano de fundo não se limitam, então, a satisfazer uma crença que eu sustente; são também suas condições de sustentação. A contrapartida a esta presunção de verdade associada a qualquer crença está em não ser possível crer em tudo. A seguinte ideia – ‘Podes crer no que quiseres, mas a verdade é só uma’ é uma ideia fundamentalmente errada por supor que um sujeito de crença possa escolher ou decidir acerca das suas crenças. Assim, não só não é o caso que seja possível crer no que se quiser, como aquilo em que efectivamente se crê está na dependência de condições de sustentação como a Rede e o pano de fundo searlianianos.

A segunda ideia de Davidson é a de que, apesar deste carácter já justificado de qualquer crença, nem todas as verdadeiras crenças constituem realmente conhecimento.

Não nos é possível tirar, enfim, a pitoresca e agradável conclusão de que todas as verdadeiras crenças constituem conhecimento. Porque, embora todas as crenças de um crente sejam em certa medida justificadas para si próprio, algumas podem não ser suficientemente justificadas, ou de maneira correcta, para constituírem conhecimento.¹⁶

O ponto relevante aqui está em Davidson sugerir, ainda que implicitamente, dois tipos de justificação para as crenças, um tipo de justificação que, conjuntamente com o

¹⁵ Davidson, 1986: 359.

¹⁶ Davidson, 1986: 360.

critério da verdade, constitui conhecimento, mas também um tipo de justificação, segundo o qual as crenças resultam sempre justificadas para o próprio sujeito da crença, que não constitui conhecimento (e isto independentemente de se tratarem de crenças verdadeiras).

Ora, é a partir desta sugestão de dois tipos de justificação, em que, de acordo com um, as crenças se encontram sempre auto-justificadas e, de acordo com o outro, as crenças carecem de uma justificação suficiente (ou correcta), que proponho uma distinção, a propósito da satisfação (A), entre *satisfação inferencial* e *satisfação intuitiva*.

Tome-se em consideração uma crença, x, de que dada pessoa estava na cena d e um dado crime quando este se deu. Esta crença x só será satisfeita – no sentido (B) – se for o caso de essa pessoa se encontrar, de facto, na cena do crime quando este se deu. Perguntar-se-á, como poderia alguém ter a crença x sem ter, para si, realizadas, pelo menos parcialmente, as condições de satisfação (A) dessa crença? Se alguém, por exemplo João, chega a ter a crença x, é porque o seu conteúdo proposicional já se encontra, *para si*, de algum modo satisfeito; em contrapartida, se alguém, por exemplo Maria, não chega a ter a crença x é porque o seu conteúdo proposicional não se encontra, *para si*, satisfeito. Por outras palavras: se uma crença é *actual a uma mente*, é porque tem as suas condições de satisfação de algum modo já realizadas; ou ainda, a actualidade de uma crença é suficiente para que se diga que os requisitos de satisfazibilidade (A) dessa crença estejam de algum modo preenchidos.

Esta *satisfação imediata* não significa, porém, que uma dada crença actual não se possa revelar, *a posteriori*, insatisfeita. Quando, por exemplo, João deixa de sustentar uma crença que sustinha, e isto por fazer dela um escrutínio crítico, ou quando, mais particularmente, Maria consegue convencer João de que a sua crença fora precipitada, tais alterações não pressupõem uma mudança nas suas condições de satisfação (A), ou seja, uma mudança na Rede e no Pano de fundo de João; pressupõem sim que haja um outro tipo de atenção, de natureza inferencial, às condições de satisfação da crença. Uma coisa é a *actualização passiva* de um conteúdo em que se crê; outra, bem diferente, é a *actividade reconstrutiva* do sujeito, assente num trabalho inferencial. Em ambas estão em jogo a Rede e o Pano de fundo como condições de satisfação da crença. Contudo, na actualização passiva o sujeito está na posição de quem simplesmente *intui* o conteúdo da crença, ao passo que na reconstrução activa o mesmo sujeito coloca-se

na posição de quem *infere* o conteúdo da crença. Entre estas duas posições a diferença é idêntica à diferença entre dois processos mentais: um processo *básico* que conduz o sujeito epistémico, por exemplo, à tomada de uma decisão em vez de outra, processo que se distingue do processo de *reconstrução inferencial* dessa mesma decisão.

