

Marco Aurélio Sousa Alves

**Sobre a possibilidade de pensarmos o mundo:  
o debate entre John McDowell e Donald Davidson**

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

2008

Marco Aurélio Sousa Alves

**Sobre a possibilidade de pensarmos o mundo:  
o debate entre John McDowell e Donald Davidson**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da  
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da  
UFMG como requisito para a obtenção do Título de  
Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Lógica e Filosofia da Ciência

Orientador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

2008

100 Alves, Marco Aurélio Sousa  
A474s Sobre a possibilidade de pensarmos o mundo [manuscrito] :  
2008 o debate entre John McDowell e Donald Davidson / Marco Aurélio  
Sousa Alves. - 2008

205 f.

Orientador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Davidson, Donald, 1917-2003. 2. McDowell, John Henry.  
3. Filosofia – Teses . I. Perini-Santos, E.(Ernesto). II. Universidade  
Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas. III. Título

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

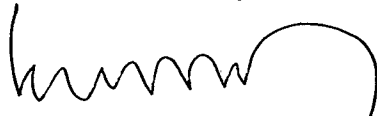
**Ata da Defesa de Dissertação de  
MARCO AURELIO SOUZA ALVES  
Nº de Matrícula: 2005213246**

Aos vinte e sete (27) dias do mês de março de dois mil e oito (2008), reuniu-se no Auditório da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 23/11/2007, para julgar, em exame final, a Dissertação "**SOBRE A POSSIBILIDADE DE PENSARMOS O MUNDO: O DEBATE ENTRE JOHN MCDOWEEL E DONALD DAVIDSON**", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia – Linha de Pesquisa: Lógica e Filosofia da Ciência. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao Mestrando **MARCO AURELIO SOUZA ALVES**, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a argüição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do Mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (orientador)/UFMG. *100 (cem)*
- Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto/FAJE. *100 (cem)*
- Prof. Dr. Paulo Faria/UFRGS. *100 (cem)*

Pelas notas atribuídas o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média: *100 (cem)*.

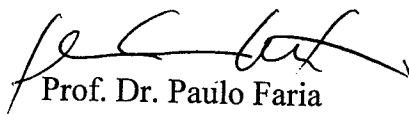
O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 27 de março de 2008.



Prof. Dr. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (orientador)



Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto



Prof. Dr. Paulo Faria

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.



Prof. Dr. Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)  
FAFICH/UFMG

## Resumo

O trabalho avalia um debate contemporâneo acerca da *possibilidade* mesma de pensarmos *sobre* o mundo. No primeiro capítulo, é apresentada a crítica de McDowell a Davidson, que enfatiza o *coerentismo* adotado pelo segundo. A crítica ao *mito do dado* (tal como aparece em Sellars e Wittgenstein), bem como a necessidade de um *empirismo mínimo* (que McDowell detecta em Quine e Kant), apontam para uma oscilação no pensamento contemporâneo entre duas formas insatisfatórias de compreender o *conteúdo empírico* do pensamento. No segundo capítulo, apresento uma defesa de Davidson, enfatizando sua *teoria da interpretação* e do *externismo semântico*, bem como a relação entre *causas* e *razões*. No terceiro capítulo, avalio mais detidamente o debate, criticando o *monismo anômalo*, a forma como a fronteira entre *conceitual* e *não-conceitual* é entendida em Davidson, bem como o *platonismo naturalizado* defendido por McDowell. O trabalho apresenta uma natureza negativa, e termina constatando as deficiências de ambas as posições avaliadas.

## Abstract

This thesis evaluates a contemporary debate concerning the very *possibility* of thinking *about* the world. In the first chapter, McDowell's critique of Davidson is presented, focusing on the *coherentism* defended by the latter. The critique of the *myth of the given* (as it appears in Sellars and Wittgenstein), as well as the necessity of a *minimal empiricism* (which McDowell finds in Quine and Kant), lead to an oscillation in contemporary thinking between two equally unsatisfactory ways of understanding the *empirical content* of thought. In the second chapter, I defend Davidson's approach, focusing on his *theory of interpretation* and *semantic externalism*, as well as on the relation between *causes* and *reasons*. In the third chapter, the debate is analyzed in more detail. I criticize the *anomalous monism*, the way in which the boundaries between the *conceptual* and the *non-conceptual* are understood by Davidson, as well as the *naturalized Platonism* defended by McDowell. This thesis is mainly negative, and it concludes by revealing problems in both positions under evaluation.

## **Agradecimentos**

À Roberta, meu grande amor, sem a qual não

Aos meus pais, fonte inesgotável de apoio

Ao meu irmão Marco Antônio, meu companheiro na vida

Ao Ernesto, pela orientação exemplar e pela confiança

Aos amigos e colegas David, Daniel Deluca, Franck, Mari, Carol, Decat, Eduardo, Tiago, Lincoln, Kirlian, Ewerton, Pompeu, Marcolino, Thiago Neuenschwander, Bruno Pettersen, Lúcio, Igor, Túlio, Thiago Chaves, Kairam, Felipe, Guilherme, Antônio, Fernando, Evaldo, Arthur, Fábio, Edgar, Chico, Marçal, Lucas, e todos os demais, por fazerem da filosofia algo vivo, estimulante, e prazeroso

Aos professores, em especial a Paulo Margutti, Patrícia Kauark e Theresa Calvet

Aos funcionários, em especial à Andréa

Ao CNPq

“Você está sobre o equívoco de que o problema filosófico é *difícil*, quando ele é insolúvel. Quero antes que perceba que você está sob um feitiço.”

L. W.

Introdução	1
Capítulo 1 - Primeira aproximação à crítica de McDowell	5
1.1. Objetivo comum	6
1.2. O modelo quineano	7
1.3. A ideia mesma de esquemas conceituais	10
1.4. Intermediários epistêmicos	16
1.5. O mito do dado	18
1.6. Coerentismo	26
1.7. A cegueira transcendental de Davidson	30
1.8. O erro de diagnóstico	33
1.9. A oscilação	37
1.10. A “direção errada”	39
1.11. O <i>insight</i> kantiano	41
1.12. Notas finais	45
Capítulo 2 - Por Davidson	48
2.1. McDowell, Rorty, Davidson	50
2.2. Sobre a suposta cegueira transcendental	57
2.3. Dualismo, relativismo, e dados não-conceitualizados	59
2.4. Empirismos	63
2.5. Relativismo, verdade, e esquemas conceituais	68
2.6. Dualismo e ceticismo	73
2.7. Rumo ao externismo	76
2.8. Externismo social e externismo perceptivo	79
2.9. A triangulação	83
2.10. Quine, evidências distais e interpretação radical	88
2.11. Teoria do significado, interpretação, e teoria da ação	95
2.12. Holismo e externismo	101
2.13. Resgatando algumas promissórias	104
2.14. A base causal	106
2.15. A relação entre causa e razão	107
2.16. Razões como causas, e vice-versa	110
2.17. Monismo anômalo e liberdade	116
2.18. Alguns defensores de Davidson	117
2.19. Contra-ataques	121
Capítulo 3 - Aprofundamentos	135
3.1. Dentro e fora	136
3.2. Acerca de um truísmo	138
3.3. O fantasma do idealismo	140
3.4. Davidson, Kant, e a “perspectiva lateralizada”	143
3.5. Notas críticas preliminares ao monismo anômalo	145
3.6. Segunda natureza e <i>Bildung</i>	149
3.7. Crítica ao monismo anômalo	152
3.8. Por McDowell	157
3.9. Um balanço mais aprofundado do debate	167
3.10. Crítica a McDowell	171
Conclusão	181
Referência bibliográfica	185



## Introdução

Esta é uma investigação sobre a possibilidade mesma de se pensar o mundo. Quando tentamos tornar não misteriosa a aceitação deste truísmo, enfrentamos dificuldades tão antigas quanto poderosas.

Somos convidados, pelos que nos antecederam, a pensar na relação entre o pensamento e o mundo na forma de um *dualismo*, que pode assumir formas variadas. O desafio é sempre o mesmo: mostrar como os dois lados *podem* interagir. Temos sempre a impressão de nos deparar com duas coisas radicalmente distintas, duas substâncias que não se misturam. Uma imagem unificada do mundo, que inclua esses dois lados de forma harmoniosa, não se mostra acessível. Se identificarmos um lado com a natureza, o outro se tornará logo sobrenatural; se um lado é material, o outro é mental; corpo, alma; objeto, conceito; pensamento, realidade; e assim vai, indefinidamente, a lista.

Dualismos filosóficos são, muitas vezes, duros de eliminar. Assumem várias feições, aparecem em vários lugares, e desafiam qualquer tentativa de conciliação. Mas aceitar, sem mais, o dualismo que separa a mente do mundo, é insuportável. As angústias daí oriundas são profundas demais, e seus efeitos perturbadores. Estamos diante de um *problema filosófico*. Nós o herdamos dos modernos (ou mesmo de fontes mais antigas) e, conforme a imagem de Wittgenstein, ainda nos debatemos como moscas dentro dessa garrafa. Não será sem esforço e argúcia que conseguiremos sair dela. Reside aí a arte e o engenho do fazer filosófico.

A investigação que se segue assume uma natureza *terapêutica*. Seu objetivo é investigar formas alternativas de dissolver o *problema filosófico* que gera em nós essa estranha imagem cindida do universo. Somos levados, pela forma como pensamos, e pela forma como nossos antepassados pensaram, a conceber o problema de maneira sempre enigmática.

Quando um problema se mostra difícil demais, quando ele se torna *filosófico*, é provavelmente porque não admite uma resposta direta. Integrar mente e mundo de maneira

satisfatória não é um *problema* que espera por uma *resposta*. Os termos nos quais a angústia aparece não admitem solução *possível*. Diante de desafios dessa natureza, devemos investigar os termos que propiciam o próprio surgimento do enigma. Dissolver, não responder à pergunta. Mostrar, de alguma forma, porque o problema não tem nem mesmo o direito de surgir.

Investigaremos aqui o debate entre dois pensadores que buscaram, cada um a seu modo, eliminar as dificuldades que cercam o *problema*. John McDowell encontrou em Donald Davidson o material adequado para nutrir suas investigações, seja no momento em que aprendeu e concordou com ele, seja quando discordou dele (momentos estes que nos interessarão mais diretamente). A crítica de McDowell a Davidson apareceu, de forma mais elaborada, em seu polêmico livro *Mente e Mundo* (1994). Essa obra desencadeou, e vem desencadeando, uma sucessão de debates no interior da chamada tradição filosófica analítica. Não tentarei fazer aqui nem um mapeamento dos debates suscitados, nem uma exposição geral do livro *Mente e Mundo*. O objetivo desse trabalho é fazer um balanço crítico do debate entre esses dois filósofos.

A investigação apresenta uma natureza dialética. Primeiramente, será exposta, em linhas gerais, a crítica de McDowell à perspectiva adotada por Davidson. Nesse momento, o desafio inicial é tornar visível (ou inteligível) o *problema* com o qual nos ocupamos. Ele parece ser tão antigo quanto a própria filosofia; apenas adotaremos uma maneira particular de colocá-lo.

Segundo os termos de McDowell, estamos diante de uma *angústia* intelectual que já assumiu formas diversas, mas que, contemporaneamente, num certo círculo filosófico, aparece sob a forma de uma *interminável oscilação* entre duas posturas igualmente insustentáveis: de um lado o *mito do dado*, de outro o *coerentismo*. A crítica ao mito do dado é bastante conhecida e, em grande parte, aceita no interior desse círculo de pensadores. Seu *locus* clássico é a obra de Wilfrid Sellars, mas nomes como o de Ludwig Wittgenstein podem perfeitamente ser adicionados. Não será problematizada, nesse trabalho, a validade dessa crítica. Por economia argumentativa, ou irrelevância no interior do debate particular que nos interessa, ela será simplesmente admitida: tanto Davidson quanto McDowell aceitam seus termos gerais.

O segundo lado da oscilação, o coerentismo, é identificado por McDowell no pensamento de Davidson. Aliás, o alvo de McDowell é o *coerentismo davidsoniano*, não qualquer outra forma de coerentismo. A crítica pretende mostrar que nenhum dos lados da oscilação é satisfatório, daí o interminável movimento que leva nosso entendimento a oscilar entre uma e outra posição. Nenhuma delas constitui uma saída legítima da dificuldade que encontramos para eliminar o mistério envolvendo a relação dos nossos pensamentos com o mundo.

O primeiro capítulo faz uma exposição geral das dificuldades em jogo e uma apresentação da crítica à posição de Davidson. Será esboçada, também, a terapia proposta por McDowell, que pretende eliminar as raízes mais profundas da angústia e garantir, assim, a *paz* que tanto desejamos, o estado de espírito que nos permitiria “parar de filosofar”, como diz Wittgenstein.

Em seguida, será feito um esforço de defesa da posição atacada. Os termos nos quais a crítica aparece se mostram, muitas vezes, injustos e insensíveis em relação a aspectos centrais do pensamento de Davidson. Para que o debate não empobreça aspectos relevantes das posições em conflito, tentaremos extrair o máximo de força argumentativa do pensamento criticado. A filosofia de Davidson é vasta, cobre campos diversos da investigação filosófica, e apresenta uma natureza sistemática. Não é fácil isolar um elemento dos outros: temos um pacote de ideias, umas sustentando as outras. Não há um ponto simples, um *fundamento* claramente detectável, que, uma vez demolido, faria desmoronar o restante do edifício. Diante de um pensamento assim estruturado, não temos outra coisa a fazer senão buscarmos uma apreensão dos contornos gerais que conformam seu espaço. Avaliar qualquer tomada de posição no interior desse espaço exige uma apreensão integrada dos elementos relevantes que, de certa forma, pretendem torná-la uma posição defensável ou justificada.

O segundo capítulo constitui uma aventura interpretativa do pensamento de Davidson tendo em vista o melhor enfrentamento possível das críticas apresentadas por McDowell. A leitura que McDowell faz de Davidson será, sistematicamente, colocada em xeque. Serão expostas também as reações de Davidson frente às críticas, que assumem não só uma forma defensiva, mas partem para o contra-ataque.

O terceiro e último capítulo traz o ponto de vista de McDowell de volta à cena. Novos elementos da terapia que ele propõe serão contemplados, e a defesa de Davidson será criticamente avaliada. O debate ganha uma dimensão ainda mais profunda. Se antes ele se centrava em questões acerca do coerentismo, da distinção entre esquema e conteúdo, e mesmo na noção de *conteúdo empírico*, agora a questão transcendental de fundo (o dualismo que parece dividir mundo e conceitos) ganha o centro do debate. As posições de Davidson e McDowell passarão, por fim, por um rigoroso escrutínio.

### Primeira aproximação à crítica de McDowell

A interação entre nossos pensamentos e o mundo busca responder a duas angústias distintas, mas inseparáveis. De um lado, uma angústia *epistemológica*: como nossas crenças, nossa visão de mundo, podem ser justificadas, levando-nos a um conhecimento do mundo. De outro lado, uma angústia *transcendental*: como nossos pensamentos *podem* se dirigir ao mundo, falar dele, tomar partido frente a como as coisas são. O primeiro problema enfrenta o desafio cético, que se instala na fissura aberta entre os domínios externo e interno, ou entre o mundo e nossos pensamentos. O segundo busca compreender a *intencionalidade*, ou a direção ao mundo de nossas atividades mentais.

Essas duas angústias devem ser tratadas ao mesmo tempo. A terapia proposta por McDowell parte de uma crítica a Davidson, que aparece, ao mesmo tempo, como alvo e inspiração maior. Grosso modo, acusa-se Davidson de uma *cegueira transcendental*. Ele teria sentido apenas a angústia epistemológica. Sua insensibilidade gerou um erro de diagnóstico e, conseqüentemente, a adoção de um tratamento inadequado.

Qualquer tentativa que visa eliminar o mistério envolvendo nossa relação com o mundo enfrentará forças que atuam em direções opostas, e que empurram nosso entendimento para posições insatisfatórias. As razões para tal dificuldade escondem-se no subterrâneo de nossas formas de pensar. Neste primeiro capítulo, farei uma primeira exposição do diagnóstico e da terapia propostos por McDowell. No capítulo seguinte, darei voz ao alvo principal de sua crítica: Donald Davidson.

## 1.1. Objetivo comum

McDowell e Davidson não devem ser vistos sempre como oponentes. Pelo contrário. McDowell insiste que define sua posição por meio de um contraste que nunca deve obscurecer o grande acordo existente.<sup>1</sup>

Há, antes de tudo, um acordo quanto ao objetivo mesmo de seus esforços. Ambos querem eliminar o mistério envolvendo a relação da mente com o mundo, que seria um legado moderno. Num certo sentido, o dualismo mente-mundo é óbvio e não problemático. O mistério não reside na mera distinção, mas na série de ideias a ela associadas pela tradição filosófica. Davidson acredita que “algumas dessas ideias estão agora sendo criticamente escrutinadas, e o resultado promete marcar uma mudança profunda no pensamento filosófico contemporâneo”.<sup>2</sup>

Essa *mudança profunda* é buscada por ambos. Um grande esforço davidsoniano nessa direção pode ser encontrado em seu ataque ao *dualismo esquema-conteúdo*. Como resultado, ele pretende “restabelecer o contato imediato com os objetos familiares cujas peripécias tornam nossas sentenças ou opiniões verdadeiras ou falsas”.<sup>3</sup>

A busca de um *contato imediato* é o grande objetivo dos dois. Pensando dessa forma, os dilemas modernos envolvendo as tentativas de construir uma ponte ligando nosso mundo interno (a mente) ao externo (a realidade) deixam de se impor. A visão difundida de uma relação mediada por intermediários com o mundo externo levou, de um lado, ao ceticismo, e, de outro, ao mistério envolvendo a objetividade do pensamento. Não teríamos como nos certificar das informações transmitidas pelos intermediários, nem explicar como a partir delas construímos uma efetiva *visão de mundo*.

O *contato imediato* é, portanto, um *desideratum* tanto epistemológico quanto transcendental. Tendo em vista essa meta comum, McDowell reconhece que tudo o que defende está em completa consonância com o *espírito* da filosofia de Davidson.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:20/viii e 169/129).

<sup>2</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:39 - “Some of these ideas are now coming under critical scrutiny, and the result promises to mark a sea change in contemporary thought”).

<sup>3</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:198 - “... re-establish unmediated touch with the familiar objects whose antics make our sentences and opinions true or false”).

<sup>4</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:178/138).

Na exposição a seguir das ideias de Davidson, devemos, no entanto, manter a seguinte pergunta em mente: estaria ele *autorizado* a eliminar o problema que pretende? Como alerta McDowell, “uma coisa, porém, é aspirar à eliminação do mistério; outra é eliminá-lo”.<sup>5</sup> Em filosofia, não basta darmos as costas aos problemas, ou quereremos nos ver livres deles. É preciso “dar-se o direito” de não mais ser acometido por eles.<sup>6</sup> Em outras palavras, é preciso atingir uma posição na qual eles não mais se imponham, na qual estaríamos livres da angústia que geram. Não por vontade ou esquecimento, mas por direito.

## 1.2. O modelo quineano

A crítica de Davidson ao *dualismo esquema-conteúdo* é, acima de tudo, um acerto de contas com seu mestre. O dualismo mostra-se difundido ou enraizado em nossa forma de pensar: Quine surge apenas como alvo privilegiado. Eliminar o que sobrou de moderno nele aparece como o melhor caminho para se operar a *mudança profunda* desejada. Ele teria percorrido parte do caminho, mas o restante do percurso, acredita Davidson, ficou a seu cargo.

Quine criticou a ideia de que poderíamos detectar isoladamente, termo a termo ou enunciado a enunciado, o *significado empírico* de cada um deles. Trata-se de sua famosa crítica ao *reducionismo*, um dos dogmas do empirismo. A significação empírica, não podendo ser detectada nas partes, deveria ser buscada no conjunto, na forma como nossa visão de mundo se relaciona com a realidade. O dogma do reducionismo deve ser compreendido na companhia de outro dogma: a distinção entre analítico e sintético. Ao olharmos para cada enunciado isoladamente, não podemos dizer o quanto sua verdade ou falsidade depende do mundo ou da própria linguagem. Os dois elementos determinam, ao mesmo tempo, a verdade de todos os enunciados, só não podemos identificar essa contribuição caso a caso. Nem podemos mais distinguir enunciados sintéticos de analíticos, ou seja, aqueles que dependem em parte do mundo e aqueles que em nada dependem dele para sua verdade ou falsidade.

---

<sup>5</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:179/138 - “But the aspiration of eliminating mystery is one thing; realizing it is another”).

<sup>6</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:183/142 - o termo inglês é “to entitle”).

Frente à rejeição aos dois dogmas, Quine propõe que vejamos nossos enunciados enfrentando o “tribunal da experiência sensível não individualmente, mas como um corpo coeso”.<sup>7</sup> Quanto à questão da intencionalidade, a como nossa linguagem se liga ao mundo e, portanto, pode falar dele, Quine mantém a exigência empirista de um contato com o mundo através da experiência, mas ressalta, tendo em vista o abandono dos dogmas, que “a unidade da significação empírica é a ciência como um todo”.<sup>8</sup> Com isso, ele mantém o jogo entre elementos linguísticos e extralinguísticos na constituição da significação, só não admitindo a verificação excessivamente fina da contribuição desses elementos nas partes da linguagem.

Quine não abandona a ideia mesma de *conteúdo empírico*. Ele ressalta apenas que “é enganoso falarmos em conteúdo empírico de um enunciado individual”.<sup>9</sup> Vista como um bloco, a linguagem não só possui como *precisa* possuir tal conteúdo. “Tomada como um todo, a ciência tem essa dupla dependência da linguagem e da experiência”.<sup>10</sup> A palavra *ciência* pode ser traduzida aqui, sem violência para nossos propósitos, por *visão de mundo*. A palavra *linguagem* refere-se ao que é interno, independente da experiência, ao nosso *esquema conceitual*. Nossos conceitos são cunhados conforme considerações pragmáticas: “objetos físicos”, “mesa” ou “neutrino”, ou seja, conceitos ordinários ou científicos são pragmaticamente moldados para lidarmos com o fluxo da experiência. O esquema guarda algo de arbitrário e acidental, ou melhor, reflete algo dos nossos interesses e do modo como falamos, podendo assumir formas radicalmente diferentes. Mas, ao mesmo tempo, ele mantém uma relação com o mundo. A experiência atua de forma a tornar nossa visão de mundo uma construção, holisticamente organizada, de elementos internos e externos ao esquema conceitual.

A pergunta seguinte acompanha o pensamento de Quine: “dadas apenas as evidências dos sentidos, como chegamos à nossa teoria do mundo?”.<sup>11</sup> Investigar isso, segundo sua visão naturalizada, é a finalidade mesma da epistemologia, tornada aqui ciência cognitiva ou

---

<sup>7</sup> Quine (*Two Dogmas of Empiricism*, 1951:41 - “...the tribunal of sense experience not individually but as a corporate body”).

<sup>8</sup> Quine (*Two Dogmas of Empiricism*, 1951:42 - “The unit of empirical significance is the whole of science”).

<sup>9</sup> Quine (*Two Dogmas of Empiricism*, 1951:43 - “...it is misleading to speak of the empirical content of an individual statement...”).

<sup>10</sup> Quine (*Two Dogmas of Empiricism*, 1951:42 - “Taken collectively, science has its double dependence upon language and experience...”).

<sup>11</sup> Quine (*The Roots of Reference*, 1974:1 - “Given only the evidence of our senses, how do we arrive at our theory of the world?”). Ver também Stroud (*The Significance of Philosophical Scepticism*, 1984:cap.6).



psicologia. As *evidências dos sentidos* são vistas como acessos indiretos que temos à realidade lá fora. Ele afirma, por exemplo, que “objetos físicos em geral, não importa o quão distantes, tornam-se conhecidos para nós apenas através dos efeitos que ajudam a induzir em nossas superfícies sensoriais”.<sup>12</sup> Essa entrada sensorial é bastante pobre, ao contrário de nossa visão de mundo, riquíssima. Como explicar esse descompasso, ou “a relação entre o *input* pífio e o *output* torrencial”?<sup>13</sup> A resposta está na contribuição humana na construção de sua visão de mundo. A experiência, vista como impactos sensoriais, desencadeia um processo no qual o homem, livremente, movido por considerações pragmáticas, faz o restante do trabalho. O resultado final é nossa visão de mundo. O mundo fornece apenas certas *dicas* ao homem, “subtraindo suas dicas de sua visão de mundo, temos a contribuição humana como a diferença. Essa diferença marca a extensão da soberania conceitual do homem”.<sup>14</sup>

A experiência desempenha, portanto, um papel fundamental em Quine: ela limita a *extensão da soberania conceitual do homem*. Sem ela, estaríamos totalmente divorciados do mundo. Seria ininteligível dizermos ainda que possuímos uma visão *de mundo*. Pretender saber algo, falar *do mundo*, ou tê-lo em vista, seria ilegítimo. O empirismo sobrevive em Quine, livre dos dogmas, porque essa questão transcendental, acerca da possibilidade de termos o mundo em vista, fica misteriosa sem um papel controlador dado à experiência. Soberania conceitual sim, mas nunca absoluta, senão o homem perde o direito de falar do mundo.

McDowell vê a sujeição ao *tribunal da experiência* como a forma encontrada por Quine de possibilitar o *significado empírico*. “De acordo com essa concepção, o fato de algo (uma crença, por exemplo, ou, para ficarmos mais próximos ao espírito do texto quineano, a totalidade de uma visão de mundo) dizer respeito ao mundo, no sentido de constituir uma tomada de posição sobre o modo como as coisas são, depende de esse algo ser vulnerável ao mundo no que diz respeito a um veredicto sobre sua aceitabilidade. Esse veredicto, por sua vez, só pode ser dado através da experiência”.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Quine (*Word and Object*, 1960:1 - “... physical things generally, however remote, become known to us only through the effects which they help to induce at our sensory surfaces”).

<sup>13</sup> Quine (*Epistemology Naturalized*, 1969:83 - “... the relation between the meager input and the torrential output...”).

<sup>14</sup> Quine (*Word and Object*, 1960:5 - “Subtracting his cues from his world view, we get man's net contribution as the difference. This difference marks the extent of man's conceptual sovereignty...”).

<sup>15</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:169-170/130 - “According to that conception, the fact that something, say a belief, or - more congenially to Quine - a whole world-view, bears on the world, in the sense of

Abandonados os dogmas, Quine mantém um dualismo que se aplica a toda a visão de mundo ou à totalidade da ciência, um dualismo entre fatores exógenos (a experiência) e endógenos (a linguagem). A relação entre um pólo e outro se dá através do tribunal da experiência, que julga as crenças, selecionando aquelas que sobreviverem ao confronto. Confronto em bloco, permitindo ajustes holisticamente arranjados na estrutura da teoria, mas ainda assim um *confronto*.

### 1.3. A ideia mesma de esquemas conceituais

Podemos identificar dois lados interligados na crítica de Davidson ao *dualismo esquema-conteúdo*. De um lado, temos uma crítica à ideia mesma de *esquema conceitual*. Essa crítica visa mostrar que o dualismo, tal como é entendido, encampa uma forma de *relativismo* insustentável. O outro lado da crítica guia-se mais diretamente por considerações epistemológicas, acusando o dualismo de conduzir a um *ceticismo* de tipo moderno.

O primeiro lado da crítica identifica uma certa forma de pensar, guiada por um conjunto de metáforas e intuições. Elas seriam inicialmente legítimas, ou filosoficamente ingênuas. O problema vem do caráter enganador delas, e dos caminhos propriamente filosóficos que inspiraram.

A linguagem é vista como uma rede de conceitos. Eles formam um esquema, que dá a *forma* dos nossos pensamentos. Do outro lado, temos algo fora da linguagem, que se relaciona com ela, preenchendo-a com um conteúdo ou com uma *matéria*. Uma vez que nossos pensamentos pretendem falar do mundo, de algo externo ao domínio formal dos conceitos, então tal relação com o extra-conceitual parecia necessária. A noção mesma de *esquema conceitual* brota dessa imagem que opõe conceitual a não-conceitual e procura, posteriormente, compreender a relação entre os dois domínios. O *esquema conceitual* é a forma como organizamos o material vindo da experiência, que é responsável pelo contato que

---

constituting a stand taken as to how things are, depends on its being vulnerable to the world for a verdict on its acceptability; and the verdict can be delivered only through experience”).

temos com o mundo. A estrutura conceitual é uma construção humana que, de alguma forma, organiza os dados brutos que recebemos.

Davidson procura explicitar a ideia de *esquema conceitual* oferecendo uma forma de diferenciarmos uns dos outros. Esquemas, como formas distintas de organizar o material da experiência, não podem diferir apenas como diferem as línguas. Haveria algo mais profundo, que envolveria, para cada esquema, uma ontologia distinta, com diferentes objetos. Se quisermos que esquemas apontem para algo mais que a trivial distinção entre palavras de diferentes línguas, precisamos insistir que dois esquemas diferentes não podem coabitar uma mesma linguagem. Davidson chega, então, ao seguinte princípio: “onde esquemas conceituais diferem, linguagens também diferem”.<sup>16</sup> O critério para sabermos se duas linguagens compartilham um mesmo esquema é a tradutibilidade mútua. A partir desse princípio, podemos traçar as fronteiras e individuar os esquemas: um esquema conceitual é um conjunto inter-tradutível de linguagens.

O critério proposto parece, ao mesmo tempo, esclarecer os domínios de um esquema e guardar nossas intuições originais. Entre esquemas distintos não pode haver compreensão mútua, caso contrário, teríamos um esquema comum mais abrangente que englobaria os dois, sendo eles apenas partes de um mesmo esquema maior. Uma noção estimulante de *esquema conceitual* deve impedir inter-traduições, insistindo na incomensurabilidade entre eles.

Atrás dessa ideia de *esquema conceitual*, Davidson detecta uma espécie de relativismo ontológico exagerado. Esse relativismo, que podemos detectar, entre outros, em Quine, diz que as entidades que habitam o mundo dependem da forma como o bolo da realidade é cortado.

A crítica de Davidson pretende-se arrasadora: ou bem essa ideia não tem utilidade, ou ela é ininteligível. Ela não tem utilidade, se for reduzida à trivial diferença entre linguagens. Mas se mantivermos o critério da inter-tradutibilidade para identificarmos esquemas, então cairemos numa situação ininteligível, pois não conseguiremos dar sentido a uma falha de tradução. Não podemos afirmar que algo é uma atividade verbal sem, ao mesmo tempo, podermos ser capazes de interpretá-la. Aquilo que não faz sentido para nós é descrito com um vocabulário não

---

<sup>16</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:184 - “... where conceptual schemes differ, so do languages”).

intencional, que não imputa ao acontecimento qualquer agência ou uso de conceitos. Veríamos e descreveríamos o que observamos como um mero acontecimento no mundo físico. Faltariam razões para vermos ali uma atividade verbal ainda não compreendida. Ver um comportamento como *verbal* envolve a inserção do acontecimento numa teia interpretativa mais ampla, que relaciona várias atitudes e inscreve a ação num mundo compartilhado. Nada pode estar, ao mesmo tempo, fora de qualquer quadro interpretativo, sendo, dessa forma, completamente estranho ou absurdo, e ainda assim contar como um comportamento *verbal*.

A imagem dualista postula uma *matéria*, que seria organizada pelos esquemas. “É essencial para essa ideia [de *esquema conceitual*] que haja algo neutro e comum que se situe fora de todos os esquemas”.<sup>17</sup> Mas o *algo comum* não poderia ser a matéria (*subject matter*) dos diferentes esquemas, senão eles seriam comensuráveis. Havendo algo comum, porque não poderíamos usar tal base neutra como lastro de nossos conceitos e, assim, calibrarmos as diferenças entre as linguagens, de forma a traduzi-las mutuamente? Se pudermos traduzir uma na outra, não há mais razões para distinguirmos esquemas. E se não pudermos traduzir, faltará uma base comum para identificarmos esquemas diversos. Davidson conclui: “se estou certo, então, não teremos nunca uma situação na qual poderemos, de forma inteligível, comparar ou contrastar esquemas divergentes”.<sup>18</sup>

Uma imagem usada para apreendermos a relação entre esquema e realidade é a de que o primeiro se ajusta à experiência: o esquema enfrenta o *tribunal da experiência*. Essa imagem, identificada em Quine, vê o esquema como a forma como as evidências vindas do mundo são ajustadas numa teoria ou visão de mundo. Uma vez que existem várias formas de ajustar os *inputs*, mantendo, ao mesmo tempo, constante a massa evidencial fornecida pela experiência, conclui-se que esquemas distintos podem ser gerados.

A ideia de distintos esquemas conceituais parece se relacionar com a tese do *relativismo ontológico*. A ontologia, ou a mobília do universo, é relativa aos poderes expressivos da linguagem-base. Utilizamos certas formas de individuação de entidades, em detrimento de

---

<sup>17</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:190 - “It is essential to this idea that there be something neutral and common that lies outside all schemes”).

<sup>18</sup> Davidson (*Psychology as Philosophy*, 1974:243 - “If I am right then, there never can be a situation in which we can intelligibly compare or contrast divergent schemes...”).

outras, movidos por razões pragmáticas. A soberania conceitual do homem seria tal que dois sistemas conceituais poderiam diferir radicalmente. Vemos, nesses casos, que a única coisa compartilhada entre distintos esquemas é o fluxo bruto dos *inputs* sensíveis. Dessa forma, dois esquemas poderiam diferir radicalmente em todos os seus conceitos e mesmo na extensão de todos os seus termos. Ou seja, podemos ter mundos distintos, povoados por entidades diferentes, e conceitos incomensuráveis. O relativismo ontológico afirma que o domínio de uma linguagem depende de suas capacidades discriminativas: aquilo que for indiscernível relativamente aos poderes expressivos de uma linguagem deve ser visto como idêntico nela. Aquilo que existe, que é discernível das demais coisas, que pode ser objeto de pensamento, ou seja, aquilo que apresenta credenciais ontológicas e pode habitar o mundo, é determinado pelos esquemas de individuação. Daí o aspecto relativo da ontologia: ela depende da linguagem. Uma teoria, linguagem, ou visão de mundo, conforma seu próprio universo e os objetos que lá habitam.

Davidson acredita que se tentarmos trocar em miúdos a excitação que a tese do relativismo ontológico tende a gerar, veremos que há muito exagero no que se acredita seguir dela. Diferentes linguagens falam do mesmo mundo? “A ontologia é relativa à linguagem”, diz o relativista. Mas podemos tornar inteligível a ideia de linguagens-ontologias absolutamente distintas e incomensuráveis? O problema reside na compreensão do que é a realidade e qual sua relação com os nossos conceitos. Aceita-se que há apenas *uma* realidade, mas também, como afirma Quine, acredita-se que os objetos de uma linguagem (os valores de suas variáveis, seus *denotata*) diferem daqueles de outra.<sup>19</sup> Como entender essa diferença entre os domínios de diferentes linguagens? A ideia de rede ou esquema conceitual se impõe para dar conta desse intermediário entre o mundo, único e comum, mas amorfo e esperando nossa organização, e nossos conceitos, articulados e organizados. Os conceitos viriam acompanhados de suas extensões, de um domínio ontológico particular, mas que se ergueria, em última instância, sobre a matéria (*subject matter*) comum a todos.

---

<sup>19</sup> Ver Kraut (*The Third Dogma*, 1986).

A principal crítica de Davidson se direciona à ideia de que haveria *algo comum* do lado de fora dos esquemas, e que isso tornaria inteligível a incomensurabilidade e o relativismo. Tal visão pressupõe um ponto de partida impossível. Não podemos sair de nossa rede conceitual e ver tudo de fora, num olhar panorâmico, que permitiria distinguir esquemas e detectar a realidade comum não organizada. Algo não interpretado não pode contar nem como conceito desconhecido, ou atividade verbal radicalmente estranha, nem como coisa desconhecida, algo comum fora de qualquer interpretação. Nem o conceito nem sua extensão sobrevivem fora de uma interpretação. Se tal olhar é impossível, não significa também que estamos condenados ao interior de um esquema particular, o nosso, “pois se não podemos dizer de forma inteligível que os esquemas são diferentes, também não podemos, de forma inteligível, dizer que são um só”.<sup>20</sup> Ao entrarmos em contato com uma linguagem estranha, não temos outra coisa a fazer senão buscarmos pontos de contato, uma base comum, um sistema de coordenadas compartilhado. Essa base comum só admite *uma* ontologia.<sup>21</sup> As diferenças são calibradas e só assim os termos das diferentes linguagens podem ser comparados. Só então podemos dizer, de forma inteligível, que eles diferem nesse ou naquele aspecto. A discordância ou a diferença só faz sentido sobre esse pano de fundo comum, que é ao mesmo tempo conceitual e ontológico. Davidson insiste na ideia de que não pode haver outro ponto de partida senão nossa própria visão de mundo: não podemos ver nada com os olhos dos outros.<sup>22</sup> Isso não significa que somos cegos à diferença, mas sim que dar sentido ao outro envolve a busca de pontos comuns, sem os quais nem mesmo a diferença pode ser inteligível.

Quando conseguimos tornar inteligível a ideia de diferentes esquemas conceituais, vemos que ela não passa da afirmação trivial de que a verdade das sentenças depende da linguagem à qual pertencem, e que precisamos de um alinhamento para saber o que as palavras dos outros significam. Estamos, afirma ele, separados não por grandes esquemas, mas apenas por palavras (“*only words apart*”).<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:199 - “For if we cannot intelligibly say that schemes are different, neither can we intelligibly say they are one”).

<sup>21</sup> Ver Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:39).

<sup>22</sup> Ver Davidson (*The Inscrutability of Reference*, 1979:234).

<sup>23</sup> Ver Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:189).

Que motivação temos, portanto, para falarmos em distintos esquemas conceituais? Ao invés desse pomposo termo, que parece mover as pesadas montanhas da ontologia e os mares do significado, impondo um elemento intermediário entre mundo e palavras, podemos ficar com a trivial distância entre as palavras de diferentes línguas. De onde estamos, colados ao chão e vendo com os nossos olhos, não poderemos nunca tornar inteligível a ideia de uma ontologia-esquema incomensurável. Isso, acredita Davidson, é suficiente para eliminar a excitação que a ideia de *esquema conceitual* carrega consigo.

A imagem de um esquema conceitual dividindo o bolo da realidade em partes não é exatamente falsa. Como toda imagem, metáfora ou intuição, não teremos problemas se a entendermos adequadamente. Mas ela é, ainda assim, perigosa. A ideia de que nossa ontologia é determinada pelos poderes expressivos da linguagem também não é exatamente falsa, mas é igualmente enganadora. O relativismo ontológico, para Davidson, não pode assumir contornos radicais: não temos razões para acreditarmos em mundos radicalmente diferentes. Davidson não hesita em fazer metafísica apoiando-se sobre a análise lógica da linguagem, detectando com quais entidades estamos ontologicamente comprometidos.<sup>24</sup> Mas os valores de nossas variáveis quantificadas, que nos comprometem ontologicamente, não descortinam *um* mundo entre outros. Apesar dos poderes expressivos das linguagens diferirem, falamos todos, ainda que diferentemente, da mesma realidade. Todas as linguagens naturais são sensíveis ao mundo e capturam parte dele. Daí dizer que “características gerais da linguagem refletem características objetivas do mundo”.<sup>25</sup> O relativismo mostra-se muito menos interessante do que se imaginava. “É claro que a verdade das sentenças continua relativa à linguagem, mas ela é tão objetiva quanto se pode ser”.<sup>26</sup> A ideia, afirma Davidson, ao abandonar o dualismo esquema-conteúdo, não é abandonar o mundo, caindo numa espécie de idealismo, mas mostrar como a linguagem tem um contato imediato (“*unmediated touch*”) com os objetos do mundo. O que Davidson procura tirar do caminho são quaisquer intermediários entre palavras e mundo. Existe um só mundo, e várias e inter-tradutíveis formas de falar dele. Introduzir

---

<sup>24</sup> Ver Davidson (*Method and Metaphysics*, 1993) e Rovane (*The Metaphysics of Interpretation*, 1986).

<sup>25</sup> Davidson (*The Method of Truth in Metaphysics*, 1977:213 - “...general features of language reflect objective features of the world...”).

<sup>26</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:198 - “Of course truth of sentences remains relative to language, but that is as objective as can be”).

*esquemas conceituais* é povoar nosso espaço teórico com termos desnecessários e enganadores.

#### 1.4. Intermediários epistêmicos

Ao se separar dualisticamente rede conceitual e mundo, torna-se necessário explicar o conteúdo empírico da linguagem a partir da introdução de intermediários que transportariam as entregas dos sentidos (“*deliverances of the senses*”). Essa mediação faria o esquema adequar-se às evidências sensórias, justificando a visão de mundo assim produzida. O outro lado da crítica de Davidson ao dualismo consiste na acusação de que tal imagem é vulnerável ao ceticismo. O problema reside na introdução de *intermediários epistêmicos*.

“Em grande medida, essa imagem da mente [o dualismo] e seu lugar na natureza definiu os problemas que a filosofia moderna acreditou ter de solucionar”.<sup>27</sup> Mas o que explica a força dessa atração? Davidson oferece uma resposta: “É fácil lembrar o que gera essa visão: pensa-se ser necessário insular as fontes últimas de evidência do mundo exterior de forma a garantir a autoridade da evidência para o sujeito. Uma vez que não podemos ter certeza sobre como é o mundo fora da mente, o subjetivo pode manter sua virtude - sua castidade, sua certeza para nós - somente sendo protegido da contaminação do mundo. O problema familiar é, evidentemente, que a desconexão cria um fosso que nenhum raciocínio ou construção pode transpor”.<sup>28</sup>

O problema do dualismo entre conceitos e dados brutos vindos do mundo reside, assim, na falta de garantias epistemológicas. Se quisermos ter um conhecimento com pretensões objetivas, não poderemos nos fiar em evidências subjetivas. As sensações, entregas dos sentidos, irritações nas terminações nervosas, dados sensoriais, ou qualquer outro análogo, são ocorrências privadas: afetam apenas *um* indivíduo. Tais ocorrências não podem servir de base

---

<sup>27</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:41 - “To a large extent this picture of mind and its place in nature has defined the problems modern philosophy has thought it had to solve”).

<sup>28</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:42-3 - “It is easy to remember what prompts this view: it is thought necessary to insulate the ultimate sources of evidence from the outside world in order to guarantee the authority of evidence for the subject. Since we cannot be certain what the world outside the mind is like, the subjective can keep its virtue – its chastity, its certainty for us – only by being protected from contamination by the world. The familiar trouble is, of course, that the disconnection creates a gap no reasoning or construction can possibly bridge”).



para a justificação de um conhecimento objetivo do mundo. A dúvida cética acerca da impossibilidade de alcançarmos uma posição na qual estaríamos autorizados a falar do mundo tal como ele é mostra-se cogente para quem aceita o dualismo.

Mesmo se não insistíssemos no caráter privado da evidência, teríamos dificuldade para explicar a justificação de nossa visão de mundo a partir de intermediários epistêmicos. A visão dualista não admite que o mundo se mostre diretamente para a mente. Ele é percebido somente a partir de intermediários, que transmitem informações acerca dele. Podemos, junto com os céticos, perguntar o que garante a confiabilidade da informação transmitida. Nossa visão de mundo se basearia, dessa forma, em mensageiros que nos dão dicas acerca de como são as coisas lá fora, e só poderíamos avaliar as informações de um mensageiro a partir das informações de outros mensageiros. Estaríamos condenados a confiar em intermediários sem termos como verificar diretamente a veracidade do que dizem. Frente a tal situação, não podemos senão fazer coro aos céticos: nossa visão de mundo é, no fundo, injustificada. Poderíamos ser sistematicamente enganados sem nunca notarmos: gênios malignos ou cientistas malucos poderiam nos iludir impunemente.

Para Davidson, “ao invés de dizermos que foi a dicotomia esquema-conteúdo que dominou e definiu os problemas da filosofia moderna, portanto, poderíamos, da mesma forma, dizer que foi a maneira como o dualismo entre objetivo e subjetivo foi concebida. Pois esses dualismos têm uma origem comum: um conceito de mente com seus estados e objetos privados”.<sup>29</sup>

O dualismo opõe rede conceitual e realidade, e depois tenta ligar um ao outro através dos dados brutos da experiência. Mas a experiência sensorial impõe intermediários que não podem mais garantir nada. Ficamos com uma certeza subjetiva que nunca consegue se tornar saber objetivo: situação análoga à de Descartes, mas sem um deus veraz que nos proteja do gênio maligno. Davidson acredita que continuamos a pensar, com o dualismo, segundo o modelo cartesiano, e o resultado disso é uma visão de mundo que não consegue explicar sua

---

<sup>29</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:43 - “Instead of saying it is the scheme-content dichotomy that has dominated and defined the problems of modern philosophy, then, one could as well say it is how the dualism of the objective and the subjective has been conceived. For these dualisms have a common origin: a concept of the mind with its private states and objects”).

objetividade, que não consegue se livrar dos argumentos céticos que o próprio Descartes apresentou.

O dualismo, mesmo em sua expressão mais sofisticada, detectada em Quine, exige sempre alguma forma de intermediário epistêmico. Necessita dele para ligar um pólo ao outro. O esquema precisa de conteúdo empírico, e tal só pode ser fornecido pela experiência. A relação assume a forma de um tribunal, que controla nossa visão de mundo. Mas a experiência é subjetiva, e o mundo continua a rodar fora de nossos domínios. Os intermediários não cumprem, portanto, a promessa de nos ligar à realidade.

“O empirismo, como outros *ismos*, podemos definir quase como quisermos”, e Davidson entendeu por *empirismo* a tese de que as entregas dos sentidos são epistemologicamente significativas.<sup>30</sup> O empirismo postula evidências privadas para as crenças, incorrendo num tipo de subjetivismo tipicamente moderno. Mesmo o *empirismo sem dogmas* de Quine incorreria nesse equívoco. O empirismo aceita, de partida, o dualismo, tentando emendar as coisas depois. Mas seu esforço chega tarde demais.

### 1.5. O mito do dado

O dualismo é apresentado, por Davidson, como um novo dogma do empirismo; o terceiro e, talvez, último dogma.<sup>31</sup> As entregas dos sentidos têm o duplo papel de controlar nossa *soberania conceitual* e tornar nossa visão de mundo justificada. A crítica de Davidson destacou o aspecto subjetivo das evidências sensoriais e o ceticismo acarretado pela introdução de intermediários epistêmicos. Essas críticas visam eliminar o projeto empirista de fundamentar o conhecimento do mundo através da experiência sensível.

O abandono do dualismo vem acompanhado de uma outra tese: o *coerentismo*. Ela surge como o reflexo natural de uma série de considerações. O coerentismo em Davidson teve como inspiração de fundo a crítica de Sellars ao *mito do dado*. Apesar de não aparecer citado na obras centrais de Davidson, ele próprio admitiu, em várias oportunidades, que foi sob a

<sup>30</sup> Davidson (*Meaning, Truth and Evidence*, 1990:48 - “Empiricism, like other isms, we can define pretty much as we please...”).

<sup>31</sup> Ver Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:189).

influência do ataque de Sellars ao mito do dado que ele elaborou suas críticas a Quine chegando ao coerentismo.<sup>32</sup> Independentemente da veracidade histórica dessa afirmação, parece-me inquestionável que o pensamento davidsoniano é bastante sensível a certos pontos levantados anteriormente por Sellars.

McDowell propõe que interpretemos o dualismo davidsoniano entre esquema e conteúdo substituindo o segundo termo por *dado*.<sup>33</sup> A alteração visa evitar possíveis mal entendidos e enfatizar a força dessa ideia. Os mal entendidos vêm de um uso já consagrado na literatura recente do termo *conteúdo* como se referindo a objetos mentais ou intensionais. É o que McDowell chamou de “conteúdo representacional”.<sup>34</sup> Já em Davidson, o *conteúdo* contrapõe-se dualisticamente ao conceitual. Ele é aquilo que é *dado* pela experiência. O conteúdo, nesse sentido, fornece à mente o elemento *empírico*.

A introdução do *dado* ou do *conteúdo empírico* parecia necessária. Sem tal coerção externa, nosso espaço conceitual ficaria descontrolado. Uma vez que o dualismo vê os conceitos como puramente formais e sem conteúdo empírico, o exercício deles perderia o direito de falar do mundo se não introduzíssemos alguma forma de o mundo doar conteúdo ao esquema conceitual. O dualismo esquema-dado busca acomodar essa coerção externa ao pensamento distinguindo um nível mais elementar dos conceitos (os observacionais) onde a substância empírica seria dada ou fornecida à rede conceitual, sendo posteriormente transportada, inferencialmente, para o restante do sistema de conceitos.