Entre estes dois processos não está assegurada uma concordância plena. Conquanto seja razoável esperar que as crenças intuídas por um sujeito tendam, de algum modo, a ser consistentes com as restantes crenças do sujeito, em virtude de associações acumuladas ao longo da sua biografia consciente, nada garante que essas crenças coincidam com as crenças inferidas activamente, nem mesmo que não se dê o caso de ou uma crença inferida ser contraditória com uma crença intuída ou duas crenças intuídas serem, entre si, contraditórias. Muitos factores podem ocasionar a actualização de crenças diferentes, se não mesmo contraditórias. Por exemplo, o facto de a *intuição* ter por base o sistema de crenças considerado globalmente, valendo aí a conectividade da Rede sem que haja, porém, uma individualização das crenças que proporcionam a satisfação, contrariamente à *inferência* na qual a base é composta por premissas (outras crenças) perfeitamente individualizadas. De certo modo, no processo básico a intuição é o *ponto de chegada* a que o sujeito acede sem ter acompanhado o percurso pelo qual aí se chegou, ao passo que no processo reconstutivo a intuição é o *ponto de partida* necessariamente acedido pelo sujeito e que lhe servirá, através de uma conjunto de operações inferenciais, para alcançar uma dada crença. Isto significa que mesmo o processo inferencial pressupõe a intuição e se faz a partir do processo básico. Donde, ser um processo secundário.

Outro factor que contribui para uma não convergência entre os dois processos reside no facto de o processo básico não se reger, prioritariamente, por um critério de coerência, mas por um critério pragmático – um sujeito pode intuir duas crenças aparentemente contraditórias, pode mesmo reconhecer essa contraditoriedade entre duas crenças e, no entanto, não deixar de suster ambas por razões pragmáticas. Isto não significa que admita a incoerência; admite-a com um estatuto provisório, ou seja, tomando a coerência como um bom critério local, mas não como um critério global decisivo. Por exemplo, suponha-se que João sustenta uma forte convicção de que tudo o que acontece no mundo acontece em virtude de leis causais e, ao mesmo tempo, também uma forte convicção de que a sua liberdade é irreduzível. Com isto, não está tanto em causa admitir o contraditório, mas admitir que o contraditório pode ser provisório, ou ainda, que há uma ignorância irreduzível subjacente às duas crenças. Em

termos muito simples, para o João pode fazer mais sentido suster duas crenças contraditórias, mas que poderão sê-lo apenas aparentemente, do que decidir pela falsidade de uma delas, perdendo, em função da eficácia do *Modus Tollens*, todo o sistema de crenças que a satisfazem. O holismo pode pesar mais, do ponto de vista do sentido que as coisas fazem para João, do que o resultado de uma inferência.

Este mesmo factor da não inferencialidade natural do processo básico releva o seguinte facto – João não tem de crer em todas as consequências inferenciais que se seguem das suas crenças. É preciso as mais das vezes inferi-las para que nelas creia. Em boa medida, *pensar*¹⁷ é esse mesmo trabalho de inferência, alargando o domínio das crenças de um sujeito às suas consequências. Mas, apesar desta virtualidade, nada *obriga* a que João venha a crer em todas as consequências que infere efectivamente das suas crenças. Trivialmente, não é raro preferirmos não extrair todas as consequências de uma dada crença ou convicção que sustentemos e, mesmo extraindo-as, não é raro ignorá-las. Se o processo inferencial pode alargar o domínio das crenças, pode também, fazendo o contraditório, estreitá-lo, suspendendo a capacidade de decidir e de agir.

Postos estes factores que elucidam por que razão não é necessária a convergência entre crenças inferidas e crenças simplesmente intuídas, justifica-se uma diferenciação de dois planos de satisfação de uma dada crença, apesar de sob as mesmas condições de satisfação. Além da *satisfação intuitiva* que resulta da mera actualização da crença, a qual, como propusemos, depende do processo básico que a suscita a partir da Rede considerada globalmente, ter-se-á uma *satisfação mediada pela inferência*, segundo a qual uma crença se diz satisfeita se, além de ser actual, for inferível de outras crenças da Rede.

Mas quer a admissão, no processo básico, da coexistência de crenças contraditórias – algo com que normalmente qualquer sujeito humano teve de aprender a lidar – quer o carácter não individuado (sob a forma de conteúdos proposicionais expressos) e não especificável das suas condições de sustentação, impedem que se dê por suficientemente justificada, bem como por explicitamente justificada, qualquer uma dessas crenças. Neste sentido, enquanto meramente auto-justificada, nenhuma crença vele como conhecimento (a não ser sob a forma de um bastante falível conhecimento

¹⁷ Nestes termos, parece-me sustentável discernir entre um pensar *do* sujeito e um pensar *no* sujeito, o primeiro enquanto actividade inferencial levada a cabo no curso de uma posição activa do sujeito, o segundo enquanto actividade que não é do sujeito mas que se realiza nele e a cujos resultados acede.

“tácito”). As crenças actualizadas por si só, ao serem expressão da Rede, e valendo esta como uma competência que proporciona uma relação capaz do sujeito com o ambiente exterior, tendem, consideradas globalmente, a ser verdadeiras. Mas esta presunção de verdade não as constitui em conhecimento.

6. Crença e experimentação

Espero ter mostrado até aqui que as crenças, em virtude do simples facto de se actualizarem, são intuitivamente satisfeitas e que, não obstante, possuem certas condições de satisfação que devem estar, concomitantemente, realizadas ou preenchidas. Com base nisto afirmou-se que uma crença é intuitivamente satisfeita se for actual, ou ainda, como se se tratasse de uma equivalência, se se encontrarem satisfeitas as restantes crenças da parcela relevante da Rede.

Porém, com a identificação dos índices de crença_m e de crença_c e o PMC (cf. 2. e 3.), é possível tirar algumas novas consequências no que respeita à relação entre estados intencionais e condições de satisfação da crença. Começo por elucidar aquilo a que proponho chamar ‘fenómeno da experimentação’.

Sejam novamente João e Maria, tais que João deseja Maria. Suponha-se, agora, que a não maximização dos índices de crença induz uma mudança de modo de atitude para a crença expressa ‘João crê que deseja Maria’. Nisto pode estar em jogo para João certificar-se se quem deseja é Maria (em virtude de uma variação do índice de crença_c) e/ou se o modo de atitude mais adequado, relativamente a João, é o de desejo ou um outro (variação do índice de crença_m).

Qual é a consequência? Se João se pergunta se quem deseja é Maria e não outra pessoa é porque há um conjunto de condições de satisfação na Rede que não estão, para João, claramente preenchidas. O momento de crença pré-attitudinal no desejo está por satisfazer. Mais: se ele se pergunta se quem deseja é Maria, é justamente para obter uma clarificação a respeito do preenchimento das condições de satisfação, muito em particular, se há alguma que não o esteja e, sendo esse o caso, qual é essa ou essas condições de satisfação que não estão realizadas. Como é que João alcança esta clarificação? Muito simplesmente: *experimentando*. Este é o trabalho básico de qualquer pergunta. Quando João se pergunta a si mesmo se deseja de facto Maria, se ainda (ou já) deseja Maria, ele mais não faz do que experimentar desejar Maria, ou seja, mais não faz do que “se pôr” no modo psicológico de desejo com o conteúdo

apropriado, a ver se as condições de satisfação da Rede o sustentam, mais exactamente, a ver se o não preenchimento de condições de satisfação se torna patente.