A crítica ao mito do dado tem uma dimensão geral e outra específica. Em termos gerais, é enfatizada a impossibilidade de termos qualquer tipo de dado, interno ou externo, que possa estabelecer relações racionais com nossos pensamentos. O aspecto específico da crítica aponta para a impossibilidade de termos dados externos, entendidos como dados sensíveis (*sense data*), atuando na justificação de nossas crenças. A segunda crítica visa atingir uma noção

---

<sup>32</sup> Ver Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:287 e *Responses to Barry Stroud, John McDowell, and Tyler Burge*, 2003:695)

<sup>33</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:40/4 - McDowell usa o termo “*Given*”. A distinção entre o uso ou não de maiúsculas para diferenciar a noção problemática da aceitável de *dado* não será mantida. O termo *dado* será usado aqui apenas no sentido criticado por Sellars, McDowell ou Davidson).

<sup>34</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:39/3 - o termo original é “*representational content*”).

central ao empirismo, mas outras formas de dado podem ser encontradas, sendo todas elas refutadas pelo argumento geral.

O chamado *argumento da linguagem privada* de Wittgenstein é lido por McDowell como uma crítica geral ao dado. Ele apresenta a mesma perspectiva que Sellars tinha em vista, mas, ao contrário deste, o argumento de Wittgenstein não ilustra um ponto geral a partir de um caso específico, mas ataca diretamente a questão mais ampla. As duas críticas nos ajudam a compreender que motivações alguém poderia ter para adotar um coerentismo de tipo davidsoniano.

Podemos pensar em duas formas de experiência. Uma experiência *externa*, relativa àquilo que os nossos sentidos nos oferecem sobre o mundo lá fora, e outra *interna*, como dores, coceiras, e outros tipos de acontecimentos que sentimos mas que não correspondem a nada no mundo externo à mente. Ambas as formas de experiência, segundo o mito do dado, fornecem elementos não-conceituais à consciência, preenchendo o esquema conceitual com conteúdo empírico. McDowell acredita que o argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein pode ser lido como uma rejeição geral aos dados internos e externos.

Se pensarmos numa experiência interna como a dor, tendemos a acreditar que existe um elemento pré-conceitual, imediatamente dado à consciência, que é, posteriormente, relacionado a palavras de nossa linguagem pública como “dor de dente”. Tendemos a acreditar nisso, entre outras coisas, porque não achamos que o sentimento de dor dependa do aprendizado de uma linguagem ou da posse dos conceitos relevantes. Atribuímos sentimentos de dor aos animais, apesar deles serem seres não-linguísticos e não operarem conceitos. Acreditamos, de alguma forma, que compartilhamos um sentimento não-conceitual de dor com animais e bebês.

Mas a intuição acima enfrenta um dilema. Wittgenstein apontou para a passagem misteriosa de um sentimento de dor pré-conceitual para episódios de dor pertencentes à consciência, articulados conceitualmente com os demais habitantes da mente. Há uma

confusão entre meros antecedentes causais (dor não-conceitual) e os fundamentos de nossos juízos conceitualmente articulados. Ou, dito de outra forma, entre “*sentimentos não-linguísticos e consciência conceitual*”.<sup>35</sup>

Cito Wittgenstein: “quando se constrói a gramática da expressão da sensação segundo o modelo de ‘objeto e designação’, então o objeto cai fora de consideração, como irrelevante”.<sup>36</sup> Se nossa experiência privada da dor fosse como um objeto dentro de uma caixa ao qual ninguém mais tem acesso, então tal coisa não desempenharia nenhum papel no jogo público da linguagem, não podendo nem mesmo se constituir em um *algo*, ao qual poderíamos nos referir, apontar, ou designar. É no mínimo enigmático pensar em critérios de correção para a designação da *coisa* dentro da caixa. Como saberíamos se falamos *dela* ou de qualquer outra coisa? Aquilo que queríamos designar como um *isso*, um sentimento privado de dor, que serve de base para nossas conceitualizações, não pode existir como um objeto possível de designação, caso seja não-conceitual.

As *Investigações Filosóficas* oferecem um quebra-cabeça ao intérprete. O texto de Wittgenstein apresenta-se na forma de um diálogo com um interlocutor imaginário, e muitas vezes não sabemos se vemos apenas mais uma ideia a ser considerada, mais uma expressão indignada do interlocutor imaginário, ou uma defesa ou crítica por parte do autor de uma posição qualquer. Há um choque de intuições, e muitas vezes é difícil saber onde situar o problema central em jogo e onde incide a terapia de Wittgenstein. Uma certa leitura de Wittgenstein, rotulada por McDowell de “interpretação comunitária” (“*community interpretation*”), atribuída a Richard Rorty e Saul Kripke, tende a eliminar qualquer *isso* que possa ser determinado na experiência interna.<sup>37</sup> Nossos juízos acerca de estados internos só encontrariam validade na aceitação da comunidade. Ao se negar a existência de um *algo*, designado por termos como “dor de dente”, que fosse uma experiência interna, tem-se a estranha sensação de que tais termos ficam esvaziados de conteúdo, que seus supostos objetos

<sup>35</sup> Ver McDowell (*One Strand in the Private Language Argument*, 1989:282 - “...non-linguistic feelings and concept-involving awareness...”).

<sup>36</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§293 - “... Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ‘Gegenstand und Bezeichnung’ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus”).

<sup>37</sup> Ver McDowell (*One Strand in the Private Language Argument*, 1989:290; *Wittgenstein on Following a Rule*, 1984; *Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy*, 1993; e *Intentionality and Interiority in Wittgenstein*, 1991), Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979) e Kripke (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982).

seriam meras projeções de conceitos. McDowell acredita que há algo mais sutil em questão. Os jogos de linguagem nos quais falamos de sensações não começam com elas, as sensações, que são descritas na linguagem? Como diz Wittgenstein, “a palavra ‘descrever’ talvez nos tenha enganado”.<sup>38</sup> O aspecto enganador deve-se ao risco de vermos a descrição como um processo no qual transformamos em conceito algo que pertencia à consciência de qualquer forma. Descreveríamos um *algo* que, mesmo fora da estrutura conceitual, se relacionaria com ela na forma de objeto da descrição.

O problema não está no acesso privilegiado a certas experiências internas, na autoridade do sujeito sobre suas sensações, mas na forma como entendemos isso. Contra a leitura comunitária que tende a abandonar o acesso privilegiado, que enfatiza afirmações como a de que “você aprendeu o *conceito* ‘dor’ com a linguagem”<sup>39</sup>, e que insiste no caráter público da linguagem e da doação de conteúdo aos seus termos, podemos contrapor a seguinte passagem de Wittgenstein: “mas por que você tem tão pouca confiança em si mesmo? Se você diz que vê algo vermelho na imaginação, *será* vermelho mesmo. Você já sabe o que é ‘vermelho’. - Além disso, nem sempre você conta com o acordo dos outros; pois frequentemente você relata ter visto algo que ninguém viu”.<sup>40</sup>

McDowell acredita que a moral da história é a seguinte: “o episódio de consciência chega a nós já de forma conceitual; não se trata da imposição de uma forma conceitual a um *isso* dado”.<sup>41</sup>

Vejamos duas passagens de Wittgenstein: “E contudo você chega sempre ao resultado pelo qual a sensação é um *nada*. Não! Ela não é *algo*, mas também não é um *nada*! O resultado foi apenas que um *nada* presta os mesmos serviços que um *algo* sobre o qual não se pode afirmar nada. Rejeitaríamos aqui apenas a gramática que se quer impor a nós”<sup>42</sup>; e “A coisa dentro da

<sup>38</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§290 - “Das Wort ‘beschreiben’ hat uns da vielleicht zum Besten”).

<sup>39</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§384 - “Den Begriff ‘Schmerz’ hast du mit der Sprache gelernt”).

<sup>40</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§386 - “Aber warum traust du dir selbst so wenig? (...) wenn du sagst, du sähest etwas Rotes in der Vorstellung, so wird es eben rot *sein*. Du weißt ja sonst, was ‘rot’ ist. - Und weiter: du verläßt dich ja nicht immer auf die Übereinstimmung mit den Andern; denn oft berichtest du, du habest etwas gesehen, was niemand Andreer gesehen hat”).

<sup>41</sup> Ver McDowell (*One Strand in the Private Language Argument*, 1989:283 - “The episode of consciousness comes to us in already conceptual shape; it is not a question of our imposing conceptual shape on a given *this*”).

<sup>42</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§304 - “Und doch gelangst du immer wieder zum Ergebnis, die Empfindung selbst sei ein *Nichts*. - Nich doch. Sie ist kein *Etwas*, aber auch nicht ein *Nichts*!”)

caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem, nem mesmo como um *algo*: pois a caixa poderia também estar vazia”<sup>43</sup>.

A interpretação proposta por McDowell aponta para o fato de a sensação ser, evidentemente, *algo*, um objeto, mas um objeto já conceitualizado, um certo estado de consciência (*awareness*). O que não é nada, e não pode ser nenhum *algo*, é a suposta coisa pré-conceitual, que estaria dentro da caixa e serviria de fundamento para a conceitualização. Se a sensação nos apresenta já um *algo* conceitual, podemos ver esse *algo* como objeto de descrição, como habitante da mente, e como fora da caixa, podendo, assim, interferir no jogo de linguagem.

Quando o interlocutor das *Investigações Filosóficas* pergunta “mas não começa com a sensação - que descrevo?”<sup>44</sup>, podemos agora oferecer um *algo*, conceitual, objeto da sensação, com o qual começamos o jogo. Wittgenstein põe em foco a gramática da palavra “descrever” (“*beschreiben*”) para ressaltar o seguinte passo a ser evitado: ao descrever *algo*, não tornamos conceitual um item que já estava na consciência de forma não-conceitual. Os movimentos no espaço das razões começam (e terminam) com episódios conceituais. Da mesma forma que os objetos externos, oferecidos pela experiência externa, não podem entrar no jogo de linguagem a partir de uma mera definição ostensiva, os objetos internos não são determinados a partir de uma definição ostensiva interna. A discussão que abre as *Investigações Filosóficas*, a crítica à imagem agostiniana da linguagem, relaciona-se com o argumento da linguagem privada. Externo ou interno, tudo que participa do jogo de linguagem, ou do espaço das razões, é já um elemento conceitual.

Como saberemos se aplicamos corretamente os conceitos de “vermelho” ou de “dor”, se não temos um estado interno qualquer, uma sensação, que justifique nossa aplicação? ”Como reconheço que essa cor é vermelha? - Uma resposta seria: ‘Eu aprendi português’”<sup>45</sup>.

---

Das Ergebnis war nur, daß ein Nichts die gleichen Dienste täte, wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt. Wir verwarfen nur die Grammatik, die sich uns hier aufdrängen will” - grifo meu).

<sup>43</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§293 - “Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein”).

<sup>44</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§290 - “Aber fängt es nicht mit der Empfindung an, - die ich beschreibe?”).

<sup>45</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§381 - “Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? - Eine Antwort wäre: ‘Ich habe Deutsch gelernt’”).

Sentimentos de dor, ou a percepção de uma cor, são episódios nos quais a posse dos conceitos relevantes é essencial. É por isso que tais episódios são conscientes, e podem ser situados na rede de conceitos.

A necessidade dos conceitos relevantes para o sentimento de uma sensação qualquer atenta contra nossa intuição de atribuir sensações a animais não-linguísticos. Mas devemos observar uma distinção importante aqui. Quando dizemos que um cachorro sente dor, não precisamos entender com isso que ele tem o mesmo tipo de episódio que temos em nossas vidas internas. É como se ele fosse consciente da dor, mas só não soubesse falar dela. E conosco, é como se focalizássemos nossa atenção em um *algo* que eles também possuem, mas que aprendêssemos a designar tal *coisa* por um termo linguístico. Faríamos, no caso, um tipo de definição ostensiva privada. Somos tentados a pensar assim por causa de trivialidades como o fato de que sentiria a dor que sinto ainda que não falasse português. Mas em nenhum momento, quando dizemos que animais sentem dor, precisamos atribuir a eles um tipo de consciência não-conceitual de um estado interno qualquer, que nós mesmos também teríamos e que serviria para a definição de termos como “dor de dente”. Então isso quer dizer que cachorros não sentem *isso*? Sim, se por *isso* queremos dizer algo que está na consciência e instancia um conceito. Sim, também, se por *isso* designamos uma coisa pré-conceitual, que serviria como base para nossas conceitualizações. Mas, como diz McDowell, não há nenhum problema em não sentir *isso*.<sup>46</sup> Nós também não sentimos: *isso* simplesmente não existe.

O *isso* que não existe é o *dado*. Não há simples presenças, coisas privadas que se dão à consciência. Aliás, a questão não é acerca da existência ou não *disso*. *Isso*, ou a coisa dentro da caixa, simplesmente não importa para nada: não interfere no jogo de linguagem, não pode justificar nossos juízos internos ou externos, não participa do espaço dos conceitos. Exista ou não, o *dado* não importa.

Podemos formular a crítica de Sellars ao mito do dado da seguinte forma: a experiência, entendida como um fenômeno natural, fora do *espaço das razões*, não pode fornecer, *dar*, ou

---

<sup>46</sup> Ver McDowell (*One Strand in the Private Language Argument*, 1989:295).



inserir nada no interior do jogo de justificações. Vista como puramente sensível, a experiência não pode estabelecer qualquer relação *racional* com as crenças.

Sellars verifica que quando caracterizamos certos estados ou episódios como sendo um *conhecer (knowing)*, estamos “situando essas coisas no espaço lógico das razões, de justificar e ser capaz de justificar o que se diz”.<sup>47</sup> É traçada, assim, uma linha distinguindo dois espaços. As caracterizações que pertencem ao *espaço das razões* são irreduzíveis ao outro espaço. Tentar descrever acontecimentos desse espaço segundo termos alienígenas nos leva a incorrer numa espécie de falácia naturalista em epistemologia. O que se procura vetar é a possibilidade de reduzirmos, sem sobras, fatos epistêmicos a fatos não-epistêmicos, “sejam eles fenomenais ou comportamentais, públicos ou privados”.<sup>48</sup> A linha traçada separa *fatos epistêmicos* de *fatos naturais*.

Eis, em poucas palavras, como Sellars critica o conceito clássico de *dado sensível (sense datum)*. Ele é um híbrido oriundo de duas linhas distintas de pensamento. De um lado, episódios sensórios são entendidos como não envolvendo conceitos. O exemplo clássico é a sensação das cores. De outro, temos conhecimentos não-inferenciais de que tal-e-qual é o caso. Cruza-se, assim, a fronteira entre os dois espaços lógicos. Uma coisa é a mera sensação bruta, outra a apreensão intensional de um elemento do mundo. A segunda é conceitualmente estruturada, e pode habitar o espaço das razões. A primeira é uma relação descrita em termos naturais e não pode justificar ou ser razão para nada. Grande parte do esforço de Sellars consistiu exatamente em atingir uma imagem aceitável de como o sensível e o conceitual se combinam de forma a promover a intencionalidade da experiência perceptiva.

A ideia de *dado* faz, portanto, uma manobra fraudulenta. Não explica como uma sensação bruta pode *justificar* alguma coisa. Temos uma mistura de privado e público, não-conceitual e conceitual, extensional e intensional, fatos naturais e fatos epistêmicos. A passagem de um lado para o outro dessa fronteira não poderia ser pensada como uma relação racional. Aí está o erro do mito do dado. Sellars nos ensinou que qualquer projeto que tente tornar inteligível uma

---

<sup>47</sup> Sellars (*Empiricism and the Philosophy of Mind*, 1956:76,§36 - “... placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says”).

<sup>48</sup> Sellars (*Empiricism and the Philosophy of Mind*, 1956:19,§5 - “...whether phenomenal or behavioral, public or private...”).

noção anfíbia de experiência, que se situe entre o mundo não-conceitual e nossa linguagem conceitualmente estruturada, está fadado ao fracasso.<sup>49</sup>

## 1.6. Coerentismo

Tendo em vista a crítica ao mito do dado, salta aos olhos o caráter problemático da imagética jurídica de Quine. O tribunal da experiência não poderia julgar nada sem introduzir, de alguma forma, dados exógenos em nossa rede de crenças. Emitir veredictos é, evidentemente, uma relação racional que a experiência travaria com nosso sistema de crenças. Se a crítica ao dado implica a impossibilidade de uma transação racional entre experiência e crença, então a imagética quineana não cumpre o papel que pretendia: explicar como nossa visão de mundo é racionalmente constrangida pela experiência.

McDowell detecta em Quine uma oscilação constante entre dois significados distintos do termo *experiência*. Concebida como mera causação bruta em nosso aparato sensível, a experiência não constitui um movimento no interior do *espaço das razões*. Quine afirma, por exemplo, que “a estimulação dos receptores sensíveis é toda a evidência que alguém possui, no fim das contas, para chegar à sua imagem do mundo”.<sup>50</sup> Ele escorrega aí, sub-repticiamente, do exterior para o interior do espaço das razões. McDowell insiste que “aquilo em que nos baseamos para chegarmos à nossa imagem do mundo não é a estimulação de nossos receptores sensíveis – a experiência, tal como Quine oficialmente a concebe -, mas o modo como as coisas nos aparecem”.<sup>51</sup>

Davidson percebeu bem o movimento inadequado operado pela noção de *experiência* em Quine. Aplicando o *insight* oferecido pela crítica de Sellars ao mito do dado, vemos que Quine incorreu no erro de misturar relações causais com relações racionais. O resultado mostra-se evidente em sua imagem da experiência, ao mesmo tempo como puramente sensível e atuando

---

<sup>49</sup> Ver Brandom (*Non-inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities: placing McDowell's empiricism*, 2002:93).

<sup>50</sup> Quine (*Epistemology Naturalized*, 1968:75 - “The stimulation of his sensory receptors is all the evidence anybody has had to go on, ultimately, in arriving at his picture of the world”).

<sup>51</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:175/135 - “What one goes on in arriving at one's picture of the world is not the stimulation of one's sensory receptors, experience as Quine officially conceives it, but how things appear to one...”).

como um tribunal. O coerentismo proposto por Davidson pretende eliminar essa confusão, tirando a experiência definitivamente da ordem das justificações. Ela deixa de emitir veredictos, de justificar qualquer coisa, de ter qualquer relação racional com as crenças. Passa a se comportar como puro fenômeno natural, interagindo apenas causalmente com nosso sistema de crenças. Daí sua máxima coerentista: “nada pode contar como uma razão para sustentar uma crença exceto uma outra crença”.<sup>52</sup>

O fato de apenas crenças (ou, em sentido mais amplo, atitudes proposicionais) poderem se relacionar racionalmente entre si deixa a relação entre linguagem (ou pensamento) e mundo restrita a uma relação causal. A experiência, vista como impressões sensíveis, não pode mais justificar nada. O círculo epistêmico é fechado. Temos apenas uma abertura causal, a partir da qual o mundo causa sistematicamente nossas crenças. O mito do dado é evitado, uma vez que nenhuma relação lógica ou racional é permitida entre experiência e vida mental.

O problema do coerentismo ingênuo era explicar como nosso sistema de crenças, ainda que coerente, poderia se relacionar com o mundo objetivo. Davidson pretende contornar tal dificuldade apresentando uma forma alternativa de relacionar nossas crenças (ou atividades mentais em geral) com a realidade, sem a necessidade de nenhum dado com valor epistêmico.

A relação entre nossa vida mental e o mundo não deve mais ser procurada em entregas sensíveis ou num papel peculiar dado à experiência. Em termos epistêmicos, não temos nenhuma entidade privilegiada que explique essa relação, havendo apenas um jogo interno de justificação que já acontece dentro do universo mental. A relação entre os habitantes da mente e o mundo objetivo não deve mais ser buscada na experiência sensível. Mesmo em bloco, tais intermediários não poderiam atuar como um tribunal. Ao abandonar os intermediários epistêmicos, deixamos a ordem das justificações girar por conta própria, e buscamos o apoio na realidade em outro lugar.

Davidson chega ao coerentismo levado por um esgotamento das tentativas fundacionistas em epistemologia, apoiadas sobre o quadro empirista. Se não podemos mais falar em dados, e

---

<sup>52</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:141 – “... nothing can count as a reason for holding a belief except another belief”).

em particular em dados sensíveis, perdemos a possibilidade de termos pontos de partida epistêmicos. A ideia de uma fundação perde, assim, o seu lugar.

A retórica coerentista tenta tornar não problemática a ideia de um pensamento fechado em sua própria esfera. Deixamos as crenças se relacionarem entre si. Deixamos a experiência de fora do jogo de justificar. E ainda assim queremos ter conhecimento objetivo, queremos falar do mundo. Davidson sente-se à vontade com essa imagem de clausura da vida mental pois sustenta a tese de que “a crença é, em sua natureza, verídica”.<sup>53</sup>

A natureza veraz da crença apóia-se sobre um intrincado conjunto de considerações. Não me estenderei por hora nessa questão, mas ressalto apenas alguns pontos chaves.

A interpretação estabelece uma relação entre *verdade* e *significado*. De início, o *princípio de caridade* impõe, para que uma interpretação possa dar seus primeiros passos, a necessidade de maximizarmos a coerência e a veracidade das crenças atribuídas ao interpretado. Um conjunto de crenças amplamente falsas, aos nossos olhos, seria, em princípio, incompreensível. O erro sistemático coloca em risco a própria interpretação. Não é possível interpretarmos alguém e atribuímos, ao mesmo tempo, crenças amplamente falsas sobre o mundo ou amplamente inconsistentes entre si.

A interpretação parece, no entanto, exigir apenas um acordo de crenças entre intérprete e interpretado.<sup>54</sup> Seria possível imaginarmos um amplo equívoco acerca do mundo por parte de ambos. Para vetar tal possibilidade e salvar a pretensão objetiva de nosso sistema de crenças, Davidson insiste que, além da caridade interpretativa, há também uma série de constrangimentos que explicam como os conteúdos mentais são determinados. A determinação do conteúdo das crenças envolve uma participação direta do mundo.<sup>55</sup> Ao pensarmos numa vaca, por exemplo, nosso pensamento se direciona a esse objeto que, em situações normais de percepção, nos faz reagir de determinada forma. A causa comum de nossas reações compartilhadas é, ao mesmo tempo, conteúdo mental e objeto no mundo. Não devemos procurar nada em nossos sentidos que funcione como a matéria bruta de nossos conceitos. O

---

<sup>53</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:146 – “... belief is in its nature veridical”).

<sup>54</sup> Ver Stroud (*Interpretação radical e ceticismo filosófico / Radical Interpretation and Philosophical Scepticism*, 1999).

<sup>55</sup> Ver Davidson (*The Emergence of Thought*, 1997:124).

máximo que podemos dizer é que os sentidos abrem nossa sensibilidade para o mundo e possibilitam compartilharmos atitudes disposicionais com outros seres sensíveis. Mas tal compartilhamento atua apenas como condição preliminar necessária para a determinação dos conteúdos mentais. Sozinho, ele não pode determinar o conteúdo de nada em nossas mentes. Os sentidos não podem forjar conceitos, pois são intrinsecamente privados: falta a eles o elemento social.

Segundo Davidson, “precisamos, nos casos mais simples e metodologicamente mais básicos, tomar os objetos de uma crença como sendo as causas dessa crença”.<sup>56</sup> A ideia é que o conteúdo mesmo das crenças é determinado a partir de relações causais sistemáticas com o mundo. Sem uma regularidade em nossas disposições causalmente determinadas frente aos objetos do mundo, o pensamento não pode adquirir seu conteúdo. E tal regularidade garante que o conteúdo de nossos pensamentos é, nos casos mais básicos, a causa mesma deles. Em outras palavras, o objeto de uma crença é a causa sistemática dela.<sup>57</sup> O elemento causal garante, assim, um lastro objetivo à linguagem. A ideia de uma interpretação como uma mera convergência de crenças potencialmente falsas sobre o mundo é uma impossibilidade. Uma interpretação não poderia sair do lugar caso intérprete ou interpretado tivessem um sistema amplamente falso de crenças. Seria impossível saber do que se fala, em que se pensa, pois não poderíamos atribuir conteúdo aos conceitos. Em tal caso, estamos sobre a linha tênue que separa uma esquisitice qualquer, ou um erro particular, daquilo que só pode se apresentar como o absolutamente absurdo, incompreensível e estranho.

O sistema de crenças mostra-se, assim, um todo construído não de maneira independente do mundo. Nem se assenta sobre evidências questionáveis, meros mensageiros, que poderiam nos enganar. Davidson tenta fundar a objetividade de nossas crenças e sua veracidade nas condições mesmas que precisam ser preenchidas para que elas surjam.

Davidson abraça a justificação coerentista de nossas crenças pois pretende garantir nosso vínculo com o mundo não através da epistemologia, de como justificamos crenças e adquirimos

---

<sup>56</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:151 – “... we must, in the plainest and methodologically most basic cases, take the objects of a belief to be the causes of that belief”).