Admitindo esta estratégia como plausível, então, aparentemente, não seria menos plausível estabelecer, diversamente do que se expôs atrás, que um estado intencional pode não estar satisfeito sem, por isso, deixar de ser um estado actual. Contudo, em rigor, não é assim. Se João, ao se perguntar se ainda deseja Maria, experimenta pôr-se no modo de desejo relativamente a Maria, para assim obter uma resposta, tal não significa que o desejo por Maria seja actualizado experiencialmente. Na verdade, são apenas actualizadas condições que propiciassem, caso desejasse Maria, a actualização desse desejo, nada mais – por exemplo, actualizando um estado, que tenha tido no passado, de desejo por Maria e que é capaz de reactualizar como conteúdo de uma memória. Simplesmente, a memória de um desejo não é ela mesma um desejo; do mesmo modo, a memória de uma crença não é ela mesma uma crença. Só são crenças “vivas” as que são actualmente; as restantes são conteúdos¹⁸.

Este fenómeno da experimentação não envolve senão o processo mental básico; nele apenas está em causa se o estado é realmente experimentado sob condições propicias. Sê-lo-á se se ocasionar a sua experiência, se esse estado resultar evidente. Note-se que a evidência transcende sempre as possibilidades de determinação do sujeito; daí o valor da experimentação. Neste, o sujeito não desempenha qualquer papel a não ser o de desencadear o processo. De certa maneira, este fenómeno de experimentação não é mais do que uma forma de forçar o sistema de crenças de um sujeito a responder a uma pergunta. Obtida a evidência pela experimentação, obtém-se a alteração do modo interrogativo em modo assertivo – ‘João deseja mesmo Maria’ ou ‘João já não deseja Maria’. O novo estado, na sua actualidade, envolverá necessariamente crença.

¹⁸ A este propósito, importa distinguir entre o *conteúdo de uma crença*, ou seja, aquilo em que se crê, e a *crença de um conteúdo*, ou seja, um conteúdo que tem inclusa uma crença passada. Esta última, a crença passada que se tornou conteúdo susceptível de crença actual não é menos inerte do que qualquer outro conteúdo. Crenças efectivas são apenas as que sejam actuais. Este ponto é particularmente importante do ponto de vista de um tópicos mental. Todo o sistema de crenças sedimentadas em memória é inerte; a “força”, digamos assim, das crenças, bem como dos desejos, e todo o nível afectivo da vida mental não é dada, nem contida, no sistema ou Rede de crenças. Determinar a sua origem requer um outro *topos*.

7. *Crença e empenhamento*

Independentemente do fenómeno da experimentação, mesmo independentemente da distinção entre *crença_m* e *crença_c* e da diferenciação entre modos de crença (‘estar convicto de que’, ‘crer que’, ‘não estar certo de que’, ‘duvidar que’, etc.), há que assinalar, a respeito dos modos de crença em geral, um aspecto que, à falta de melhor, designarei por *empenhamento*.

Sejam os seguintes três juízos:

- i) ‘Vejo-te’
- ii) ‘Creio que te vejo’
- iii) ‘Estou convicto de que te vejo’

Se tomarmos em atenção a relação com a verdade do conteúdo afirmado diferentemente nas três alíneas enunciadas, a diferença de ii) e iii) – duas atitudes proposicionais expressas em actos de fala ou, ao menos, numa linguagem do pensamento – relativamente a i), é notória: ii) e iii) *empenham*, de alguma maneira, o sujeito enunciator a respeito da verdade do enunciado, ao passo que i) em nada o empenha. Embora ao dizer-se iii), bem como ii), se diga mais do que quando se diz ‘É possível que te veja’, é igualmente manifesto que se diz menos do que quando se diz ‘É necessário que te veja’.¹⁹ As convicções nunca chegam a ser necessárias; se o fossem escusado seria dizer ‘Estou convicto de’. Por exemplo, não direi que estou convicto de que $2+2=4$, embora faça sentido dizer que estou convicto de que uma certa política é uma boa política.

Contudo, i) não é uma necessidade como o é $2+2=4$ ou qualquer outra verdade determinável por meios exclusivamente inferenciais. Poderia, por exemplo, suceder que João afirmasse i) sob o efeito de uma alucinação. Seria necessário que ele visse o que tivesse visto, mas de forma alguma o seria a presunção de João de que Maria se encontra realmente ao alcance da sua vista. E se há uma inelidível contingência subjacente a i), por que razão, perguntar-se-á, o sujeito também não se empenha aqui? Reformulando a questão: sob que condições o sujeito deixa de se empenhar num conteúdo através de uma sua crença expressa?