<sup>57</sup> Ver Davidson (*Indeterminism and Antirealism*, 1997:74).

conhecimento objetivo, mas através da forma como determinamos o significado, ou o conteúdo de nossos pensamentos. Se aceitarmos a tese da natureza veraz das crenças, segue-se que quanto mais coerente for um sistema de crenças, mais veraz ele será. O raciocínio opera uma inversão no coerentismo clássico. Não é o fato de ser coerente que torna uma crença verdadeira. Também não podemos confrontar nossas crenças diretamente com o mundo, de forma a verificar a veracidade delas. Num certo sentido, tanto coerentismo quanto correspondentismo encontram-se sem lugar. Davidson se confessará, mais tarde, arrependido de ter usado termos como *coerentismo*.<sup>58</sup> Esse termo foi uma grande fonte de mal entendidos. Apesar do caráter potencialmente enganador, é ainda bastante instrutivo entender porque Davidson chamou, num determinado momento, a sua teoria sobre a justificação de crenças de *coerentista*.

A *verdade*, para Davidson, continua sendo a mais objetiva possível, um conceito primitivo que não é redutível a nenhum outro.<sup>59</sup> Guarda-se, assim, a intuição de que ser verdadeiro é falar do mundo tal como ele é, apreendê-lo como tal-e-qual e ele de fato o ser. Ideia que parece reter a inspiração correspondentista. Mas o confronto com o mundo é impossível. Aliás, é ininteligível. Não podemos ser agraciados com porções do mundo, *dados* inquestionáveis, nem podemos pôr nossas crenças de lado e olhar para o mundo diretamente, de forma a compará-los. O que nos resta é manobrar nossas crenças. Usar umas para justificar outras. Rever crenças menos sólidas a partir de um conjunto de crenças bem justificadas. Enfim, só podemos jogar com as crenças para conhecermos o mundo. Quanto mais coerência houver no sistema, mais razões teremos para manter nossas crenças. Eis a moral do coerentismo.

### 1.7. A cegueira transcendental de Davidson

McDowell vê, no pensamento de Davidson, um esforço louvável. Ele mesmo persegue o mesmo objetivo. A ideia é atingir uma imagem não misteriosa do contato imediato que temos

---

<sup>58</sup> Ver Davidson (*Afterthoughts*, 1987).

<sup>59</sup> Ver Davidson (*In Defense of Convention T*, 1973; *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:139; *Reality without Reference*, 1977:216; e *Meaning, Truth, and Evidence*, 1990:58).

com o mundo. Mesmo a crítica feita a Quine conta, em grande parte, com sua concordância. Mas, apesar de tudo, McDowell insiste que Davidson toma a “direção errada”.<sup>60</sup>

Primeiro, trata-se de mostrar o erro do diagnóstico de Davidson, e para onde esse erro o conduziu. Seu destino é uma oscilação entre posições insatisfatórias. O segundo passo tentará mostrar como McDowell fará para acomodar todos os *desiderata*, livrando-nos da oscilação que ele detecta.

O primeiro passo para entendermos a crítica de McDowell a Davidson é vermos as coisas através de lentes kantianas. Elas nos permitirão enxergar o que Davidson deixou esquecido.

O *conteúdo*, em Davidson, opõe-se dualisticamente ao *conceitual*. Tal oposição corresponde à distinção kantiana entre *intuição* (*Anschauung*) e *conceito* (*Begriff*). A intuição é a entrada sensória, aquilo que a faculdade da *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*) oferece à mente. “A ideia é que crenças ou teorias são significativas, não-vazias, por causa da interação entre o conceitual e o sensorial, dualisticamente concebida”.<sup>61</sup> O caráter de ser *não-vazio* merece atenção especial. A máxima kantiana diz que “pensamentos sem conteúdo são vazios”.<sup>62</sup> Kant aponta para um tipo específico de vacuidade de pensamento. Um pensamento vazio, propriamente falando, não é um pensamento. Faltaria a ele *aquilo* que é pensado, seu *conteúdo* (*Inhalt*). Um pensamento sem conteúdo é um mero jogo conceitual, desconectado das intuições. A intuição, nessa imagética kantiana, é fornecida pela experiência, e torna o pensamento algo possível. O jogo entre intuição e conceito responde, portanto, a uma angústia transcendental (acerca da possibilidade de termos pensamentos). Não devemos pensar que a máxima kantiana aponta para a estranha classe dos pensamentos sem conteúdo, ou vazios, mas sim para uma condição de possibilidade do pensamento.

Tendo em vista a distinção entre preocupações *epistemológicas* e *transcendentais*, Kant se moveu sempre atento aos dois lados. O termo *intencionalidade*, de origem medieval, voltou ao centro das atenções filosóficas com Brentano. Kant não usa tal termo. Mas se designamos por

---

<sup>60</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:179/138).

<sup>61</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:34/144 - “The idea is that beliefs or theories are significant, non-empty, because of an interaction between the conceptual and the sensory, dualistically conceived”).

<sup>62</sup> Kant (*Crítica da Razão Pura / Kritik der reinen Vernunft*, A51/B75 - “Gedanken ohne Inhalt sind leer...”).

ele a relação entre nossos pensamentos (*Gedanken*) e o mundo, então nada mais kantiano. As preocupações epistemológicas em Kant aparecem como coadjuvantes perto dessa preocupação maior: Kant faz epistemologia com um olho na intencionalidade.<sup>63</sup>

Assim como Quine, Kant critica alguns equívocos dos empiristas, mas não joga o bebê fora junto com a água do banho. A sensibilidade racional de nossas crenças ao mundo ficaria ameaçada caso a experiência não controlasse nossa visão de mundo. Notem que, assim como Quine, Kant precisa de um controle *racional* exercido pela experiência. Sem tal controle, a liberdade ficaria descontrolada, tornando ininteligível a objetividade do pensamento.<sup>64</sup>

Kant busca explicar o conhecimento empírico, ou nosso conhecimento do mundo, a partir da relação entre intuições e conceitos. As intuições sensíveis correspondem à maneira como somos afetados pelos objetos. A *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*) responde pela capacidade da mente de receber elementos do mundo. Ela é, então, uma forma de *receptividade* (*Receptivität*). Já o *entendimento* (*Verstand*), outra faculdade da mente, responde pela *espontaneidade* (*Spontaneität*) do pensamento, que é nossa capacidade de articular a rede de conceitos. De um lado, a intuição sensível, de outro, a faculdade de *pensar* acerca do que a primeira fornece. A *espontaneidade* do entendimento está ligada às operações envolvendo relações racionais, relações que fazemos ao pensar, julgar, ou justificar algo. Nessas operações da mente, assumimos responsabilidade pelas operações, sendo nossos movimentos sensíveis a razões. Somos, na vida prática assim como na vida teórica, racionalmente responsáveis pelo que fazemos ou acreditamos. O espaço *racional* aberto pelo exercício do pensamento constitui o que Kant chamou de *reino da liberdade* (*Reich der Freiheit*). Liberdade entendida não como ausência de constrangimentos, mas como autodeterminação responsável, ou sensibilidade a razões (*responsiveness*).

O papel das intuições sensíveis em Kant assemelha-se ao papel desempenhado pelas impressões sensíveis em Quine.<sup>65</sup> Assim como Kant precisa da receptividade para controlar o

---

<sup>63</sup> Ver McDowell (*The Woodbridge Lectures 1997: Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality*, 1998) e Sellars (*Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, 1967).

<sup>64</sup> Ver McDowell (*Capacidades conceituais na percepção*, 2006:148).

<sup>65</sup> Essa leitura de Quine é de McDowell. Ela não é pacífica (existe tal coisa em filosofia?), mas não será problematizada, pois fugiria dos objetivos desse trabalho. Remeto os interessados a Gibson (*McDowell on Quine, Davidson and epistemology*, 1999).



exercício da espontaneidade, Quine precisava do tribunal da experiência para limitar a *extensão da soberania conceitual do homem*. Kant e Quine estão, ao aceitar esse mínimo de empirismo, respondendo à mesma angústia transcendental. O ponto central de McDowell é que Davidson é insensível a essa motivação transcendental de fundo.

### **1.8. O erro de diagnóstico**

Kant e Quine, no entanto, parecem insistir numa imagem dualista entre fatores endógenos e exógenos. Tal imagem já teria sido, pretensamente, refutada por Davidson. Mas qual é, no fundo, o principal apelo dessa imagem? Será que Davidson atingiu a raiz de suas motivações? Será que estamos autorizados a abandonar essa imagem seguindo os passos de Davidson?

O dualismo esquema-dado tinha como principal motivação a busca de uma coerção externa à liberdade do pensamento. A ideia era ver as justificações empíricas como fundadas, em última instância, sobre imposições vindas de fora da esfera conceitual. McDowell afirma que tal estratégia tornou o espaço das razões maior que o espaço dos conceitos.<sup>66</sup> Ou seja, elementos não-conceituais (dados sensíveis, porções do mundo) desempenhavam uma função racional, alargando o espaço das razões para além do espaço conceitual. Tal manobra tentou tornar nossas operações conceituais responsáveis diante do mundo, concebido como externo à nossa rede conceitual. O mundo controlaria, através de dados brutos, os movimentos no interior da estrutura conceitual.

O dualismo não surge, portanto, fundamentalmente, como um quadro mental que apresenta um dilema epistemológico. Seu problema mais profundo não é a justificação das crenças, mas sim a ideia mesma de conteúdo mental, ou conteúdo representacional. Tal noção parecia exigir, para ser possível, um jogo recíproco entre intuições e conceitos. Sem tal relação, não teríamos conceitos propriamente ditos, mas formas vazias, que não poderiam constituir pensamentos. Juízos empíricos, justificados ou não, devem possuir conteúdo para que possam, de forma inteligível, admitir uma justificação empírica.

---

<sup>66</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:42/6).

Há algo de estranho na imagética dualista tal como ela aparece em Davidson. O dualismo nos apresenta uma abstração na qual podemos pensar em conceitos abstraídos de suas conexões com as entregas dos sentidos (*deliverances of the senses*). Assim abstraídos, os conceitos seriam, como afirmou Kant, vazios. Propriamente falando, não teríamos atitudes mentais. Não poderia haver qualquer pensamento acerca de como são as coisas no mundo. O outro lado do dualismo, o dado, tentava satisfazer exatamente essa exigência.

Mas se o conceito fica vazio quando lhe tiramos o conteúdo, então “qual pode ser o sentido de identificarmos esse lado do dualismo como o *conceitual*?”<sup>67</sup> Afinal de contas, ele não pode se manter sobre suas próprias pernas, independentemente de uma relação com as entregas da sensibilidade. O que chamamos de *conceito* não é concebível independentemente da relação com o outro lado do dualismo.

Tal como aparece em Davidson, esquema e conteúdo são análogos à relação entre forma e matéria. Mas por que equacionar forma com *conceito*, se este seria vazio, ou impossível, sem sua matéria? A razão para tal distinção parece residir na visão de que as relações entre os conceitos são racionais, e, por isso, distintas das demais relações. Tal rede de relações racionais constitui o esquema, ou a estrutura dos conceitos. A matéria, dada pelos sentidos, está fora dessa rede de relações lógicas ou racionais. Visto dessa forma, só entenderemos a peculiaridade do aspecto conceitual, seu caráter formal, se o “despirmos do conteúdo”.<sup>68</sup>

Consideradas de maneira isolada, as atividades do esquema, ou os exercícios conceituais, são vazios. Enquanto tais, não podem constituir tomadas de partido (*commitments*) frente a como as coisas são no mundo. Não haveria responsabilidade, ou sensibilidade racional (*responsiveness*), em relação ao mundo. Movimentos no interior do esquema perderiam o controle externo, tornando ininteligível a ideia de *intencionalidade* das operações mentais.

Apesar dessa situação desconfortável à qual fica entregue o esquema conceitual, Davidson insiste em negar qualquer transação racional entre nossa vida mental e o mundo lá fora. Como na crítica de Sellars ao mito do dado, Davidson não hesita em proibir esse tipo de relação. As

---

<sup>67</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:34/144 - “... what can be the point of identifying this side of the dualism as the *conceptual*?”).

<sup>68</sup> Ver McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:34/144).

sensações não podem garantir a sensibilidade racional ao mundo da forma pretendida. Parafraseando Kant, McDowell afirma que “intuições sem conceitos são mudas”, não podendo passar veredictos nem controlar racionalmente, de nenhuma outra forma, o espaço dos conceitos.<sup>69</sup>

Tal posição de Davidson confunde-se com sua crítica ao dualismo, visto como o terceiro dogma do empirismo. O empirismo é entendido como a tese de que as entregas dos sentidos são epistemologicamente significativas. O empirismo é, basicamente, a tentativa de usar sensações para justificar crenças, ou para controlar nossa visão de mundo, racionalmente, de fora.

A forma como Davidson entende o empirismo mostra-se, no entanto, pouco justa com suas motivações mais profundas. Há uma forma mais interessante de caracterizá-lo que passou despercebida. Um mínimo de empirismo, detectado em Quine e Kant, foi abandonado por Davidson por razões superficiais.

Davidson identifica o problema do empirismo na introdução de intermediários epistêmicos. As entradas dos sentidos, que pretendiam resolver um problema, acabaram criando outro: ficamos condenados a um ceticismo de tipo moderno. Para evitar tal destino, Davidson se livra das entregas sensórias entendidas como intermediários epistêmicos e dá-se por satisfeito. Basta eliminarmos o papel racional que cabia à experiência, adotarmos o coerentismo, e pronto. Não temos mais intermediários, nem dados, nem céticos a nos incomodar. Eliminamos o subjetivismo, as justificações privadas, e, dessa forma, eliminamos os problemas tipicamente modernos.

Mas, segundo McDowell, Davidson errou o alvo. O dualismo, tal como foi apresentado, de fato é insustentável. Mas seu problema não é epistemológico. O problema central, ou mais profundo, não é o ceticismo ou o subjetivismo. O problema maior do dualismo esquema-dado, afirma McDowell, é sua incoerência. Não podemos tornar inteligível um esquema por si só, como falando do mundo, e depois procurarmos um tribunal que controle seu funcionamento.

Ao separarmos esquema e conteúdo, temos, na verdade, um *pseudo-esquema*, com conceitos

<sup>69</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:35/145 - “... intuitions without concepts are mute”).

vazios. O problema que o dualismo enfrenta, uma vez impossibilitado o trânsito racional com o mundo, é acerca da possibilidade mesma de termos um espaço conceitual, uma vida mental, um pensamento acerca do mundo ou do que quer que seja.

Davidson não acusa Quine de incoerência, mas sim de ser vulnerável ao ceticismo e ao subjetivismo. Sua crítica não atinge o ponto mais importante. Aí reside o seu erro de diagnóstico. Tudo é apresentado como se o problema dos veredictos fosse sua insuficiência para justificar nossa visão de mundo. Os sentidos seriam meros intermediários que não diriam o bastante, mantendo-nos suscetíveis ao ataque cético. Mas o problema mais profundo é que tais veredictos são ininteligíveis. Eles não podem *dizer* coisa alguma: são mudos.

Cito McDowell: “se não podemos ver nenhuma outra coisa, senão a sensibilidade a intuições, como podendo garantir que os pensamentos não são vazios, o desfecho é mais inquietante do que qualquer ceticismo convencional. O ceticismo convencional pressupõe que temos uma visão de mundo, e pergunta apenas se estamos autorizados a mantê-la. O dualismo, em minha [McDowell] leitura, gera uma angústia muito mais radical acerca de estarmos ou não em contato com a realidade; no dualismo, torna-se ininteligível que tenhamos uma visão de mundo, qualquer que seja ela”.<sup>70</sup>

A incoerência do dualismo, apontada por McDowell, pode ser assim resumida. O dualismo pressupõe que relações racionais são coextensivas ao domínio conceitual. Uma vez que as intuições são não-conceituais, elas não podem dizer nada, mostrar nada, julgar nada, nem justificar nada. Uma alternativa é estender o domínio racional para além do espaço conceitual, mas a crítica ao mito do dado proíbe tal manobra.

O erro de diagnóstico de Davidson fica particularmente evidente quando ele acusa Quine de ser vítima do subjetivismo.<sup>71</sup> Se o problema é identificado na busca moderna de uma certeza subjetiva que não consegue mais falar do mundo objetivo, tal acusação parece, no mínimo, estranha. Quine não parece vítima da tentação de interiorizar ou subjetivar as evidências para

<sup>70</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:36/146 - “If one cannot see how anything but answerability to intuitions could ensure that thoughts are not empty, the upshot is more unnerving than any standard skepticism. Standard skepticism takes for granted that we have a world view, and merely questions whether we are entitled to it. The dualism, on my reading, generates a much more radical anxiety about whether we are in touch with reality; within the dualism, it becomes unintelligible that we have a world view at all”).

<sup>71</sup> Ver McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:38/147-9).

nossas visões de mundo. O que Quine busca, na percepção, não são evidências subjetivas. Ele procura o material a partir do qual visões de mundo são modeladas e remodeladas. Ele pretende encontrar algo que limite a extensão da soberania conceitual do homem. Em nenhum momento Quine é movido pela angústia epistemológica tipicamente moderna, nem procura garantir a “castidade” ou a “pureza” de nossas garantias, internalizando-as e purificando-as da “contaminação” do mundo.

Concluindo: aquilo que Davidson detecta como a fonte mesma do dualismo é insatisfatório. O problema do empirismo moderno não é que ele não consegue fornecer garantias suficientes para nossa visão de mundo, e por isso sucumbe ao ceticismo. O problema mais profundo do dualismo é que ele torna misteriosa a possibilidade mesma de termos uma visão de mundo.

### 1.9. A oscilação

O papel desempenhado pelo *tribunal da experiência* é o de fornecer ou possibilitar a *significação empírica*. Tal papel é desempenhado pelo elemento empírico que Kant atribuiu às *entregas da sensibilidade*, na forma de *intuições sensíveis*. Há, no entanto, uma importante diferença entre os dois. Segundo McDowell, Quine opera um truque, um movimento fraudulento, que não permite que sua visão seja aceitável. O tribunal da experiência implica a emissão de veredictos sobre nossas crenças, o que constitui um controle racional das operações do entendimento a partir da experiência. Ao selecionar as crenças sobreviventes, moldando assim nossa imagem do mundo, a experiência desempenha um papel justificador. Estamos justificados, em última instância, porque passamos pelo tribunal da experiência.

Ao mesmo tempo, Quine concebe a experiência de forma absolutamente naturalizada, como um evento no mundo, como a “estimulação de receptores sensíveis”.<sup>72</sup> Ou seja, Quine concebe a *experiência* como fora do espaço das razões e dentro do espaço da natureza. “Uma tal concepção da experiência não deixa espaço para que ela mantenha relações racionais com crenças ou visões de mundo”.<sup>73</sup> Entendida como impactos sensíveis em terminações nervosas,

<sup>72</sup> Quine (*Epistemology Naturalized*, 1968:75).

<sup>73</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:173/133 - “... such a conception of experience makes no room for experience to stand in rational relations to beliefs or world-views”).

ela só pode *causar* crenças ou comportamentos, mas não pode constituir uma *razão* para uma crença. Não pode, em suma, justificar ou mostrar porque *devemos* ter essa ou aquela crença. A retórica jurídica de Quine é, portanto, fraudulenta ou enganadora, pois seu pensamento não permite que a experiência atue como um tribunal, que emita veredictos e que justifique o que quer que seja.

O problema de Quine é que seu tribunal servia não apenas para justificar crenças, mas principalmente para explicar como nossa linguagem representa uma tomada de posição frente ao mundo. Vetada tal manobra, a soberania conceitual humana perde seu controle, a linguagem perde o mundo de vista, e perdemos a possibilidade de estarmos certos ou errados.

A experiência não consegue o que pretendia. A liberdade do pensamento fica sem constrangimento externo, pois ninguém pode assumir responsabilidade por um impacto bruto que opera fora das fronteiras da razão. Seja lá o que for que o mundo causar no interior do espaço dos conceitos, não somos *responsáveis* por seus reflexos. O impacto causal do mundo é uma força alienígena ao domínio mental. Podemos ser acometidos por tal impacto, mas não somos responsáveis, nem ficamos mais ou menos justificados por isso. Segundo McDowell, o dado oferece exculpações (*exculpations*) onde queríamos justificações.<sup>74</sup>

Exculpação é aquilo que explica, mas não justifica, um ato. McDowell apresenta o seguinte exemplo: alguém se encontra no lugar do qual foi banido por conta de um tornado que o conduziu até lá. O tornado explica, exculpa, o fato dele estar lá, mas não é uma justificação para isso. O que a exculpação faz é tirar do sujeito toda a responsabilidade.

Podemos pensar em dois *desiderata*: um constrangimento racional vindo do mundo e uma espontaneidade atuante em nossa vida mental. Trata-se de mostrar como somos livres e responsáveis ao pensar, e como tal liberdade é controlada racionalmente pelo mundo. O mito do dado renuncia à liberdade do pensamento empírico, tornando-o insensível a razões. As exculpações eliminam a responsabilidade e a liberdade do nosso pensar, pois seríamos determinados a pensar da forma como pensamos. Já Davidson renuncia à ideia de um controle racional externo à liberdade.

---

<sup>74</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:44/8).

McDowell insiste que precisamos satisfazer a ambos *desiderata*. Caso contrário, escamoteamos dificuldades que não tardam a reaparecer. Davidson tem razão: o dado, tal como foi entendido, deve ser abandonado. Mas não podemos abandonar, junto com ele, qualquer outra tentativa de encontrar um constrangimento externo à liberdade do pensamento. O coerentismo responde a um lado do problema, mas não a todos. A necessidade de explicarmos a racionalidade de nossa visão de mundo nos leva, novamente, do coerentismo para a busca de alguma forma de dado. Eis o que McDowell detecta como uma “interminável oscilação”: do mito do dado para o coerentismo, e deste de volta para o mito.<sup>75</sup>

O que empurra nosso entendimento para o coerentismo são as motivações epistemológicas apresentadas por Davidson. Mas somos novamente impelidos ao mito por razões transcendentais. Precisamos relacionar racionalmente mente e mundo, mas não conseguimos fazer isso. Eis a angústia advinda da oscilação. Davidson tentou eliminar os enigmas, mas nos deixou numa situação nada confortável.

### **1.10. A “direção errada”**

A crítica de Davidson a Quine, como vimos, não ataca o ponto central ou mais relevante. Ela não é exatamente equivocada, mas é insensível ou parcial, num sentido importante. Diante dessa insensibilidade, Davidson toma um rumo que escapa do problema superficial, mas que continua insatisfatório diante do problema que Quine pretendeu responder. Segundo McDowell, Quine admite, na sua imagética jurídica, uma relação racional entre crenças e experiência. Davidson se perde “ao concluir que não há nada a ser feito com essa ideia, que ela só reflete um dualismo impraticável”.<sup>76</sup> Quine não podia manter essa relação da forma como pretendia. Vista como um processo natural, a experiência é muda. Mas é exatamente isso que Davidson irá manter. Sua noção de *experiência* é a mesma de Quine, por isso ela não pode emitir veredictos em seu coerentismo. Olhando novamente pelas lentes kantianas, podemos

---

<sup>75</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:45/9).

<sup>76</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:179/138 - “... in concluding that there is nothing to be made of the idea: that it can only reflect an unworkable dualism”).

ver a imagem oferecida por Davidson como resultando numa espontaneidade que opera sem constrangimentos externos.

Antes de tudo, há questões terminológicas em jogo. McDowell acusa Davidson de ter feito uma escolha infeliz ao usar de forma exageradamente ampla o termo *crença* e ao reduzir o termo *experiência* às impressões sensoriais.<sup>77</sup> Há uma diferença importante entre uma *aparência* (*appearing*) e uma *crença* (*belief*). As coisas podem se apresentar para nós de certa forma, mas podemos acreditar diferentemente. Davidson reduz tudo que pertence ao *espaço dos conceitos*, que pode estabelecer relações racionais, ao termo *crença*. A redução terminológica seduz pela simplicidade na formulação do seu coerentismo, mas é enganadora.

Podemos parafrasear Davidson mantendo sua ideia geral e evitando assim mal entendidos. McDowell propõe a seguinte paráfrase da máxima coerentista: “nada pode contar como razão para termos uma crença, a não ser uma outra coisa que também esteja no espaço dos conceitos”.<sup>78</sup>

A questão central é que, embora a forma como Quine articulou a relação racional entre fatores exógenos e endógenos, ou entre receptividade e espontaneidade, seja insatisfatória, como Davidson bem notou, não estamos autorizados a abandonar essa empreitada. O problema não estava na relação que Quine pretendia possibilitar, mas na forma como o fez.<sup>79</sup> É exatamente aí que se esconde a cegueira do diagnóstico davidsoniano. Ele vê o erro no intento mesmo, e não na forma como se buscou realizá-lo.