¹⁹ Cf. GIL, F. (2001) *La Conviction*. Paris: Flammarion, 243-251.

A resposta reside na mesma evidência experienciada no fenómeno de experimentação. O sujeito deixará de se empenhar quando puder sustentar a verdade do conteúdo afirmado numa evidência experienciada. É certo que nem toda a evidência é verdadeira, mas ela é o único critério subjectivo de verdade. O sujeito que se empenha empenha a verdade de si mesmo – no limite, a contrapartida do empenho é a própria verdade da afirmação ‘Sou!’. Esta verdade, porém, não tem outro sustento senão a evidência da sua experiência. É esta verdade de si mesmo, assente na evidência de si, que o sujeito empresta àquilo que não é evidente; e àquilo que é evidente já nada de si mesmo poderá emprestar porque nada mais terá que ainda não esteja nisso que se mostra evidente. Numa palavra, quando se deixa de afirmar ii), mesmo iii), para se afirmar simplesmente i), já não é o sujeito que garante a verdade do afirmado, antes é esta verdade que garante a verdade do sujeito, a do nosso João por exemplo.

Agora, se a evidência é critério subjectivo de verdade, tanto quanto a evidência de si é critério subjectivo da verdade do sujeito²⁰, como se pode compreender que o mesmo sujeito possa não assumir como verdadeiras certas evidências? O ponto aqui reside em não permitir um emprego ambíguo das palavras ‘evidência’ e ‘evidente’. Por exemplo, o Sol deslocar-se e a Terra estar fixa, estes dois factos só poderiam resultar, enunciados no tempo de Galileu, numa evidência, que no entanto sabemos falsa, a não ser que, como sucedeu com Galileu, o concurso de outras evidências tornassem patente que esses factos *não são evidentes*. Não há, pois, para um mesmo sujeito, factos que sejam, simultaneamente, evidentes e falsos. Tal constituiria uma contradição nos termos. O que pode haver é um juízo dirigido a outrem em que se lhe comunica que as suas evidências são falsas; ou, então, um juízo retrospectivo relativo ao que, no passado, era evidente para um mesmo sujeito. Dito por outras palavras: uma evidência que se revela falsa já não é uma evidência.²¹

²⁰ Verifica-se aqui uma dupla remissão – na evidência está já pressuposta uma evidência de si justamente por ser evidente aquilo que é *index sui*; na verdade está já pressuposta uma verdade do sujeito justamente por ser verdadeiro o que cumpre um critério que é do próprio sujeito.

²¹ Não haver *evidências falsas* para um mesmo sujeito e num mesmo instante não significa que, nas mesmas circunstâncias, não possa haver *falsidades evidentes*. Estas são ainda, como todas as outras evidências, verdadeiras; simplesmente, reportam-se a um conteúdo falso – dizer que uma falsidade é evidente não é mais do que dizer ‘é verdade que é falso’.

8. Crença e evidência

Procurámos sustentar atrás a ideia de que a crença se torna expressa enquanto empenhamento do sujeito numa verdade que não é acompanhada por evidência. Afirmámos, também, que a evidência é critério subjectivo da verdade.

João só dirá que crê ou está convicto de que viu Maria caso não seja, para ele, uma *evidência* ver Maria; Maria só dirá que crê ou está convicta de que João teve uma alucinação caso tal não seja, para ela, uma *evidência*. A evidência intuída dispensaria a crença e a convicção. O sujeito só se empenha justamente por não dispor de evidência, e fá-lo em maior ou menor grau, como que na proporção inversa das condições de que dispõe para obter evidência. Por exemplo, se, a respeito da evidência perceptiva, sob condições de luminosidade progressivamente melhoradas, se pode afirmar ‘Não sei se o que está ali é um copo’ (em t_1), ‘Creio que está ali um copo’ (em t_2), ‘Estou convencido de que está ali um copo’ (em t_3), ‘Está ali um copo’ (em t_4), é porque a evidência relativa ao conteúdo aumenta e, em função disso, se altera o modo psicológico numa sucessão de modos de crença de tal maneira a que o PMC (*Princípio da maximização da crença*) seja sempre salvaguardado, sucessão de modos essa que mais não faz do que condicionar, no caso cada vez menos, a presunção de verdade do conteúdo. A sucessão termina pela modificação de estado, de tal maneira a que passe a estado de primeira ordem (em que a crença não é expressa).