O mundo afeta a mente, na imagem coerentista davidsoniana, através da experiência, entendida como impressão sensível. Mas impressões não são aparições, e só as segundas podem estabelecer relações racionais. Temos, então, um contato meramente causal com o mundo. Isso deixa nossa soberania conceitual, ou a espontaneidade, funcionando desenfreada. Não teríamos, em nossas atividades mentais, qualquer controle racional vindo de fora. Nosso conjunto de crenças seria apenas causado por certos eventos, mas nada garantiria que *devemos* acreditar nisso ou naquilo. Ou ainda, não tomamos posição frente ao mundo, pois

<sup>77</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:181/140).

<sup>78</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:181/140 - “... nothing can count as a reason for holding a belief except something else that is also in the space of concepts....”).

<sup>79</sup> Ver McDowell (*Reply to Price*, 1997:178).



apenas reagimos a acontecimentos que causam reflexos irracionais e irresponsáveis em nosso comportamento. A noção de *intencionalidade*, a partir da imagem davidsoniana, volta a se tornar misteriosa: não *temos o direito* de não vermos mais nenhum mistério filosófico na relação do pensamento com o mundo.<sup>80</sup>

As aparições, que podem se relacionar racionalmente com as crenças, são, para Davidson, apenas *causadas* pelas impressões. Não é à toa que Davidson nem se preocupou em distinguir uma coisa da outra. Não faz sentido dizer que as aparições trazem à mente o conteúdo empírico, pois elas estão tão autorizadas a fazer isso quanto qualquer outra atividade mental.

Ao contrário de Davidson, a solução, ou terapia, que McDowell propõe, envolve uma outra noção de *experiência*. Ele segue um *insight* kantiano: a experiência não deve ser vista como mera impressão sensível, mas como um apresentar-se do mundo para a mente. A distinção, na qual McDowell insiste, entre *aparicação* e *crença*, ajuda-nos a ver a primeira como uma atividade de receptividade, mas que já acontece no interior do espaço dos conceitos. A aparição, quando aquilo que apresenta de fato é o caso, disponibiliza o mundo para a mente. Não se trata de algo causado pelo mundo, mas de ver a “experiência como uma abertura para o mundo”.<sup>81</sup> Não precisamos eliminar algo do mundo apenas porque ele já se mostra conceitualizado. Ser conceitual não significa ser mental, no sentido de não ser mundano. Davidson quer se ver livre do dualismo, mas o mantém, e no lugar errado. Seu dualismo opõe conceitos de um lado e mundo do outro. Depois quer que a relação entre eles não seja misteriosa, mas já é tarde demais.

### 1.11. O *insight* kantiano

McDowell diz ter aprendido com Sellars que “não há forma melhor de buscarmos uma compreensão da intencionalidade do que tentando entender Kant”.<sup>82</sup> A ideia é pensar que as capacidades conceituais relevantes já são exercidas *na* receptividade. A sensibilidade não deve

<sup>80</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:183/142).

<sup>81</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:183/142 - “...experience as openness to the world”).

<sup>82</sup> McDowell (*The Woodbridge Lectures 1997: Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality*, 1998:431 - “...there is no better way for us to approach an understanding of intentionality than by working toward understanding Kant”).

ser vista como fornecendo elementos extra-conceituais. A intuição não se confunde com as entradas dos sentidos. O conteúdo mesmo que ela oferece na experiência empírica é já conceitual. A intuição, ou a experiência, nos mostra *que as coisas são de tal e tal modo*.<sup>83</sup>

O cerne da ideia kantiana de que McDowell pretende se apropriar é que devemos parar de opor impactos brutos a conteúdos conceituais. Os conteúdos conceituais já estão presentes nas aparições do mundo, e não precisamos derivar os conceitos a partir de um processo causal qualquer. Eles são simplesmente operativos na receptividade que temos de aspectos da realidade.

A estratégia kantiana evita a confusão entre exculpação e justificação. Ao buscarmos o fundamento dos juízos empíricos, encontramos as experiências. Mas isso não nos leva mais para fora do espaço conceitual. Elas podem agora, sem problemas, atuar como razões para crenças, como justificativas para nossa visão de mundo. Desaparece assim o mistério.

Por mais que tenhamos alguma atividade na experiência do mundo (focalizando, distinguindo aspectos salientes, etc.), há sempre um resíduo na experiência que escapa ao nosso controle. Frente a tal resíduo, somos passivos: apenas *recebemos*. É nesse sentido que a *experiência* envolve uma operação de conceitos que difere do *pensamento*. Quando temos alguma experiência, as capacidades conceituais já estão, sempre, necessariamente, atuando. Não temos escolha quanto a isso. “O conteúdo não é algo que nós mesmos construímos, como quando decidimos o que fazer a respeito de algo”.<sup>84</sup> Na experiência, as capacidades conceituais são operativas *na* receptividade, e não *sobre* dados supostamente antecedentes.

A receptividade passiva da experiência explica por que ela pode atender à exigência de um controle externo ao pensamento. Essa era a motivação central do mito do dado. O importante é mostrar como algo externo, do mundo, pode constranger a liberdade do pensamento. Isso pede apenas alguma forma de *receptividade*. A ideia de uma entrega não-conceitual por parte do mundo só serviu para complicar, ou impossibilitar, a relação de justificação necessária para

---

<sup>83</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:45/9).

<sup>84</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:47/10 - “The content is not something one has put together oneself, as when one decides what to say about something”).

respondermos a certas questões epistemológicas, assim como impediu, ou tornou misteriosa, a responsabilidade da mente frente ao mundo.

O pensamento empírico, no coerentismo de Davidson, fica sem controle racional. McDowell vê com desconfiança a crença davidsoniana de que podemos gerar conteúdos empíricos genuínos apenas através de relações causais, ainda que integradas com o elemento social. Tal imagem não encontra lugar para conteúdos empíricos genuínos, que sejam de fato racionalmente sensíveis ao modo como o mundo é.

Davidson só ficou satisfeito com sua proposta porque não atingiu as raízes das motivações do dado. De fato, do ponto de vista epistemológico, o dado não é nada sedutor. Ceticismo e subjetivismo ficam à espreita, tornando tal manobra um equívoco facilmente detectável. Mas o dado não surgiu do nada, como uma mera tentativa de responder ao problema de fundamentação do conhecimento empírico. Ainda que tal ideia mostre-se epistemologicamente nefasta, não estamos autorizados a descartá-la sem mais, sem colocarmos no lugar algo que desempenhe o papel que ela pretendia desempenhar.

Davidson justifica seu coerentismo apontando para a impossibilidade de uma confrontação direta entre crenças e mundo. O correspondentismo é ininteligível, pois não podemos comparar atitudes mentais e porções do mundo.

“É claro que não temos como sair de nossas peles para descobrir o que está causando os eventos internos de que temos consciência”, diz Davidson.<sup>85</sup> McDowell vê tal comentário como infeliz: a ideia não é “sair de nossas peles”. Não estamos atrás das causas de nossos eventos internos. O que queremos aplacar é a angústia gerada pelo fato de parecermos irresponsáveis diante da disposição geral do nosso meio ambiente. O que é realmente estranho é que nossa visão de mundo pareça não responder ao modo como o mundo é. Sair de nossas peles seria uma metáfora de sair dos nossos pensamentos, mas não é disso que se trata. Queremos apenas entender como *podemos* falar do mundo.

---

<sup>85</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:144 - “... of course we can't get outside our skins to find out what is causing the internal happening of which we are aware”).

McDowell recusa-se a argumentar contra a estratégia davidsoniana de ligar mente e mundo a partir da determinação dos conteúdos mentais. As imposições da interpretação e a natureza veraz das crenças são teses que chegam tarde demais para aplacar a angústia que ele aponta. Mesmo com todas essas teorias à mão, Davidson não consegue, por exemplo, explicar porque não somos cérebros em cubas. A resposta davidsoniana consistiria em dizer que a interpretação das crenças de um cérebro numa cuba se revelariam amplamente verdadeiras em relação ao ambiente artificial da cuba.<sup>86</sup> Tal resposta não aplaca a angústia em jogo. Não queremos estar certos em relação a um mundo que, na verdade, pode ser totalmente distinto do que pensávamos ser. A imagem da clausura mental não deveria ameaçar nosso contato com o mundo tal como achamos que ele é. A posição davidsoniana nos deixa com a estranha sensação de que não estamos tão diretamente ligados aos objetos de nossas crenças quanto acreditamos estar.

“Pensamentos sem intuição são vazios”, diz Kant. Mas basta um contato *causal* das intuições? O conteúdo empírico só encontra lugar, insiste McDowell, numa relação *racional* entre pensamentos e intuições. Caso contrário, eles permanecem vazios, pois “intuições sem conceitos são cegas”.<sup>87</sup> Intuições cegas nada podem ver, nem dizer, nem podem oferecer coisa alguma ao pensamento. Ao insistir numa relação cega, puramente causal, Davidson deixa a mente sem conteúdo empírico. O fato de as crenças serem naturalmente verazes não resolve o problema. Antes de serem verdadeiras, elas precisam ser racionalmente sensíveis à forma como o mundo é, senão o que permanecerá misterioso é o fato de podermos chamar tal coisa de *crença*, de algo que se dirige ao mundo, podendo ser verdadeiro ou falso. Ser sistematicamente causado não torna algo responsável.

O problema não é a possibilidade de estarmos redondamente enganados, mas sim como entenderemos nossos conteúdos mentais. Alguém poderia dizer: “penso em um livro”. O objeto do pensamento não são impulsos elétricos, nem qualquer outro intermediário, mas um livro, devidamente interpretado, tal como o sujeito o pensa. Mas é possível que o intérprete faça uma reinterpretação, alterando o meio ambiente real comum a ele e ao interpretado, sem mudar a

---

<sup>86</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:53) e Rorty (*Pragmatism, Davidson, and Truth*, 1986:340).

<sup>87</sup> Kant (*Crítica da Razão Pura / Kritik der reinen Vernunft*, A51/B75 - “... Anschauungen ohne Begriffe sind blind”).

forma como o segundo percebe ou pensa as coisas. O interpretado mantém seu pensamento, mas alteramos seu conteúdo radicalmente, de um ponto de vista externo. Não garantimos, dessa forma, a ideia genuína de alguém estar em contato com algo em particular. Para McDowell, “os objetos que, na visão do intérprete, são aquilo a que as crenças do sujeito se referem, tornam-se, por assim dizer, meramente numerais no que diz respeito ao sujeito”.<sup>88</sup> Ou seja, causas comuns compartilhadas no mundo não são a mesma coisa que objetos mentais. O numérico causa certas disposições, mas não é idêntico ao conteúdo mental gerado. Poderíamos reinterpretar as crenças de alguém de forma a tornar os objetos que ele visa radicalmente distintos do que ele imagina. A ideia de um *contato direto* com o mundo, que Davidson advoga, não é permitida numa visão que só admite constrangimentos causais.

### 1.12. Notas finais

McDowell está interessado numa pergunta mais profunda, à qual Davidson foi surdo: “como é possível que existam visões de mundo, quaisquer que sejam elas?”.<sup>89</sup> A insensibilidade de Davidson explica as deficiências de seu pensamento.

Tornar inteligível o fato de termos uma visão de mundo exige que nosso uso de conceitos seja sensível a razões. A sensibilidade a razões (*responsiveness*), como diz Kant, define o *reino da liberdade*. Liberdade não no sentido de ausência de constrangimentos, mas entendida como ações no interior de um espaço que admite restrições racionais, ou normas, que determinam se algo pode ou não ser razão para algo. Se as restrições racionais operam apenas dentro da mente, então a sensibilidade a razões não se aplica às nossas respostas aos impactos do mundo. Para McDowell, “torna-se, então, uma questão viva como, ao exercitar tal liberdade, poderíamos adotar tomadas de partido frente a como as coisas são no mundo”.<sup>90</sup> Davidson não aplaca essa angústia ao apelar para os impactos causais do mundo. Como resultado, perdemos

---

<sup>88</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:54/17 - “The objects that the interpreter sees the subject’s beliefs as being about become, as it were, merely noumenal so far as the subject is concerned”).

<sup>89</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:42/149 - “How is it possible that there are world views at all?”).

<sup>90</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:42-3/149 - “... then it becomes a live question how in exercising such a freedom we could be adopting commitments as to how things are in the world”).

a possibilidade de ver os exercícios da soberania conceitual como racionalmente responsáveis diante do mundo. Nossa vida mental, ensimesmada, seria habitada por “pensamentos vazios de conteúdo”. O mundo, dessa forma, não pode se fazer presente nem nos afetar de nenhuma forma que possa tornar as operações mentais exercícios genuínos de liberdade.

Outro movimento problemático de Davidson é o abandono do empirismo. Davidson está certo ao descartar a forma clássica do empirismo, que interioriza as evidências. Mas é ilegítimo, ou enganador, igualar o empirismo a esse movimento de subjetivação. “Empirismo, no sentido interessante, captura uma condição para que seja inteligível o fato de pensamentos não serem vazios”, afirma McDowell.<sup>91</sup> Ou seja, a grande questão é como podemos deixar de ser empiristas, no que se refere a essa exigência mínima.

O problema do dualismo, ao contrário do que Davidson apontou, não reside no relativismo, ou no ceticismo, ou no subjetivismo. O dualismo é *incoerente*, pois combina a convicção de que nossa visão de mundo é racionalmente sensível à experiência com uma concepção de experiência que a proíbe de passar veredictos. Abandonar a exigência de sensibilidade racional não resolve o problema de forma satisfatória.

A dificuldade de Davidson em ver na proposta de McDowell uma possibilidade real deve-se a razões muito profundas. Não foi à toa que ele foi cego a tal possibilidade. Sua insistência em ver a experiência como impactos brutos sobre a sensibilidade não é mera idiossincrasia, e é exatamente tal concepção que impede que as experiências justifiquem crenças.

Seguindo McDowell, podemos esboçar algumas dessas razões profundas. O surgimento da ciência moderna abriu um novo campo de investigações. Seu objetivo era entender os fenômenos como inter-relacionados causalmente. Ou seja, o lugar *par excellence* dos fenômenos é o espaço nomológico-causal. Lá podemos desvendar as *leis da natureza*. Criou-se assim uma forma peculiar de descrever e compreender o mundo natural. A visão moderna diferencia o campo de relações naturais do campo de relações racionais. A forma como o mundo nos impacta passou a ser vista como uma transação causal, algo a ser situado no campo da natureza. A diferenciação desses dois modos de compreensão fez com que distanciássemos

<sup>91</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:44/150 - “... empiricism, in the interesting sense, captures a condition for it to be intelligible that thoughts are otherwise than empty”).

tal relação daquela que situa algo no domínio das relações racionais. Uma vez que o domínio conceitual é aquele das relações racionais, passou-se a ver as intuições sensíveis como destituídas de conceitos, como pertencentes ao reino da natureza. O reino da liberdade e o reino da natureza fincaram assim suas bandeiras, traçaram suas fronteiras, e passaram a não admitir mais qualquer criatura híbrida que tentasse passar de um domínio ao outro.

Tal imagem do mental, comum a Davidson, a Quine, e aos modernos, é a fonte da dificuldade de admitir a via apresentada por McDowell. Nessa imagem, os sentidos são opostos aos conceitos. Davidson não parece questionar tal visão.

A concepção da *experiência* como não envolvendo conceitos desempenha um papel central na imagem do mental criticada por McDowell. A distinção entre as duas formas diferentes de compreensão, de um lado, da natureza, e, de outro, das relações racionais, é uma importante descoberta moderna. Mas ao percebemos tal distinção, não estamos compelidos a aceitar que, ao vermos algo como um acontecimento natural, estamos, *eo ipso*, situando tal acontecimento no espaço das ciências naturais. É como se ver algo como natural fosse o mesmo que dizer que ele não envolve conceitos. A natureza, defende McDowell, é mais ampla que o espaço aberto pelas ciências naturais. Se rejeitarmos tal identificação, veremos que os impactos do mundo em nós podem envolver conceitos, sem com isso ficarmos a um passo da realidade.

A questão epistemológica acabou roubando a cena no pensamento moderno. Mas a fonte de tal obsessão deve ser procurada em comprometimentos anteriores que passaram despercebidos. Ao aceitarmos a separação entre natureza e espaço racional, é compreensível que não consigamos mais explicar como nossas visões de mundo são garantidas. A dificuldade em detectar a origem do problema explica também a força que levou tantos a se acharem na mesma dificuldade. Como diz Wittgenstein, as contusões do espírito ao se debater numa confusão qualquer, ao sentir uma angústia qualquer do pensamento, uma doença qualquer da razão, permite-nos reconhecer o valor de uma descoberta filosófica, ou de uma terapia eficaz.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> Ver Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§119).

## Capítulo 2

Por Davidson

Em filosofia, boas questões são pelo menos tão importantes quanto boas respostas. Devemos fazer o máximo de justiça com as posições envolvidas: buscar as motivações mais profundas, esclarecer quais são os *desiderata* relevantes e interpretar os pensamentos de forma a dotá-los da maior força possível. Ao contrário de outras arenas argumentativas, a filosofia não busca apenas convencer ou ganhar o debate. O importante é termos um avanço de razões, uma ascense dialética, pois vencer oponentes frágeis, ou bater em cachorro morto, não interessa a ninguém.

Tendo em vista um ganho de justiça e riqueza no debate, opero nesse capítulo um esforço interpretativo da obra de Davidson. O objetivo é buscar lá elementos que enfrentem os desafios lançados por McDowell. Apesar de bastante perspicaz, a leitura que McDowell faz de Davidson oculta algumas possibilidades e enfraquece a força de seu oponente.

Diferentes estratégias se oferecem de início. Podemos contra-atacar, ao invés de defender Davidson. A ideia seria, então, fragilizar as próprias críticas e posições de McDowell, fazendo, dessa forma, uma crítica da crítica, que ressaltaria quão insuficientes ou equivocadas são suas motivações. A intenção, nesse caso, é tornar a crítica ilegítima e não merecedora, portanto, de uma resposta direta.

Outra via aberta é enfatizar o fato dos dois autores tratarem de questões diferentes. Haveria apenas uma aparente contradição, pois eles, na verdade, visam diferentes questões e tratam angústias distintas. Davidson seria, portanto, imune à crítica, e McDowell injusto na escolha do alvo.

Uma terceira estratégia é dizer que a oposição é aparente, e que ambos falam a mesma coisa. O problema seria, então, de mútua incompreensão, devido a diferentes ênfases,



influências e escolhas terminológicas. A crítica seria, portanto, fruto apenas de um equívoco interpretativo.

Por fim, podemos defender que Davidson enfrenta o mesmo desafio apontado por McDowell de forma diferente, e talvez mais interessante. Todos os *desiderata* de McDowell são satisfeitos por Davidson de maneira mais atraente.

Apresento uma mistura dessas estratégias. As críticas se desdobram, e haverá momento para cada uma dessas manobras. É hora de darmos a palavra a Davidson. Mas ainda não se trata da palavra final: o debate seguirá adiante.

Percurso esquemático do capítulo:

Primeiramente, tento mostrar que Davidson não é cego à questão transcendental levantada por McDowell. Uma leitura atenta da crítica ao dualismo esquema-conteúdo e da defesa ao coerentismo mostra uma preocupação constante em garantir a objetividade do pensamento.

Em seguida, tendo em vista que a angústia enfrentada é a mesma, investigo como Davidson faz para acomodar os *desiderata* de McDowell. A forma como Davidson pretende garantir a possibilidade de termos crenças *sobre* o mundo, de sermos racionalmente sensíveis ao mundo, articula um tipo peculiar de *externismo* (*externalism*) com uma teoria da interpretação. O resultado da mistura promete dar conta da noção de *conteúdo empírico*.

Proponho, depois, uma reflexão sobre a forma como a relação entre vida mental e mundo pode ser pensada, em terras davidsonianas, como uma relação ao mesmo tempo causal e racional. O caráter causal de *uma* dimensão da relação mente-mundo não significa que perdemos o vínculo racional com a realidade.

Por fim, exponho alguns contra-ataques de Davidson frente às críticas de McDowell. No primeiro deles, Davidson argumenta que a relação entre crenças perceptivas e mundo fica misteriosa no quadro apresentado por McDowell. No segundo contra-ataque, Davidson diz que o estado mental neutro (a *aparicção*), vista como exercício da receptividade, apresenta uma relação enigmática com a ação humana, seja ela prática ou cognitiva. A experiência, tal como

McDowell a entende, não desempenha nenhum papel teórico relevante, sendo inerte e dispensável. Finalmente, Davidson acusa McDowell de re-introduzir (involuntariamente) intermediários na relação entre mente e mundo. Intermediários estes que não podem desempenhar nenhum papel epistemológico relevante, mas que pretendem, ainda assim, funcionar como credenciais racionais para nossas crenças. Ou seja, McDowell acaba povoando nosso espaço teórico com os famigerados intermediários epistêmicos.

### 2.1. McDowell, Rorty, Davidson

A leitura que Rorty fez de Davidson influenciou McDowell.<sup>93</sup> Rorty tem um projeto explícito de abandonar qualquer preocupação com questões acerca da objetividade do pensamento, e encontra em Davidson um aliado. Segundo sua leitura, o coerentismo mostra que não precisamos mais de *razões* que expliquem nossa fala sobre o mundo. Basta, para nós, seres de ação e grupos, a busca de um acordo intersubjetivo.

Entre algumas das teses centrais que Rorty detecta em Davidson, destaco duas: (a) “entendemos tudo o que há para se saber sobre a relação entre as crenças e o mundo quando entendemos suas relações causais com o mundo”; e (b) “não há uma relação de ‘fazer com que seja verdadeiro’ que se estabelece entre as crenças e o mundo”.<sup>94</sup>

Essas teses são reflexos da máxima davidsoniana de que temos “correspondência sem confrontação”.<sup>95</sup> A máxima, ela mesma, critica Rorty, é enganosa, pois o termo *correspondência* estabelece uma relação na qual não temos como oferecer um dos lados do *relata*. Quando aprendemos uma linguagem, chegamos a uma espécie de “manual-de-tradução-mais-um-relatório-etnográfico”, que dota de sentido os comportamentos observados.<sup>96</sup> Mas se perguntarmos como nossa linguagem, ou qualquer outra, se relaciona com o mundo, não teremos nada a fazer senão traduzir e mostrar dicionários, descrever formas

<sup>93</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:21-2/ix-x) afirma que seu livro constitui uma tentativa de dar conta da reação suscitada pela leitura de *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), de Rorty. Em várias ocasiões, os textos nos quais Rorty fala de Davidson são citados por McDowell.

<sup>94</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:128 - “We understand all there is to know about the relation of beliefs to the world when we understand their causal relations with the world...” e “There is no relation of ‘being made true’ which holds between beliefs and the world”).

<sup>95</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:137 - “correspondence without confrontation”).

<sup>96</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:135 - “translation-manual-cum-ethnographic-report”).

de vida ou fazer uma espécie de auto-etnografia, algo como uma grande enciclopédia. O importante é notarmos que “não há mais nada para sabermos *sobre nossa relação com a realidade* que já não saibamos”.<sup>97</sup> Uma vez que temos uma interpretação, nada mais faz sentido perguntar; não há mais nada que restaria ser feito por um suposto trabalho filosófico.

Ao falar em objetividade do pensamento ou em correspondência, Davidson tinha em mente, segundo Rorty, um desafio cético que pode ser assim colocado: “como, uma vez que não ‘podemos sair de nossas crenças e de nossa linguagem de forma a encontrar alguma forma de teste além da coerência’, poderíamos ter, no entanto, um conhecimento e uma fala sobre um mundo público objetivo que não é nossa própria criação?”<sup>98</sup>

Se repararmos bem, o desafio abrange tanto a questão propriamente epistemológica acerca do conhecimento objetivo, quanto uma questão mais profunda acerca da própria possibilidade de haver um pensamento (ou uma fala) sobre a realidade. Procura-se, ao mesmo tempo, uma garantia para o conhecimento, e algo que nos autorize a falar de um mundo que existe por conta própria. Temos aí um indício de que Davidson, em sua suposta resposta aos céticos, enfrentava também o problema transcendental de McDowell.

Rorty, no entanto, não acha que a pergunta acima seja uma boa questão. Apenas se sustentarmos uma visão que torne misteriosa nossa fala sobre o mundo precisaremos respondê-la. Mas o pensamento de Davidson não abre tal espaço e não precisa, portanto, responder a tal questão. Ela não pode nem mesmo dar o seu primeiro passo e se colocar como uma questão legítima. A moral da filosofia davidsoniana é exatamente que não precisamos de garantias, que nada mais importa à verdade de nossas crenças além do significado das palavras e de como o mundo é. A intuição realista não precisa de mais garantias para ser mantida, bastando o ponto negativo de que não há qualquer *tertium*, ou intermediário, entre mente e mundo.