Já se viu que o PMC é salvaguardado justamente por serem *induzidos* novos estados intencionais actuais, através da modificação do modo e/ou do conteúdo do estado inicial. Nesse sentido, os modos de crença ajustam-se por forma a preservarem o PMC. É isso que explica a sucessão de estados t_1 - t_4 . E, mais genericamente, é isso que explica, pelo menos parcialmente, a passagem a estados de ordem superior, ou seja, a passagem à reflexão. Por exemplo, quando se hesita sobre o que se vê ao longe – será um avião ou será outra coisa qualquer? Sem evidência, não pode haver maximização da crença; e como a vida mental tende sempre a maximizar a crença (de acordo com o PMC), então, sem evidência, passa-se a um estado de segunda ordem, fundado no primeiro, incorporando-o: ‘Duvido se é isto ou aquilo o que vejo’. Não fora este estado de segunda ordem evidente e novas modalizações se fariam – ou fixando esse estado num estado de terceira ordem (‘Creio que duvido’, ‘Duvido que duvido’), ou substituindo-o por um outro estado de segunda ordem mais apropriado.

Agora, há que notar, não é a falta de evidência que determina a indução, mas a quebra do índice de crença de um estado inicial. A evidência é um resultado que o sujeito não pode determinar; nisso consiste o seu valor objectivo – um estado resulta, ou não, evidente para um sujeito, nada mais.

9. As atitudes de crença (expressa) e as atitudes proposicionais, em geral, são estados intencionais de segunda ordem

Posto que todo o estado intencional envolve crença, então, se se fala de crenças como atitudes proposicionais, dever-se-á ter em atenção que tais crenças correspondem apenas a crenças *expressas*. A crença não é originariamente um modo psicológico como o desejo, a expectativa ou qualquer outra das qualidades de modos psicológicos que subsumimos habitualmente à categoria das atitudes proposicionais. Originariamente, ela é um momento, pré-attitudinal, de qualquer estado mental actual. Por si só, não é um estado mental, nem sequer um modo psicológico. Se ela chega a se apresentar como um modo psicológico é apenas quando se torna expressa, mas isso, a crença expressa, é já uma forma derivada da crença pré-attitudinal.

Considerada no âmbito das atitudes proposicionais, isto é, enquanto crença expressa, há que notar um aspecto crucial relativo a todas as atitudes proposicionais, a saber, que o conteúdo das crenças expressas – chamemos-lhes *atitudes de crença* –, bem como das restantes atitudes proposicionais, é sempre já um estado intencional provido de um modo psicológico. Se João diz a Maria ‘Creio que te vejo’, o conteúdo da atitude de crença é o estado intencional correspondente ao acto de fala ‘Vejo-te’, estado provido de um conteúdo e de um modo psicológico, no caso um modo perceptivo. Por esta razão, dever-se-á distinguir um *conteúdo de primeira ordem*, relativo ao estado intencional perceptivo, de um *conteúdo de segunda ordem*, relativo à atitude de crença, o qual corresponde àquele estado intencional perceptivo. E o que se diz das atitudes de crença (*i.e.*, das crenças expressas) é igualmente válido de todas as atitudes proposicionais. Definindo, o mais simplesmente possível, o que entendemos por atitudes proposicionais, temos que:

Toda a atitude proposicional – seja uma crença expressa, um desejo, ou uma expectativa – consiste num estado intencional de segunda ordem que tem por conteúdo proposicional um estado intencional de primeira ordem.

Nestes termos, e aproveitando a formalização searlina de um estado intencional – S(r) –, dir-se-á que toda e qualquer atitude proposicional deixa-se formalizar sob a seguinte fórmula: S'[S(r)].