---

<sup>97</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:135 - “... there is nothing more for us to know *about our relation to reality* than we already know”).

<sup>98</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:136 - “How, given that we ‘cannot get outside our beliefs and our language so as to find some test other than coherence’ we nevertheless can have knowledge and talk about an objective public world which is not of our making?”).

Davidson, segundo Rorty, ensina que “menos é mais: não devemos perguntar por mais detalhes sobre a relação de correspondência, mas sim perceber que os *tertia*, que nos fizeram levantar dúvidas céticas sobre como a maior parte de nossas crenças são verdadeiras, simplesmente não estão lá”.<sup>99</sup> Dizer que eles “não estão lá” é o mesmo que dizer que eles não importam, que os intérpretes não precisam deles, que a filosofia não tem nada a fazer com eles. A moral da história é a seguinte: “ainda temos crenças, mas elas serão vistas de fora, como o linguista de campo as vê (como interações causais com o entorno), ou de dentro, como o nativo pré-epistemológico as vê (como regras de ação). Rejeitar os *tertia* equivale a rejeitar qualquer terceira forma de vê-las”.<sup>100</sup> O que perde lugar é a pergunta mesma acerca da objetividade do pensamento ou do conhecimento.

Do ponto de vista do linguista de campo, a linguagem não deve mais ser pensada como algo que pode ou não (como poderíamos saber?) se adequar ao mundo (*fit the world*). Ao dizer que “nada, nenhuma coisa, pode fazer nossas sentenças ou teorias verdadeiras”, Davidson quer dizer que as relações inferenciais entre as crenças não têm nada a ver, num sentido relevante, com a relação intensional (*the aboutness relation*) que liga uma crença a seus objetos.<sup>101</sup> O coerentismo davidsoniano é, para Rorty, a constatação de que “as linhas de força evidenciais, por assim dizer, não são paralelas às linhas de direção referenciais”.<sup>102</sup> Pensamos e justificamos nossas crenças percorrendo as primeiras linhas (evidenciais). As segundas linhas (referenciais) não desempenham qualquer papel relevante: não podemos traçá-las, não sabemos o que elas ligam, não podemos justificar nada com elas, nem podemos usá-las como base para nada. A boa questão, então, não é se podemos provar a existência delas, mas sim qual diferença isso faria.

Segundo Rorty, Sellars (na crítica ao mito do dado) e Davidson (na crítica ao dualismo esquema-conteúdo) nos ensinaram a nunca mais misturar causas com razões. Frente a tal

---

<sup>99</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:138 - “...less is more: we should not ask for more detail about the correspondence relation, but rather realize that the *tertia* which have made us have skeptical doubts about whether most of our beliefs are true are just not there”).

<sup>100</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:139 - “We still have beliefs, but they will be seen from the outside as the field linguist sees them (as causal interactions with the environment) or from the inside as the pre-epistemological native sees them (as rules for action). To abjure *tertia* is to abjure the possibility of a third way of seeing them...”).

<sup>101</sup> Davidson (*On the Very idea of a Conceptual Scheme*, 1974:194 - “nothing, no *thing*, can make sentences or theories true”).

<sup>102</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:148 - “The lines of evidential force, so to speak, do not parallel the lines of referential direction”).

lição, as angústias de McDowell ficam sem lugar. Ao desenterrar a distinção kantiana entre receptividade e espontaneidade, McDowell retorna ao dualismo criticado por Davidson. Intuições e conceitos são dois lados de uma imagem inaceitável do mental. Rorty só vê em Kant, e em sua recente apropriação, mais um capítulo da filosofia moderna, cavando fossos ainda mais profundos entre mente e mundo e buscando, com engenhos ainda mais mirabolantes, uma forma qualquer de transpô-los.<sup>103</sup> Apesar de McDowell procurar a mesma coisa que Davidson ou Rorty buscam, ou seja, a paz wittgensteiniana e o fim da querela sujeito-objeto, sua via kantiana acaba “nos conduzindo para uma trilha do jardim à entrada da qual Sellars e Davidson colocaram avisos de perigo”.<sup>104</sup> Trazer Kant para questionar Davidson é, para Rorty, uma manobra anacrônica e equivocada. Davidson nos mostra porque não precisamos mais responder a questões desse tipo (sobre como nosso pensamento se relaciona com o mundo).<sup>105</sup> Ao desenterrar velhos defuntos, McDowell acaba desenterrando problemas superados. Rorty faz até um vaticínio: “acredito que se bastantes novos filósofos forem persuadidos por *Mente e Mundo* de que as relações causais não bastam, a indústria epistemológica poderá sobreviver por mais várias gerações”.<sup>106</sup>

McDowell insiste que precisamos de uma sensibilidade racional ao mundo; a mera aprovação dos outros não basta. Precisamos desse vínculo racional com o mundo, senão o fato de tomarmos posição diante dele, quando afirmamos ou negamos algo, ficará misterioso. Se o único controle que temos é a concordância dos outros, então nossas pretensas atividades cognitivas nada mais seriam que algo puramente decorativo, como um tipo de dança, de comportamento coletivo sem qualquer intencionalidade.<sup>107</sup>

Para Rorty, essa busca de uma relação racional com o mundo é um resquício moderno. A angústia sentida por McDowell não pode surgir em terras davidsonianas, pois a inteligibilidade mesma de uma perda de contato com o mundo encontra-se comprometida. Rorty tira a seguinte lição do coerentismo davidsoniano: “preocupe-se em convencer seus pares, e a

---

<sup>103</sup> Ver Rorty (*Response to McDowell*, 2000:124).

<sup>104</sup> Rorty (*McDowell, Davidson, and Spontaneity*, 1998:390 - “... leading us down a garden path at the entrance to which Sellars and Davidson have posted warnings...”).

<sup>105</sup> Ver Ramberg (*Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson*, 2000:351).

<sup>106</sup> Rorty (*Response to McDowell*, 2000:124 - “I think that if enough young philosophers are persuaded by *Mind and World* that causal relations are not enough, the epistemology industry may survive for several more generations”).

<sup>107</sup> Ver McDowell (*Towards Rehabilitating Objectivity*, 2000:119).

verdade e o mundo tomarão conta de si mesmos”.<sup>108</sup> Fazendo o melhor que podemos entre nós, não precisaremos nos preocupar em responder ao mundo. Ele estará sempre lá, nos afetando causalmente, e essa relação é tudo o que temos e tudo o que precisamos.

Rorty diz, ironicamente, que a solução de McDowell é brilhante, original, e obteve grande êxito. Que ele reabilitou o empirismo e relacionou, engenhosamente, causação e justificação, evitando, ainda assim, o mito do dado. Mas o problema, diz Rorty, é que nem ele, nem Davidson, estão atrás de tal reconciliação. Para Rorty, “a maior parte dos malabarismos linguísticos habituais que McDowell evoca devem ser descartados, ao invés de se oferecer um suporte filosófico”.<sup>109</sup> Não precisamos nos esforçar para juntar o que não pode ser separado.

A influência de Rorty aparece de formas variadas no pensamento de McDowell. Antes de tudo, McDowell acredita que ambos, Rorty e Davidson, não respondem ao problema que ele persegue. A ilusão de que seu problema seria anacrônico e fora de lugar, de que não cabe mais falar em objetividade, é um equívoco especificamente rortiano. O problema do pensamento moderno não reside, para McDowell, no uso do vocabulário da objetividade, mas na angústia gerada pelo distanciamento entre mente e mundo, ou pela aparente inacessibilidade do segundo.<sup>110</sup> Rorty erra o alvo em suas críticas e acaba nos distraindo da questão central: devemos exorcizar o pensamento filosófico de uma angústia cujas causas mais profundas continuam intocadas pelos tratamentos de Davidson ou (principalmente) Rorty.

Apesar de McDowell reconhecer diferenças entre os dois (Rorty e Davidson), em muitos momentos eles são colocados no mesmo saco: ambos não reconhecem e não respondem à questão mais profunda. Para McDowell, não basta abandonar um certo vocabulário: precisamos mostrar à mosca a saída da garrafa. E fazer isso envolve uma terapia racional: precisamos nos *dar o direito* de não mais pensarmos da forma como pensamos. Fazer como Rorty não adianta: tapar os ouvidos ou a boca, mudar de assunto ou abafar a pergunta com o som de uma banda, não é uma saída legítima do problema.

---

<sup>108</sup> Rorty (*Response to McDowell*, 2000:127 - “...worry about convincing your peers, and truth and the world will take care of themselves”).

<sup>109</sup> Rorty (*The very idea of human answerability to the world: John McDowell's version of empiricism*, 1998:150 - “...most of the common turns of speech McDowell invokes should be discarded rather than given philosophical backup”).

<sup>110</sup> Ver McDowell (*Towards Rehabilitating Objectivity*, 2000:110).

Se enxergarmos o problema central, que Rorty nega como irrelevante, e Davidson não enfrenta satisfatoriamente, veremos porque Kant pode ser um aliado. Ao contrário de Rorty, Davidson não torce o nariz para conceitos como *objetividade*, *verdade* ou *realidade*. Ele acredita que temos acesso a verdades objetivas e que não faz sentido pensarmos num grande descompasso entre nossas crenças e o mundo. McDowell detecta diferentes problemas: Rorty erra o alvo e conclui equivocadamente. Davidson defende muitas posições acertadas, mas não se dá o direito de defendê-las. Um acha que o problema nem se coloca, o outro não vai até o fundo e se satisfaz com meias-respostas, ou com respostas-inteiras a meios-problemas.

É claro que Davidson não abandona o vocabulário da objetividade, mas seu pensamento, segundo Rorty, descarta, de partida, os problemas que tal noção evoca, não admitindo que a questão ganhe a força que McDowell vê nela.

Ao colocar o problema em termos de uma oscilação entre coerentismo e mito do dado, McDowell acredita que quem se sentir confortável em algum dos polos provavelmente não foi acometido pelo mesmo desconforto que ele. Esse é o caso de Davidson. Por isso, McDowell afirma que “Davidson é imune ao desconforto filosófico que considero; ele não está no projeto de tentar aliviá-lo”.<sup>111</sup> Rorty faz, de certa forma, com que McDowell acredite que seu problema é ignorado ou não tratado diretamente por Davidson. O ponto de vista transcendental que McDowell evoca suscita um problema bem específico, que pode ou não ser contemplado pelos filósofos. Davidson, segundo McDowell, é imune ao problema, pois não se posiciona de nenhuma forma positiva diante dele: nem o dissolve racionalmente, nem o abandona simplesmente, como faz Rorty.

Para McDowell, nem todos que pensam sobre a percepção, para quaisquer fins filosóficos, estão obrigados a ter “uma teoria que incorpore o pensamento transcendental como uma tese”.<sup>112</sup> Davidson simplesmente não se posiciona frente à tradição filosófica relevante na qual o problema aparece. Podemos entender tal posição de McDowell como *quietista* ou *terapêutica*: não temos que tratar todas as doenças do pensamento. Num certo sentido, deixar um

---

<sup>111</sup> McDowell (*Reply to Commentators*, 1998:404 - “Davidson is immune to the philosophical discomfort I consider; he is not in the business of trying to relieve it”).

<sup>112</sup> McDowell (*Reply to Commentators*, 1998:405 - “... a theory that incorporates the transcendental thought as a thesis”).

*problema filosófico* quieto nos exonera de precisar acalmá-lo, ou de restaurar a paz. É claro que aquele que o evocar não terá *razões* para se ver livre da doença, devendo buscar um tratamento adequado para a moléstia. Mas indivíduos não infectados podem levar a vida normalmente sem precisar de remédios ou terapias.

Essas posições de McDowell mostram que ele absorve, significativamente, a leitura rortyana de que Davidson não se ocupa de tais questões. McDowell apenas discorda da tese mais forte de que ninguém precisa ocupar-se delas, ou de que não temos aí problemas legítimos para uma terapia filosófica.

As leituras de McDowell (Davidson é imune à sua questão), e de Rorty (Davidson está além desse pseudoproblema), são ambas equivocadas. A primeira tira Davidson da conversa; a segunda elimina a própria conversa. Defenderei aqui a tese de que Davidson não é cego à questão transcendental. Portanto, ao contrário do que diz McDowell, ele não é imune (ou, num certo sentido, não-responsável), mas enfrenta a angústia relevante. Já Rorty erra duplamente: Davidson de fato trata a questão transcendental, e tal questão é absolutamente legítima.

A cegueira de Davidson, segundo McDowell, consiste no fato de ele não explicar como nossas atitudes mentais (ou operações conceituais) *podem* se referir ao mundo. McDowell diz que o pensamento de Davidson apresenta uma *démarche* que pressupõe de início o que precisa ser explicado. A cegueira poderia ser detectada no primeiro passo de sua argumentação contra o dualismo esquema-conteúdo: ele aceita a existência de conceitos legítimos esvaziados de conteúdo empírico, transformando a questão transcendental em mera questão epistemológica (como podemos ter crenças verdadeiras). Sua defesa do coerentismo e de uma relação puramente causal entre atitudes mentais e mundo é outro ponto onde seu pensamento evidencia a ausência de preocupação com a questão transcendental, pois o coerentismo deixa misteriosa a noção de *conteúdo empírico* e o fato de as crenças serem racionalmente sensíveis ao mundo.



## 2.2. Sobre a suposta cegueira transcendental

“O pensamento é objetivo, e sabemos que ele é. Mas não é nada óbvio o que há no pensamento que torna isso possível. Essa questão não é, em si mesma, epistemológica”.<sup>113</sup> Essa passagem de Davidson foi escrita depois das críticas de McDowell. Alguém poderia acreditar que Davidson mudou seu pensamento influenciado por elas. O próprio autor, no entanto, em suas respostas a McDowell, ressaltou sempre o fato de não entender a acusação de cegueira que lhe foi imputada. A citação mostra bem sua consciência da distinção entre questões transcendentais e epistemológicas. Será, porém, que tal clareza é apenas o reflexo tardio das críticas que sofreu? Seu fraseado ganhou, de fato, maior clareza. A boa questão é saber, no entanto, se o “espírito” de sua filosofia sempre respeitou tal distinção, se não temos uma mudança substancial a esse respeito, e sim, apenas, uma atenção maior a possíveis mal entendidos e ao uso de certo vocabulário.

McDowell argumenta a favor de sua atribuição de uma cegueira transcendental a Davidson enfatizando o fato de ele viver às voltas com o desafio cético. Discutir com o cético parece pressupor a questão transcendental: tanto céticos quanto não-céticos partem do princípio de que o pensamento fala do mundo. A discussão gira, nesse terreno, em torno da possibilidade de *sabermos* algo sobre a realidade, de termos crenças verdadeiras.

Mas será que Davidson estava tão preocupado assim com os céticos?<sup>114</sup> Ou ainda: mesmo que ele de fato tenha dado muita atenção aos céticos, será que isso, *per se*, mostra que seu pensamento é insensível à questão transcendental?

Uma primeira razão para suspeitarmos da acusação de McDowell reside no fato de o coerentismo de Davidson não consistir em nenhuma *resposta* ao cético. Davidson é ciente do fato de que seu coerentismo é uma *não-resposta* ao cético, pois as *razões* que temos para acreditar na ampla veracidade de um sistema qualquer de crenças, e daí, portanto, para acreditar que um aumento de coerência é acompanhado por um aumento de veracidade das crenças, não fazem parte dessa teoria (o coerentismo), devendo ser buscadas - as razões - em

<sup>113</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:1 - “Thought is objective, and we know that it is. But it is not obvious what it is about thought that makes this possible. This question is not, in itself, epistemological”).

<sup>114</sup> Ver Smith (*Davidson para além do ceticismo*, 2005).

outro lugar. O fato de a resposta estar alhures não significa que Davidson ignora o problema, ou que não trate dele, mas apenas que busca respondê-lo de outra forma e em outros terrenos.

Davidson afirma que “a busca de uma fundação empírica para o significado e para o conhecimento leva ao ceticismo, enquanto uma teoria coerentista parece às tontas para prover qualquer razão para um crente acreditar que suas crenças, se coerentes, são verdadeiras”.<sup>115</sup> O que falta ao coerentismo para responder ao cético parece ser a mesma coisa que falta, num certo sentido, para respondermos à angústia de McDowell. Ao levantar a possibilidade de um sistema de crenças amplamente falso (a possibilidade do erro sistemático), o cético deixa nossas atividades mentais, nossas crenças, girando no vazio, num mundo mental descontrolado ou desconectado da realidade. Tal visão deixa tanto a noção de *conhecimento*, quanto a noção de *significado*, esperando maiores explicações. Epistemologia e teoria do significado são duas áreas gêmeas para Davidson, e a junção dos dois campos, tratados sempre de forma interligada, parece fazer justiça ao desafio transcendental. Não basta mostrar como justificamos crenças (coerentismo), precisamos mostrar como nossos conteúdos mentais são determinados e o que faz com que eles sejam intrinsecamente objetivos (falem do mundo) e amplamente verazes.

McDowell parece, muitas vezes, olhar para Davidson e ver apenas epistemologia. Mas o debate com o cético aponta, no fundo, para um ponto cego da epistemologia, que não dá conta de responder aos desafios apelando para fundacionismos ou coerentismos tradicionais. Ainda que aceitemos a centralidade do debate cético para Davidson, isso não significa que ele se ocupa de questões puramente epistemológicas: o debate é que ganha uma nova dimensão. Para achar as credenciais que o coerentismo demanda, fugindo, assim, da possibilidade de que o nosso sistema de crenças seja um bloco descolado do mundo, Davidson diz que precisamos encontrar “uma *razão* para supor que a maior parte de nossas crenças seja verdadeira que não seja uma forma de *evidência*”.<sup>116</sup> Minha argumentação pretende mostrar que a busca dessa *razão* pretende satisfazer as mesmas angústias que McDowell chama de *transcendentais*.

---

<sup>115</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:146 - “The search for an empirical foundation for meaning or knowledge leads to scepticism, while a coherence theory seems at a loss to provide any reason for a believer to believe that his beliefs, if coherent, are true”).

<sup>116</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:146 - “a *reason* for supposing most of our beliefs are true that is not a form of *evidence*”).

### 2.3. Dualismo, relativismo, e dados não-conceitualizados

A possibilidade do conhecimento e do acesso ao mundo exige, para Davidson, que abandonemos a ideia de objetos diretamente presentes à mente. Tais objetos “diante da mente” (*before the mind*), vistos como tipicamente cartesianos, conduziram a filosofia tanto ao ceticismo quanto ao subjetivismo.<sup>117</sup> O primeiro problema é tipicamente epistemológico. Já o segundo, relativo ao fechamento de nossas atividades mentais numa esfera própria na qual seria impossível se falar de um mundo objetivo, não deve ser assim entendido *simpliciter*.

A imagem de um fechamento interno da mente deve ser vista como apenas hipotética, pois uma linguagem subjetiva é, no fim das contas, uma impossibilidade. As entidades subjetivas que estariam “diante da mente” mostram-se indesejáveis. Podemos entender os *objetos mentais*, que são o alvo central das críticas de Davidson, como *dados* (externos ou internos) ou *meras presenças*. Eles são “dados sensíveis, impressões, ideias, sentimentos brutos, ou proposições, objetos que podem permanecer exatamente como se apresentam para nós ainda que o mundo seja muito diferente de como ele é”.<sup>118</sup> Grande parte das manobras teóricas de Davidson deve ser entendida como uma insistente rejeição à admissão de tais objetos. Essas entidades conduzem à aceitação da possibilidade de visões de mundo radicalmente diferentes (relativismo) e do erro sistemático (ceticismo).

A rejeição ao dualismo esquema-conteúdo é um aspecto da crítica geral à noção de *conceitos* como objetos “diante da mente”. O *esquema conceitual* é visto como uma construção feita a partir de dados não-conceitualizados; os dados são toda a evidência disponível, sendo nossa visão de mundo uma forma particular de organizar esse material. “Esquemas conceituais, nos dizem, são formas de organizar a experiência; eles são sistemas de categorias que dão forma aos dados da sensação...”.<sup>119</sup> Essa noção admite a possibilidade de existirem sistemas de organização alternativos e incomensuráveis: cada cultura ou linguagem molda sua rede conceitual, e conforma assim o próprio mundo do qual fala. Daí dizerem (os relativistas)

---

<sup>117</sup> Ver Davidson (*What is Present to the Mind?*, 1989).

<sup>118</sup> Davidson (*Externalisms* 2001:2 - “sense data, impressions, ideas, raw feels, or propositions, objects that might be just as they present themselves to us even if the world were very different than it is”).

<sup>119</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:183 - “Conceptual schemes, we are told, are ways of organizing experience; they are systems of categories that give form to the data of sensation...”).

que “a realidade é, ela mesma, relativa a um esquema: o que conta como real em um sistema pode não contar num outro”.<sup>120</sup>

Davidson argumenta que as intuições relativistas que inspiram a ideia de *esquema conceitual* foram levadas a um extremo que esconde, no limite, uma impossibilidade: se tentarmos tornar essa ideia inteligível, perderemos a excitação que ela gerava. O relativismo conceitual faz parecer natural que possamos pensar em mudanças conceituais radicais e em profundas diferenças. Ele generaliza alguns exemplos familiares (casos que desafiam a tradução, o fato de existirem diferentes culturas e períodos históricos com valores e crenças muito diferentes, etc.), e tira uma série de conclusões a partir dessa generalização.

Antes de tudo, deve-se notar que as diferenças (entre linguagens, culturas, etc.) são descritas e explicadas numa só linguagem: a nossa. Se pensarmos na metáfora dominante do relativismo conceitual (a dos diferentes pontos de vista), encontraremos um paradoxo: “diferentes pontos de vista fazem sentido, mas apenas se tivermos um sistema comum de coordenadas onde situá-los; e a existência de um sistema comum elimina a expectativa de uma incomparabilidade dramática”.<sup>121</sup>

Precisamos entender o que limita a possibilidade de contrastes radicais, o que torna tal ideia uma impossibilidade. Estamos diante da linha tênue que distingue o meramente estranho ou novo do absurdo. O absurdo é a *alteridade absoluta*: podemos tornar tal ideia inteligível? Quando poderemos saber que estamos diante dela?

O problema do relativismo é que ele deixa a relação entre linguagem e mundo, ou entre visão de mundo e aquilo do que ela pretende falar, muito frouxa. McDowell quer saber como a mente *pode* pensar sobre o mundo. Ora, a crítica ao dualismo esquema-conteúdo pretende exatamente fortalecer os laços entre os dois, de forma a tornar isso possível. O dualismo faz parecer que essa relação é uma ilusão: haveria algo entre o mundo ele mesmo e aquilo que serve de objeto para nossos pensamentos. A linguagem, segundo o relativista conceitual,

---

<sup>120</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:183 - “Reality itself is relative to a scheme: what counts as real in one system may not in another”).

<sup>121</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:184 - “Different points of view make sense, but only if there is a common co-ordinate system on which to plot them; yet the existence of a common system belies the claim of dramatic incomparability”).

constrói um mundo e fala dele: abandona-se, dessa forma, a objetividade das atividades conceituais.

Davidson alerta contra “a ideia de que *qualquer* linguagem distorce a realidade”. Tal ideia implica que “apenas sem palavras (se é que isso é possível) pode a mente apreender as coisas como elas de fato são. Isso é conceber a linguagem como um meio inerte (ainda que ela necessariamente distorça as coisas) independente das ações humanas que a empregam; uma visão da linguagem que evidentemente não pode ser mantida. A mente é divorciada das características que a constituem”.<sup>122</sup>

As causas mais profundas do relativismo conceitual encontram-se numa certa concepção da linguagem e de como determinamos conteúdos mentais. Em sua crítica ao dualismo esquema-conteúdo, Davidson aponta sua artilharia contra o *dado bruto*, ou o *conteúdo empírico*, que serviria de material para a construção dos “objetos de pensamento”. Trata-se de um ponto essencialmente negativo: contra uma certa concepção da mente e da linguagem.

Para que a ideia mesma de *esquema conceitual* guarde nela as consequências dramáticas que o relativismo supõe, ela precisa enfatizar a incomensurabilidade entre esquemas diversos. Mas não conseguimos, segundo Davidson, tornar isso inteligível. Um atalho para entendermos essa constatação é dizer que para que algo seja visto por alguém como um comportamento verbal, é preciso que esse alguém seja capaz de interpretá-lo. Um acontecimento só pode ser visto como uma atitude proposicional se for inserido num amplo universo interpretativo, se não for visto e descrito como um mero fenômeno natural.