No entanto, se no conteúdo representativo de qualquer atitude proposicional se encontra necessariamente um modo psicológico (relativo a um estado intencional de primeira ordem), existem atitudes proposicionais, de crença mais em particular, que o parecem contradizer. Por exemplo, atitudes de crença como ‘Creio em ti’, ‘Acredito na teoria neodarwiniana’, ‘Creio no livro branco da segurança social’, etc. Aparentemente, estas atitudes não parecem ter por conteúdo estados de primeira ordem; em nenhum dos seus conteúdos representativos comparece, pelo menos explicitamente, um modo psicológico.

Por vezes, para evitar esta e outras dificuldades adopta-se uma distinção de fundo entre a *crença que* e a *crença em*. No entanto, mesmo que o fizéssemos não seria difícil converter formas da segunda em formas da primeira – Por exemplo, ‘Acredito *que* a teoria neodarwiniana é verdadeira’ não se distingue nem no conteúdo nem no modo da atitude de crença ‘Acredito *na* (verdade da) teoria darwiniana”. Portanto, o que se revela difícil é justamente procurar encontrar uma distinção de fundo entre afirmar ‘creio que p’ e ‘creio em p’. E se atentarmos bem no exemplo, salta à vista que a diferença é expressável em termos linguísticos: digo que creio *que* p, se p for uma proposição predicativa, *i.e.*, uma proposição da forma ‘S é P’; digo que creio *em* p, se p corresponder apenas a um S. Agora, isto não significa que a diferença seja simplesmente linguística. Ao afirmar ‘Creio que o livro é branco’, a crença dirige-se à predicação propriamente dita; ao passo que ao afirmar ‘Creio no livro branco’, a crença dirige-se a algo *susceptível* de crença. Note-se, que esta *susceptibilidade de crença* não é um dado necessário em toda a crença, mas é-o claramente em toda a *crença em* – eu não direi, pelo menos em circunstâncias normais, que ‘Creio nos calhaus rolados’, embora diga obviamente que ‘Creio que os calhaus são rolados’.

Ora, esta susceptibilidade de crença no conteúdo das atitudes de *crença em* é reveladora do seu carácter de segundo grau. Em primeiro lugar, temos que toda a *crença em algo* é convertível numa *crença de que isso é verdadeiro*, seja o livro branco,

seja a teoria darwiniana, seja a pessoa a quem João diz ‘Creio em ti’²². Em segundo lugar, se afirmamos ‘Creio que o livro branco é verdadeiro’, ‘Creio que a teoria darwiniana é verdadeira’, ‘Creio que tu és verdadeiro’ é porque podemos começar por afirmar que ‘O livro branco é verdadeiro’, ‘A teoria darwiniana é verdadeira’, ‘Tu és verdadeiro’. Em terceiro lugar, enquanto os primeiros actos de fala exemplificados têm subjacentes certos estados intencionais (mais exactamente, atitudes de crença), os segundos actos de fala têm subjacentes outros estados intencionais, de tal modo que aqueles têm estes por conteúdo. Então, finalmente, podemos concluir que as atitudes de crença expressa, em geral, têm por conteúdo outros estados intencionais, acerca dos quais é suposta uma prévia tomada de posição.

Com isto, podemos consagrar a seguinte distinção entre classes de estados intencionais: a *classe dos estados intencionais de primeira ordem* e a classe dos estados intencionais de segunda ordem (que equivale à *classe das atitudes proposicionais*). Os estados de primeira ordem são aqueles cujo conteúdo não envolve nenhum modo psicológico; ao passo que as atitudes proposicionais, em geral, são aqueles estados cujo conteúdo envolve necessariamente outros estados intencionais e, por conseguinte, envolve um modo psicológico.

²² Mas verdadeiro num sentido derivado, a saber, que isso que é verdadeiro é-o no sentido de que o que isso diz, mostra, enuncia é verdadeiro. Por exemplo, creio no livro branco, não porque creia que o livro é branco, mas porque creio que o livro branco é verdadeiro; e creio que o livro branco é verdadeiro não porque seja o caso que o livro branco exista, mas porque creio que é verdade o que ele declara.