Esse atalho, porém, mostra-se uma petição de princípio: ao transformarmos a tradutibilidade para a nossa linguagem em critério para que algo seja um comportamento linguístico, pressupomos a inexistência de esquemas divergentes (e era exatamente isso que queríamos provar). O atalho argumentativo é, de fato, insuficiente: o que ele afirma deve aparecer como conclusão de um argumento, não como premissa.

---

<sup>122</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:185 - “... there is the idea that *any* language distorts reality, (...) it is only wordlessly if at all that the mind comes to grips with things as they really are. This is to conceive language as an inert (though necessarily distorting) medium independent of the human agencies that employ it; a view of language that surely cannot be maintained. (...) the mind is divorced from the traits that constitute it”).

A melhor forma de entendermos a crítica ao dualismo esquema-conteúdo não é vê-la como o resultado de um argumento baseado, fundamentalmente, nas condições de interpretabilidade. O que de fato move essa crítica é a preocupação em garantir o contato direto de nossas crenças com o mundo. A motivação maior da crítica é a defesa de uma forma de realismo direto ou ordinário. Uma vez que o mundo é como é, independente de nós, um impacto direto dele em nosso pensamento poderá, então, servir como um constrangimento externo às atividades mentais. Isso mostraria que o dualismo esquema-mundo é insustentável, pois o pensamento é intrinsecamente sensível ao mundo objetivo.

O que bloqueia esse entendimento das coisas é o *intermediário* que faz a mediação entre mente e mundo. Uma posição realista direta precisa negar “a ideia de que a estrutura encontrada [na mente] é uma organização que surge da aplicação de um esquema conceitual sobre um nível de confrontação que é não-conceitual”.<sup>123</sup> O ponto central da crítica de Davidson ao dualismo esquema-conteúdo é esse confronto com o não-conceitual. Ele rejeita a ideia de que o mundo se apresenta ao pensamento por meio de intermediários que desempenham a função de dados.<sup>124</sup>

Num certo sentido, Davidson e McDowell são ambos antidualistas e rejeitam o dado. McDowell faz isso defendendo uma abertura para o mundo através da experiência, já Davidson apela ao externismo e aos princípios regulativos da interpretação, que veremos adiante. Ambos, insisto, estão bem cientes de uma mesma tarefa a ser executada.

Ao se referir à sua crítica ao dualismo esquema-conteúdo, Davidson enfatizou que “a credibilidade da posição é aumentada através da reflexão acerca das relações íntimas entre linguagem e atribuição de atitudes tais como crença, desejo, e intenção. Enquanto não pudermos dizer mais sobre *o que* é essa relação, a crítica às linguagens intraduzíveis permanecerá obscura”.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> Luntley (*Contemporary Philosophy of Thought: Truth, World, Content*, 1999:140 - “...the idea that the structure encountered is an organization that arises from the application of a conceptual scheme upon a level of confrontation that is non-conceptual”).

<sup>124</sup> Ver Dingli (*On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World*, 2005:109).

<sup>125</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:186 - “The credibility of the position is improved by reflection on the close relations between language and the attributions of attitudes such as belief, desire, and intention. (...) until we can say more about *what* this relation is, the case against untranslatable languages remains obscure”).

A crítica de Davidson ao dualismo esquema-conteúdo, tal como aparece no clássico *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (1974), por exemplo, emite, na verdade, promissórias que só serão resgatadas numa teoria substantiva da atribuição de conteúdos mentais e da interpretação linguística. Em si mesma, a crítica não explica o que pôr no lugar, nem o que autoriza Davidson a dizer o que diz. Se fixarmos nossa atenção apenas nela, é fácil acreditarmos, como acredita McDowell, que Davidson não se dá o direito de falar em relação direta com o mundo ou em objetividade do pensamento. Mas talvez estejamos procurando a resposta no lugar errado.

#### **2.4. Empirismos**

A crítica ao dualismo esquema-conteúdo pode ser vista também como uma recusa da noção empirista clássica de *conteúdo empírico*. A rejeição da distinção entre analítico e sintético, um dos dogmas do empirismo apontado por Quine, conduz à conclusão de que não podemos dividir as sentenças entre aquelas cujo significado (ou condições de verdade) depende do mundo e da linguagem e aquelas cujo significado é determinado apenas pela linguagem.

Segundo Davidson, “se abandonarmos o dualismo [analítico-sintético], abandonaremos a concepção de significado que o acompanha, mas não seremos obrigados a desistir da ideia de conteúdo empírico: podemos sustentar, se quisermos, que *todas* as sentenças possuem conteúdo empírico. Assim, no lugar do dualismo analítico-sintético, temos o dualismo entre esquema conceitual e conteúdo empírico. Quero [Davidson] defender que esse segundo dualismo entre esquema e conteúdo, entre um sistema organizador e algo esperando para ser organizado, não pode tornar-se inteligível ou defensável. Ele mesmo é um dogma do empirismo, o terceiro dogma. Terceiro e talvez último, pois, se o abandonarmos, não é claro se ainda restará algo característico para chamarmos de empirismo”.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:189 - “If we give up the dualism, we abandon the conception of meaning that goes with it, but we do not have to abandon the idea of empirical content: we can hold, if we want, that *all* sentences have empirical content. (...) Thus in place of the dualism of the analytic-synthetic we get the dualism of conceptual scheme and empirical content. (...) I want to urge that this second dualism of scheme and content, of organizing system and something waiting to be organized, cannot be made intelligible and defensible. It is itself a dogma of empiricism, the third dogma. The third, and perhaps the last, for if we give it up it is not clear that there is anything distinctive left to call empiricism”).

McDowell vê a rejeição total do empirismo como um sintoma da cegueira transcendental de Davidson. O empirismo está, antes de tudo, preocupado em mostrar que somos racionalmente sensíveis ao mundo, e tal contato racional só pode se dar através da experiência. Há algo de fundamental que deve ser mantido no *insight* empirista, caso não queiramos tornar nossa relação com o mundo um enigma. Para McDowell, “a ideia mesma de direcionalidade do pensamento para o mundo empírico só é inteligível em termos de uma sensibilidade racional frente ao tribunal da experiência, concebido como o mundo deixando ele mesmo uma marca nos sujeitos da percepção”.<sup>127</sup>

Será que Davidson joga o bebê do empirismo fora junto com a água do banho? Davidson é muito claro quanto ao que entende por *empirismo* e, portanto, quanto ao que pretende jogar fora. “Se a fundação de todo conhecimento empírico é um dado não-conceitualizado, estaríamos aptos a aceitar a ideia de que pode haver formas radicalmente diversas de organizar os ‘dados’. O empirismo (tal como eu [Davidson] o vejo) conduz a uma dicotomia entre esquema e conteúdo e, portanto, ao relativismo conceitual. Uma vez que o relativismo conceitual não é inteligível, isso provê mais uma razão para sustentar que o empirismo é inaceitável”.<sup>128</sup> Essa passagem evidencia a relação entre o dualismo esquema-conteúdo e o empirismo: ambos se caracterizam pela postulação de um “dado não-conceitualizado”.

Antes de tudo, devemos lembrar que não há um entendimento unívoco (existe isso em filosofia?) acerca do significado do termo *empirismo*. A forma como o concebemos dependerá do que queremos destacar, de qual serviço pretendemos realizar com esse conceito. É claro que devemos ter uma razoável fidelidade histórica e devemos evitar mal-entendidos. Mas a área de manobra, ainda assim, é muito ampla, e não parece que Davidson tenha se desviado grosseiramente de um entendimento usual desse termo.

---

<sup>127</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:28/xvi - “... the very idea of thought’s directedness at the empirical world is intelligible only in terms of answerability to the tribunal of experience, conceived in terms of the world impressing itself on perceiving subjects”).

<sup>128</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:286 - “If the foundation of all empirical knowledge is an unconceptualized given, we are apt to accept the idea that there might be radically different ways of organizing the ‘data’. Empiricism (as I think of it) leads to the dichotomy of scheme and content and hence to conceptual relativism. Since conceptual relativism is not (I think) intelligible, this has provided another reason (to my mind) for holding empiricism unacceptable”).



Davidson tem consciência da complexidade que qualquer *ismo* filosófico implica, e pretende fazer um uso modesto ou específico deles. “Empirismo, como outros *ismos*, podemos definir quase como quisermos, mas tomo tal termo como envolvendo não apenas a pálida afirmação de que todo conhecimento do mundo vem através da agência dos sentidos, mas também a convicção de que esse fato possui uma significação epistemológica fundamental”.<sup>129</sup> Ao enfatizar o papel epistemológico dos sentidos, entendidos como intermediários epistêmicos, Davidson equaciona sua crítica ao empirismo com uma crítica geral ao *dado*.

McDowell, ao defender um *empirismo mínimo*, pretende preservar a necessidade de vermos a experiência como justificando racionalmente nossas crenças. Ele diz que Davidson não viu problema algum em abandonar o empirismo como um todo porque não sentiu a angústia relevante. Davidson, ao criticar o terceiro dogma do empirismo, detectado em Quine, teria abandonado de cara o tribunal da experiência e seu papel racional de emitir veredictos. O que explica tal manobra inconsequente é, segundo McDowell, sua motivação exclusivamente epistemológica: o problema do empirismo, para Davidson, é simplesmente o fato de ele levar ao ceticismo.

A acusação de McDowell, nos termos acima apresentados, é injusta. Em si mesmo, dizer que o empirismo leva ao ceticismo não serve como uma crítica nem a uma coisa nem a outra, mas apenas revela que as duas vêm em bloco. Além de não haver prioridade lógica ou argumentativa entre as duas críticas (ao ceticismo e ao empirismo), o que observamos é que ambas brotam de uma raiz comum. O problema mais profundo é sempre o mesmo: o dado sensível, os objetos “diante da mente”, os intermediários epistêmicos.

A crítica de Davidson ao empirismo não é um sintoma de sua suposta cegueira transcendental. Temos, antes, que saber exatamente o que ele recusou, e só então poderemos dizer se ele terminou, de fato, numa posição transcendentalmente insatisfatória.

Cito Davidson: “Quando rejeitei o empirismo, tentei deixar claro que me opunha à ideia de que há um elemento na experiência que serve como base e justificação do conhecimento

---

<sup>129</sup> Davidson (*Meaning, Truth, and Evidence*, 1990:48 - “Empiricism, like other isms, we can define pretty much as we please, but I take it to involve not only the pallid claim that all knowledge of the world comes through the agency of the senses, but also the conviction that this fact is of prime epistemological significance”).

empírico, um elemento que é privado e subjetivo, no sentido de que ele não deve nada ao que está fora da mente<sup>130</sup>; e “O empirismo é uma forma de subjetivismo na medida em que defende que a evidência última para as crenças sobre o mundo externo é alguma coisa não-conceitual que é diretamente dada na experiência. Esse dogma empirista não deve ser confundido com a doutrina inofensiva de que a *fonte* de todo conhecimento empírico é os sentidos”<sup>131</sup>.

Sua crítica é nada mais e nada menos que um aspecto da crítica maior ao intermediário não-conceitual, ao dado. Empirismo, para Davidson, é a tese de que dados sensíveis importam, epistemologicamente falando. E quanto ao *empirismo mínimo* de McDowell, ele é rejeitado por Davidson? Antes de nos apressarmos em responder isso, devemos levantar também as seguintes perguntas: que razões teria Davidson para fazer isso? Será que ao fazê-lo (se de fato o fez), ele realmente se colocou numa situação intolerável, transcendentalmente falando?

Na célebre passagem na qual fala, pela primeira vez, do terceiro dogma do empirismo, Davidson não se esquece de colocar um “talvez” para enfraquecer a afirmação de que esse seria o último dogma, não restando mais nada de distintivamente empirista.<sup>132</sup> Há algo, muitas vezes visto como um *insight* empirista, que obviamente deve sobreviver. Davidson chamou esse sentido enfraquecido de “versão pálida do empirismo” (*pallid version of empiricism*): ela não passa da “afirmação factual de que os órgãos sensíveis são causalmente essenciais para o conhecimento empírico”.<sup>133</sup> O *empirismo pálido* apenas diz que não podemos conhecer o mundo sem a contribuição dos sentidos. Da forma geral como a afirmação aparece, ela é filosoficamente neutra: trata-se de uma trivialidade, algo inquestionável, e que, portanto, não distingue posições relevantemente distintas. Se todo mundo é empirista nesse sentido pálido, então o termo *empirismo* deixou de ser interessante.

---

<sup>130</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:285 - “When I have rejected empiricism, I have tried to make clear that what I oppose is the idea that there is an element in experience which serves as a basis and justification for empirical knowledge, an element which is private and subjective in the sense that it owes nothing to what is outside the mind”).

<sup>131</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:2 - “Empiricism is a form of subjectivism insofar as it claims that the ultimate evidence for beliefs about the external world is something nonconceptual that is directly given in experience. This empiricist dogma should not be confused with the harmless doctrine that the *source* of all empirical knowledge is the senses”).

<sup>132</sup> Ver Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:189).

<sup>133</sup> Davidson (*Meaning, Truth and Evidence*, 1990:59 - “... the factual claim that the sense organs are causally essential to empirical knowledge”).

Um segundo sentido de *empirismo* aproxima-se mais de McDowell: trata-se de um empirismo sem dados não-conceituais, no qual a experiência oferece elementos conceituais à mente. Comentando sua crítica ao empirismo, Davidson diz que “não se trata, é claro, de um argumento geral contra toda forma de empirismo que procure intermediários epistêmicos para justificarem as crenças empíricas. Trata-se de um argumento contra uma forma de empirismo”.<sup>134</sup> Davidson reconhece, mais tarde, certa imprecisão em sua argumentação, e distingue dois tipos de empirismo: “ambos os tipos dependem de intermediários epistêmicos, mas eles diferem na medida em que um é relativamente claro quanto ao fato dos intermediários serem não-conceitualizados, enquanto o outro não é. É provável que, ao apresentar a crítica ao empirismo, tenha muitas vezes deixado de distinguir essas duas formas e os argumentos contra elas”.<sup>135</sup>

O ponto agora é bastante sutil: Davidson rejeita ou não o empirismo mínimo de McDowell? A crítica que ele oferece ao empirismo se direciona exclusivamente aos intermediários epistêmicos entendidos como dados não-conceitualizados. O empirismo mínimo não defende tais entidades. Logo, a primeira coisa que podemos afirmar é que Davidson, ao criticar o que chama de *empirismo*, não critica o *empirismo mínimo*.

Davidson não nega que, “muitas vezes, percebemos como o mundo é, ou que perceber é uma ‘experiência’”.<sup>136</sup> O problema reside no papel epistêmico que McDowell atribui à experiência. Num sentido vago, a “abertura para o mundo”, propiciada pela experiência, ou a relação direta entre mente e objetos mundanos, é defendida por ambos.

No entanto, a experiência desempenha papéis diferentes para cada um. McDowell a vê como justificando crenças, já Davidson prefere vê-la como propiciando ou gerando, num certo sentido, as crenças. Para Davidson, há uma distinção entre as *razões* que temos para confiar na objetividade do pensamento e as *evidências* de que nos servimos para conhecer algo. O

---

<sup>134</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:286 - “This is not, of course, a general argument against every form of empiricism which looks to epistemic intermediaries to justify empirical beliefs. It is an argument against one form of empiricism”).

<sup>135</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:286 - “Both kinds depend on epistemic intermediaries, but they differ in that one is relatively clear that the intermediaries are unconceptualized, while the other is not. It is likely that in making the case against empiricism I have often failed to distinguish these two sorts of empiricism and the arguments against them”).

<sup>136</sup> Davidson (*Appendix: Replies to Rorty, Stroud, McDowell, and Pereda*, 1998:321 - “I do not deny that we often perceive how the world is, or that perceiving is an ‘experience’...”).

coerentismo deixa as evidências habitando um mundo próprio, o reino das crenças, e vai procurar a *razão* (que elimina o mistério envolvendo a objetividade do pensamento) em outro lugar (que não é a experiência). As estratégias dos dois filósofos diferem nesse ponto específico.

Se a estratégia davidsoniana é ou não suficiente, essa é uma longa conversa, que teremos adiante. Mas não podemos dizer isso olhando apenas para sua crítica ao dualismo esquema-conteúdo, ou ao empirismo, ou para sua defesa do coerentismo. Todos esses momentos marcam apenas um ponto negativo: não podemos aceitar nenhuma forma de dado não-conceitual. Enquanto tal, esse ponto é perfeitamente aceito por McDowell. Entretanto, a filosofia de Davidson não pára por aí: se vamos questionar seu pensamento, precisamos cavar suas ideias até encontrarmos a base mais profunda que pretende sustentar suas várias posições.

Se as razões não estão na experiência, então onde estão elas? McDowell parece, às vezes, pressupor que elas não poderiam estar em outro lugar, e que, portanto, não podem ser encontradas em Davidson. Ora, dessa forma, McDowell tenta vencer seu oponente antes mesmo de lhe dar a palavra. É como se partisse do princípio de que não há outra via possível para se tratar a mesma angústia que ele sente. Se não encontra alguém pelo seu caminho, isso significa que essa pessoa não responde aos seus problemas: esquece-se, assim, que é possível que alguém trate sua angústia seguindo outros caminhos. Não existe apenas *uma* terapia para uma doença.

## **2.5. Relativismo, verdade, e esquemas conceituais**

“Vários esquemas podem ser vistos como relativos a esse elemento comum e como tendo recebido o papel de organizá-lo.”<sup>137</sup> O *elemento comum* dos esquemas conceituais, afirma Davidson, pode assumir duas formas: “ou ele é a realidade (o universo, o mundo, a natureza),

---

<sup>137</sup> Davidson (*The Myth of Subjective*, 1988:40 - “... various schemes might be seen as relative to, and assigned the role of organizing, this common element”).

ou é a experiência (o espetáculo movente, irritações cutâneas, estimulações sensoriais, dados sensíveis, o dado)”.<sup>138</sup>

A primeira ideia é dificilmente inteligível, pois nos coloca diante da organização de uma coisa única (mundo, natureza) que não contém partes ou objetos constituintes. A *coisa única*, não-conceitual, assim concebida, não poderia ser organizada em nenhum sentido inteligível. Como no exemplo de Davidson, tente organizar o guarda-roupa sem mexer em nada dentro dele: arrumar o guarda-roupa-que-não-tem-nada-dentro, o guarda-roupa-em-si.<sup>139</sup> Ficamos, evidentemente, perplexos diante dessa situação.

No outro caso, a *experiência* é aquilo que a linguagem organiza, ou ao que a linguagem, ou o esquema conceitual, se adapta. Se destacarmos o sentido de *se adaptar ao mundo* (*fit the world*), teremos sentenças da linguagem enfrentando em bloco o tribunal da experiência. Segundo essa imagem, “uma teoria é verdadeira se ela se adequa ou enfrenta a totalidade das evidências sensoriais possíveis”.<sup>140</sup> O relativismo volta a bater à porta: os objetos sobre os quais nossa linguagem quantifica seriam entidades intra-esquema que compõem uma teoria ou visão de mundo que, como um todo, se adequa às evidências sensoriais. Não é à toa que tal perspectiva concebe os objetos dos quais falamos e que habitam o mundo como postulados (*posits*) teóricos.

O resultado do relativismo é bem conhecido: nosso vínculo com o mundo fica fraco demais. Os objetos do pensamento deixam de ser genuinamente mundanos. Nossa mente fica povoada por entidades intra-teóricas que não possuem cidadania no mundo extra-teórico. A mente cria, segundo a imagética relativista, o seu próprio mundo, e toma por verdade aquilo que se adequa às informações dos intermediários. Não podemos, assim, falar do mundo objetivo, independente de nós, nem podemos ser diretamente controlados por ele. O problema dessa imagem é tipicamente cartesiano: voltamos a vestir o “véu das ideias”. A crítica de Davidson ao dualismo esquema-conteúdo, ou ao relativismo, mistura-se, nesse sentido, com uma crítica geral ao subjetivismo moderno.

---

<sup>138</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:192 - “... either it is reality (the universe, the world, nature), or it is experience (the passing show, surface irritations, sensory promptings, sense-data, the given)”).

<sup>139</sup> Ver Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:192).

<sup>140</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:193 - “... that for a theory to fit or face up to the totality of possible sensory evidence is for that theory to be true”).

A noção de verdade como adequação à totalidade da experiência, ou à totalidade dos fatos, segundo Davidson, “não adiciona nada de inteligível ao simples conceito de ser verdadeiro”.<sup>141</sup> O relativismo se apoia sobre uma noção de verdade como confronto com intermediários. Uma via aberta para rejeitar essa imagem é abandonar a noção da verdade como confronto ou correspondência a algo. Tal manobra é, em Davidson, mais um caminho que leva em direção ao realismo direto.

O correspondentismo é absurdo, pois não podemos colocar nada num dos lados da relação. Dizer que uma sentença corresponde aos fatos equivale a dizer que ela é verdadeira, mas a primeira forma de dizer isso nos faz pensar em fatos, coisas que poderíamos pôr diante de nós e comparar com nossas sentenças, e é exatamente essa ideia de uma comparação entre duas coisas que é absurda ou ininteligível. “Nada, nenhuma *coisa*, torna nossas sentenças ou teorias verdadeiras”.<sup>142</sup> Um simples fato, um acontecimento no mundo, uma coisa, enfim, *nada* serve de evidência *qua* a coisa que é: nem uma experiência, nem uma perturbação nervosa, nem o mundo, podem tornar nossas sentenças verdadeiras.

“A sentença ‘minha pele está quente’ é verdadeira se e somente se minha pele está quente. Aqui, não há qualquer referência a um fato, mundo, experiência, ou pedaço de evidência”.<sup>143</sup> Apontar para *algo* como sendo o doador da verdade nos leva sempre a coisas não-conceituais: seja um pedaço da realidade, seja uma experiência privada. O que Davidson pretende, com sua noção primitiva de verdade, é manter a intuição realista, ao mesmo tempo em que deixa a busca da verdade (nossas investigações e justificações) se guiarem num universo completamente conceitualizado.<sup>144</sup> Aquilo que interessa à investigação da verdade deve ter uma natureza proposicional, e não ser um pedaço do mundo não-conceitual. O que é inaceitável é o dado bruto, ou a coisa não-conceitual, ser visto como a base sobre a qual se erguem nossas sentenças e a determinação de suas verdades.

---

<sup>141</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:194) - “... adds nothing intelligible to the simple concept of being true”.

<sup>142</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:194 - “Nothing, however, no *thing*, makes sentences and theories true...”).

<sup>143</sup> Davidson (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, 1974:194 - “The sentence ‘My skin is warm’ is true if and only if my skin is warm. Here there is no reference to a fact, a world, an experience, or a piece of evidence”).

<sup>144</sup> Ver Davidson (*Pursuit of the Concept of Truth*, 1995).

McDowell acusa a *démarche* da argumentação davidsoniana de pressupor, desde o início, a legitimidade dos conceitos, sejam eles vazios ou não. Sua crítica insinua que Davidson, ao expor o dualismo, estava já comprometido com a possibilidade de existirem, nos esquemas (ou sistemas de crenças, ou visões de mundo), conceitos genuínos, ainda que a atribuição de um *conteúdo empírico* genuíno seja ininteligível nesse caso. O problema, para McDowell, é anterior, ou mais profundo, residindo na aceitação mesma da inteligibilidade de um esquema sem conteúdo.

Davidson, entretanto, não parece se comprometer com nada disso. Ao menos da forma como a crítica foi colocada, ela se mostra injusta com a *démarche* davidsoniana. Sua crítica ao dualismo esquema-conteúdo pretende mostrar exatamente a ininteligibilidade mesma da ideia de *esquema conceitual*, e ele faz isso se servindo de um procedimento hipotético: se aceitarmos a possibilidade de esquemas conceituais, o que temos? Temos relativismo, ceticismo, intuições levadas a extremos ininteligíveis, e uma imagem da linguagem e de seu conteúdo que não sobrevive a um exame mais cuidadoso. Davidson emite algumas promissórias, mas insiste em seu ponto negativo: o dualismo é uma imagem equivocada e deve ser eliminado.

Dizer, como diz McDowell, que a argumentação de Davidson a favor da objetividade do pensamento “começa tarde demais” parece injusto.<sup>145</sup> McDowell quer, com isso, dizer que Davidson aceita muita coisa antes de tentar emendar-se. Mas Davidson apenas toma uma certa imagem de partida para o bem de um argumento específico.

Num certo sentido, Davidson e McDowell apontam para a mesma lição kantiana: conceitos sem intuições são vazios, e conceitos vazios são uma impossibilidade. Não devemos nos enganar pelos vestígios da leitura pouco atenta de Kant que podemos encontrar em Davidson. Ele vê as *intuições* de Kant como uma versão das impressões de Hume, ou da noção empirista clássica de *sense data*.<sup>146</sup> Segundo Davidson, “Kant pensou que apenas um esquema era possível; mas uma vez que o dualismo esquema-conteúdo é tornado explícito, a possibilidade

---

<sup>145</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:54/17 - “... starts too late...”).

<sup>146</sup> Ver Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:40).

de esquemas alternativos é evidente”.<sup>147</sup> Ele afirmou também que para Kant “nunca percebemos como o mundo realmente é”.<sup>148</sup>

A primeira afirmação negligencia o fato de a intuição (num sentido relevante) ser fruto da síntese da imaginação, sendo, portanto, um momento de receptividade *conceitual*. A intuição seria cega se não envolvesse conceitos já em sua gênese. McDowell foi bem atento a isso.

A segunda afirmação pressupõe que o aparato transcendental é um tipo de esquema conceitual. Ora, se não temos mais meros dados não-conceituais, e sim sínteses de intuição e conceito, então temos algo que dificilmente admitirá outros esquemas como possíveis ou inteligíveis. A ideia de *esquema conceitual* dependia de *algo comum* do lado de fora. Esse papel, para Davidson, seria desempenhado em Kant pela *coisa-em-si* (*Ding an sich*). É como se a noção de *transcendental* em Kant impusesse sempre uma certa distância entre os conteúdos mentais e o mundo ele mesmo (que seria habitado por entidades supra-sensíveis). A oposição entre fenômeno e *noumenon* é vista, assim, como uma das formas que o dualismo pode assumir. Essa interpretação é, em muitos momentos, endossada por McDowell em *Mente e Mundo*, apesar dele se retratar posteriormente.<sup>149</sup>

O problema da leitura que Davidson faz de Kant está, entre outras coisas, na incompreensão do papel desempenhado pela *coisa-em-si*. A doutrina do idealismo transcendental pode ser reconstruída sem que precisemos postular um reino supra-sensível de objetos numerais.<sup>150</sup> A questão exegética é complicada, e não desviarei o rumo desse trabalho para considerações dessa ordem. Basta termos em mente que as afirmações de Davidson a respeito de Kant podem nos enganar quanto às semelhanças e distâncias entre eles. Se atentarmos para um certo “espírito kantiano”, talvez vejamos que para Davidson, assim como para Kant e McDowell, é fundamental que as intuições não sejam dados não-conceituais, mas sim uma legítima relação com o mundo objetivo. A diferença é que McDowell, assim como

---

<sup>147</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:40 - “Kant thought only one scheme was possible; but once the dualism of scheme and content is made explicit, the possibility of alternative schemes is apparent”).

<sup>148</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:127 - “... we never perceive how the world really is”).

<sup>149</sup> Ver McDowell (*Précis of Mind and World*, 1998:365). Comparar também as interpretações de Allison (*Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, 1983), que parece ter influenciado significativamente sua mudança de posição, e Strawson (*The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, 1966).

<sup>150</sup> Ver Pihlström (*How Minds Understand Their World: Remarks on John McDowell's Naturalism, Kantianism, and Pragmatism*, 1999:233).



Kant, coloca essa relação na experiência, que se torna conceitual. Davidson acha essa solução misteriosa, e elimina a vacuidade dos conceitos numa teoria acerca de como eles são cunhados. Parece que McDowell, ao ver tanta indisposição de Davidson frente a Kant, viu ali um indício de sua falta de sensibilidade transcendental. Mas o mais certo seria ver ali uma incompreensão: Davidson provavelmente ficaria surpreso se soubesse o quanto compartilha com Kant.

## 2.6. Dualismo e ceticismo

A crítica ao dualismo esquema-conteúdo iguala-se, num certo sentido, à crítica ao dualismo subjetivo-objetivo. Davidson é bastante consciente do fato de re-encenar um drama moderno. Ele abre seu artigo intitulado *The Myth of the Subjective* (1988) dizendo que “esse é um ensaio sobre um velho tópico: a relação entre a mente humana e o resto da natureza, o subjetivo e o objetivo”.<sup>151</sup> Mais adiante, ele afirma que “este ensaio, ainda que claramente tendencioso, não foi primariamente concebido para converter o cético; seu objetivo principal é descrever, de um ponto de vista, um desenvolvimento amplamente e justamente difundido no pensamento recente sobre os conteúdos da mente, e sugerir algumas das consequências que se seguem desse desenvolvimento”.<sup>152</sup>

O problema central da concepção moderna da mente e do conhecimento é, mais uma vez, o famigerado elemento não-conceitual. Esse “elemento não-conceitual” é o grande responsável pelos “problemas que a filosofia moderna pensou ter de resolver”.<sup>153</sup> Davidson apresenta uma lista de termos que já serviram para nomear esses “objetos de um tipo particular” (*objects of a special sort*): “dados sensíveis, perceptos, impressões, sensações, ou aparências”.<sup>154</sup>

Proponho traçarmos alguns paralelos entre o chamado *argumento da linguagem privada* de Wittgenstein (lido como uma crítica geral ao dado) e o problema apontado por Davidson:

---

<sup>151</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:39 - “This is an essay on an old topic, the relation between the human mind and the rest of nature, the subjective and the objective...”).

<sup>152</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:39 - “The present essay, while clearly tendentious, is not designed primarily to convert the skeptic; its chief aim is to describe, from one point of view, a fairly widely recognized development in recent thinking about the contents of the mind, and to suggest some of the consequences that I think follow from this development”).

<sup>153</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:41 - “... problems modern philosophy has thought it had to solve”).

<sup>154</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:41 - “... sense data, percepts, impressions, sensations, or appearances...”).

suas críticas aos dualismo esquema-conteúdo e subjetivo-objetivo são, no fundo, aspectos de uma mesma crítica ao mito do dado. Assim como em Wittgenstein, temos a rejeição de uma certa concepção do fenômeno mental.

Segundo Davidson, “os filósofos mostraram engenhosidade encontrando formas de colocar em palavras os conteúdos do dado; há essas estranhas sentenças sem verbo tais como ‘Vermelho aqui agora’, e as várias formulações das sentenças protocolares acerca das quais os positivistas lógicos discutiram”.<sup>155</sup>

Mesmo quando o projeto de achar palavras para expressar o conteúdo da experiência foi abandonado, ou concebido como impossível, o dualismo esquema-conteúdo pôde ainda sobreviver, na forma quineana de um grande sistema diante de uma massa de evidências sensórias a serem acomodadas.

Davidson afirma que, para Quine, “padrões de estimulação, como dados sensíveis, podem ser identificados e descritos sem qualquer referência ao que ‘acontece no nosso entorno’. Se nosso conhecimento do mundo deriva inteiramente de uma evidência desse tipo, então nossos sentidos podem não apenas nos enganar; é possível que estejamos sistematicamente enganados”.<sup>156</sup>

Falar de céticos de fato insinua uma preocupação epistemológica. Entretanto, a relação de Davidson com os céticos precisa ainda ser qualificada. A presença do cético como um inimigo constante é evidente em muitos de seus escritos. Quando o mundo se descola da linguagem, o primeiro sintoma visível é a impossibilidade de um conhecimento objetivo. Davidson insiste, porém, que esse é *um* sintoma, entre outros, de uma doença mais grave, que torna misteriosa, também, a possibilidade de vermos atitudes mentais se dirigindo ao mundo. Se lembrarmos que, além do ceticismo, o relativismo é outro sintoma dessa perspectiva, começaremos a vislumbrar o quão profunda pretende ser a abordagem davidsoniana.

---

<sup>155</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:41 - “Philosophers have shown ingenuity in finding ways of putting into words the contents of the given; there are those strange, verbless sentences like ‘Red here now’, and the various formulations of protocol sentences over which the logical positivists quarreled”).

<sup>156</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:42 - “... patterns of stimulation, like sense data, can be identified and described without reference to ‘what goes on around us’. If our knowledge of the world derives entirely from evidence of this kind, then not only may our senses sometimes deceive us; it is possible that we are systematically deceived”).

A estratégia argumentativa de Davidson é, às vezes, hipotética: podemos mostrar que o ceticismo é questionável mesmo aceitando (para o bem do argumento) algumas de suas premissas (como a inteligibilidade mesma de uma visão de mundo descolada da realidade). Se, ainda assim, tivermos razões para vermos no ceticismo uma posição inaceitável, então teremos um argumento ainda mais forte.

Para Davidson, “o ceticismo geral sobre as entregas dos sentidos não pode nem mesmo ser formulado, pois os sentidos e suas entregas não desempenham nenhum papel teórico central na compreensão da crença, do significado, e do conhecimento”.<sup>157</sup> Os céticos ocupam, no pensamento de Davidson, uma posição menos relevante do que faz acreditar a leitura de McDowell. Ao profetizar as grandes mudanças que o novo entendimento da mente e do conhecimento promete gerar, Davidson não se refere exclusivamente a uma refutação do ceticismo, ou a uma solução dos problemas epistemológicos *stricto sensu*. Ele acredita que o questionamento desses dualismos (esquema-conteúdo ou subjetivo-objetivo) promete levar à “emergência de uma visão revista da relação entre mente e mundo”.<sup>158</sup>

Davidson defende que a forma como percebemos o mundo, linguisticamente, não deturpa em nada o que é percebido. Não podemos sair dos conceitos; e *pensar* necessariamente envolve o uso de *conceitos*. Isso, para Davidson, não quer dizer que ficamos, ao pensar ou perceber, sempre a um passo do mundo. Apenas se aceitarmos o dado, ou os intermediários, seremos levados a admitir que a linguagem distorce a realidade. Uma vez abandonado o dado, é difícil saber o que pode estar lá, esperando para ser conformado. O realismo direto é o outro lado da tese de que a linguagem não é uma interface entre pensamento e mundo.

“A linguagem não é um meio através do qual nós vemos; ela não faz a mediação entre nós e o mundo”.<sup>159</sup> Davidson faz uma analogia entre ter olhos ou ouvidos e ter uma linguagem. “Não vemos o mundo através da linguagem, assim como não vemos o mundo através dos olhos. Não

---

<sup>157</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:45 - “... general skepticism about the deliverances of the senses cannot even be formulated, since the senses and their deliverances play no central theoretical role in the account of belief, meaning, and knowledge...”).

<sup>158</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:43 - “... the emergence of a revised view of the relation of mind and the world”).

<sup>159</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:130 - “Language is not a medium through which we see; it does not mediate between us and the world”).

olhamos *através* dos olhos, mas *com* eles”.<sup>160</sup> Uma vez aprendida uma linguagem, ela funciona como um “modo de percepção” (*mode of perception*), ou como “o órgão da percepção proposicional” (*the organ of propositional perception*).<sup>161</sup> A proximidade entre tais imagens e o pensamento de McDowell salta aos olhos: a percepção, uma vez que somos equipados linguisticamente, é qualitativamente distinta da percepção bruta, ou não-proposicional. Vista como um *modo de percepção*, a linguagem faz parte da nossa natureza. Para Davidson, “ver cenas e ouvir sons não exige pensamento com conteúdo proposicional; perceber como as coisas são exige, e essa habilidade se desenvolve junto com a linguagem. A percepção, uma vez que temos pensamento proposicional, é direta e não-mediada, no sentido de não haver intermediários epistêmicos sobre os quais as crenças perceptivas estão baseadas, nada que escure nosso conhecimento do mundo”.<sup>162</sup>

Os três dogmas do empirismo dependem da distinção entre linguístico e extralinguístico, subjetivo e objetivo.<sup>163</sup> Uma das formas de se afirmar essas dicotomias é separando, dualisticamente, conceitual e empírico. Não podemos, entretanto, ter um lado da dicotomia independentemente do outro, sendo inconcebível uma noção de *conceitual* sem o dualismo ele mesmo. Esse parece ser o objetivo de Davidson. Não precisamos mais ficar angustiados com nossa visão de mundo e a possibilidade de estarmos descolados da realidade, ou redondamente enganados acerca dela: não pode haver esquemas alternativos, não deturpamos o mundo com nossa linguagem, e nossos conceitos são tão mundanos quanto se pode ser.<sup>164</sup>

## 2.7. Rumo ao externismo

Chegou a hora de resgatarmos algumas promissórias emitidas. Uma vez admitido que Davidson não ignora o que McDowell chama de *questões transcendentais*, resta agora

---

<sup>160</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:130 - “We do not see the world through language any more than we see the world through our eyes. We don’t look *through* our eyes, but *with* them”).

<sup>161</sup> Ver Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:135).

<sup>162</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:135 - “Seeing sights and hearing sounds does not require thought with propositional content; perceiving how things are does, and this ability develops along with language. Perception, once we have propositional thought, is direct and unmediated in the sense that there are no epistemic intermediaries on which perceptual beliefs are based, nothing that underpins our knowledge of the world”).

<sup>163</sup> Ver Malpas (*Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*, 1992:193).

<sup>164</sup> Ver Dingli (*On Thinking and the World: John McDowell’s Mind and World*, 2005:117).

sabermos como ele as enfrenta. Antes de prosseguir, apresento uma breve exposição autobiográfica de Davidson.<sup>165</sup>

Inicialmente, Davidson se apropria das críticas de Quine aos dois dogmas do empirismo e acrescenta um terceiro: a impossibilidade de apoiarmos um sistema de crenças sobre dados não-conceituais, ainda que o sistema se ajuste holisticamente. A impossibilidade do dado faz Davidson abandonar a imagética jurídica de um tribunal da experiência, exigindo que se busque outra base para nossas crenças empíricas.

Ao tomar contato com *Word and Object* (1960), de Quine, Davidson confessa ter finalmente aprendido algo que depois lhe parecerá óbvio, e que poderia ter aprendido com Wittgenstein: “aprender uma linguagem não é uma questão de afixar os significados corretos às palavras, mas um processo no qual as palavras são dotadas de um uso”.<sup>166</sup> Desde o início, Davidson vê o jogo interpretativo como dependendo do compartilhamento de um mundo, o que torna o significado externalizado, ou sensível ao mundo externo e objetivo. Por isso, desde o início, Davidson relutou em aceitar o “significado-estímulo” (*stimulus meaning*) de Quine. Tal noção lhe parecia privatizar o material do significado, além de ir contra a intuição realista de que nossos conceitos falam do mundo e são preenchidos por conteúdos mundanos, não por estímulos individuais e subjetivos.

Davidson constata que “demorou um tempo para que estimasse o que era para ele o poder revolucionário de ver a linguagem e o pensamento e a relação deles com o mundo, e demorou mais ainda para que se desse conta de que, uma vez aceita essa visão, o ceticismo geral dos sentidos e o ceticismo sobre as outras mentes seria visto como fútil antes mesmo de ser formulado”.<sup>167</sup>

McDowell está parcialmente certo em ver manifestações de certa insensibilidade inicial por parte de Davidson. Mas tratava-se de uma cegueira de Davidson frente ao seu próprio pensamento, ou frente às suas consequências e aos caminhos para onde ele nos conduz. Trata-

---

<sup>165</sup> Ver Davidson (*Comments on Karlovy Vary Papers*, 2001).

<sup>166</sup> Davidson (*Comments on Karlovy Vary Papers*, 2001:287 - “... learning a language is not a matter of attaching the right meanings to words, but a process in which words are endowed with a use”).

<sup>167</sup> Davidson (*Comments on Karlovy Vary Papers*, 2001:287 - “It took time to appreciate what was for me the revolutionary power of viewing language and thought and their relation to the world, and longer still to realize that if one accepted this view, general skepticism of the senses and skepticism about other minds would be seen to be futile before they could be formulated”).

se apenas de uma ingenuidade inicial, não de um vício de origem: Davidson apenas aprendeu a ver mais claramente as consequências daquilo que sempre defendeu. Devemos lê-lo, antes ou depois de tal consciência, tirando o melhor de seu pensamento, e não lhe atribuindo apenas aquilo que ele próprio conseguiu enxergar em cada momento. A ideia é interpretar seu pensamento *malgré lui même*. Ao contrário do que diz McDowell, Davidson nem refuta o ceticismo, nem critica o empirismo por levar ao ceticismo. Talvez, numa primeira leitura superficial, possamos tirar isso de seus textos. Mas, se formos mais fundo, e se formos mais justos, veremos que “é a forma de externismo que se desenvolveu de minha [Davidson] preocupação acerca de como pensamentos e proferimentos vêm a ter o conteúdo que têm que desabona o ceticismo”.<sup>168</sup>

Frente à crítica de McDowell, Davidson admite que há algo ali que realmente não o atinge: “nenhum dos lados do dilema de McDowell me [Davidson] atrai. O que nos separa (além da angústia filosófica apropriada) é a forma como acreditamos que o mundo fornece razões para sustentar nossas crenças empíricas”.<sup>169</sup> Ao dizer que nenhum dos lados do dilema o atrai, Davidson talvez não manifeste uma indiferença à angústia relevante, mas sim uma sensação de estar além, ou de ter superado, os termos nos quais o dilema se impõe. A interminável oscilação entre mito do dado e coerentismo (termos nos quais o dilema é apresentado por McDowell) aparece, para Davidson, como uma questão que não se coloca. Ele não se sente atraído por nenhum dos lados. Seu *coerentismo*, termo aliás que ele renega posteriormente, não é aquele da oscilação de McDowell, assim como seu pensamento não se vê obrigado a responder a essa questão acomodando alguma forma de *dado* que seja aceitável.<sup>170</sup> Se a angústia de McDowell visa apenas uma saída desse dilema, então Davidson, de fato, não está infectado pela doença. Mas se a angústia se refere à relação entre mente e mundo, então devemos ver ambos como terapeutas que seguem métodos diferentes. Devemos visar os *desiderata* de McDowell, não seu caminho particular.

---

<sup>168</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:287 - “It is the form of externalism that developed from my concern with how thoughts and utterances come to have the content they do which discredits skepticism”).

<sup>169</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:288 - “... neither horn of McDowell’s dilemma appeals to me. What separates us (aside from the appropriate philosophical anxiety) is in how we think the world provides us with reasons to support our empirical beliefs”).

<sup>170</sup> Ver Davidson (*Afterthoughts*, 1987:155).

## 2.8. Externismo social e externismo perceptivo

Como Davidson explica o fato de sermos racionalmente responsáveis diante do mundo? O que Davidson oferece para tornar não enigmático o fato de as nossas crenças representarem tomadas de partido frente ao mundo?

A resposta a essas perguntas, ou a forma como Davidson se dá o direito de defender um realismo ordinário, está na forma como conteúdos mentais são determinados. McDowell parece fazer vista grossa ao cerne do pensamento de Davidson, dizendo apenas que ele “chega tarde demais”. Mas se o ponto central da crítica reside na necessidade de uma explicação satisfatória do *conteúdo empírico*, então parece injusto relegar para segundo plano todo o esforço de Davidson que visa, exatamente, acomodar essa ideia.

Para Davidson, “a diferença [em relação a McDowell] reside na forma como essa explicação [do conteúdo empírico] deve ser. Minha [Davidson] abordagem depende de uma história razoavelmente detalhada de como a causa relevante, a causa que determina o conteúdo de uma crença perceptiva, é determinada. O processo de triangulação é central na minha abordagem do conteúdo empírico, o que restringe as causas distais relevantes das crenças perceptivas, tornando possível a apreensão do conceito de objetividade”.<sup>171</sup>

Essa passagem acumula uma série de jargões davidsonianos e pede maiores explicações. O objetivo das observações que se seguem, em grande medida, é trocar em miúdos o seu significado.

Segundo Davidson, “a única alternativa ao subjetivismo é o externismo, uma visão que torna a conexão entre pensamento e mundo intrínseca, ao invés de extrínseca - uma conexão não inferida, construída, ou descoberta, mas lá desde o início”.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Davidson (*Reply to John McDowell*, 1999:106-7 - “The difference concerns how this account should go. My account depends on a fairly detailed story of how the relevant cause, the cause that determines the content of a perceptual belief, is determined. (...) Central to my account of empirical content is the process of triangulation, which narrows down the relevant distal causes of perceptual beliefs, and makes possible grasp of the concept of objectivity”).

<sup>172</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:2 - “The only alternative to subjectivism is externalism, a view that makes the connection between thought and the world intrinsic rather than extrinsic – a connection not inferred, constructed, or discovered, but there from the start”).

O externismo aparece para Davidson como a única opção disponível para aqueles que rejeitam o *mito do subjetivo*, ou seja, os objetos “diante da mente” com os quais construiríamos visões de mundo. A perspectiva externista pretende explicar como o significado do que falamos, ou o conteúdo de nossos pensamentos, está diretamente conectado ao mundo.<sup>173</sup>

Davidson distingue dois tipos de externismo: social e perceptivo. O primeiro defende que os conteúdos mentais dependem, de alguma forma, do jogo social. Ao falar de externismo social, Davidson tem em mente a proposta de Saul Kripke (que atribui a ideia a Wittgenstein).<sup>174</sup> Já o segundo enfatiza que o conteúdo dos pensamentos depende de interações causais sistemáticas com o mundo; aquilo que faz nossas crenças verdadeiras determina, também, o conteúdo delas. Davidson diz ter defendido o externismo perceptivo por um tempo, mas encontra sua expressão mais bem acabada no pensamento tardio de Tyler Burge.<sup>175</sup> Davidson acredita que ambas as versões são incompletas, e pretende contornar suas dificuldades.

O problema do externismo social, tomado isoladamente, é que ele não explica como apreendemos a noção de *erro*.<sup>176</sup> Davidson concorda que “apenas a interação social traz com ela o espaço no qual os conceitos de erro, e portanto de significado e pensamento, podem ser aplicados”.<sup>177</sup> Porém, apesar de necessária, a interação social não é suficiente para explicar essas noções.

Investigando a noção de *seguir uma regra* de Wittgenstein, Kripke encontra critérios construídos pelos hábitos de uma forma de vida particular. Em termos puramente lógicos, sem uma *práxis* que fixe o significado da regra, podemos dizer que qualquer regra admite infinitas interpretações, sendo a interpretação *correta* aquela que é assim determinada pelo jogo social que estabelece os padrões normativos de correção.<sup>178</sup>

---

<sup>173</sup> Ver Silva Filho (*Externalismo deflacionado*, 2005).

<sup>174</sup> Ver Kripke (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982).

<sup>175</sup> Ver Burge (*Individualism and Self-Knowledge*, 1988) e Davidson (*Externalisms*, 2001:2).

<sup>176</sup> Ver Engel (*Trois formes de normativité*, 1994).

<sup>177</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:4 - “... only social interaction brings with it the space in which the concept of error, and so of meaning and of thought, can be given application”).

<sup>178</sup> Ver McDowell (*Another Plea for Modesty*, 1997:114-8).



Kripke diz que um agente continua agindo da *mesma* forma que antes, seguindo a *mesma* regra, se ele faz como os outros fazem ou fariam. A diferença entre uma mera atitude disposicional e *seguir uma regra* depende da sociedade, que torna possível a noção de *correção*. “Quando adicionamos outros falantes, nós adicionamos um elemento radicalmente novo, e com essa adição podemos dizer que a correção é definida como fazer como os outros fazem”.<sup>179</sup>

A postura de Kripke é insatisfatória, pois falta uma forma de distinguirmos uma mera disposição de um comportamento intencional.<sup>180</sup> Fazer como os outros fazem não implica seguir regras. “Todos os girassóis no campo viram juntos para encarar o sol: eles estão seguindo uma regra? É claro que não, no sentido aqui exigido; eles não têm conceitos e portanto não podem aplicá-los de maneira equivocada. Adicionar simplesmente mais criaturas com disposições idênticas não pode fazer as disposições se tornarem o fato de alguém seguir uma regra”.<sup>181</sup>

A resposta de Kripke não atende à exigência básica (*basic requirement*) que ele mesmo coloca para que algo seja uma regra: ela precisaria dizer o que *devemos* fazer em situações novas ou imprevistas. Para Kripke, “a relação do significado e da intenção com a ação futura é *normativa*, não *descritiva*”.<sup>182</sup> A pergunta relevante é: por que *devemos* agir como os outros? Quando perguntamos porque *devemos* aceitar uma norma, não adianta alguém dizer que o professor, ou a sociedade, diz que deve ser assim. A punição pelos desvios também não explica porque há algo de errado com o comportamento: apenas mostra que os outros não gostam dele. Falta, nesse quadro, uma noção de entendimento (*understanding*), que permite a introjeção da norma.

O externismo perceptivo introduz algo que faltava na versão social. Temos, agora, uma abordagem que explica como conteúdos particulares são atribuídos a crenças perceptivas, o

---

<sup>179</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:3 - “... when we add other speakers we have added a radically new element and with that addition we can say that correctness is defined as going with the crowd”).

<sup>180</sup> Ver Davidson (*Truth Rehabilitated*, 1997:14).

<sup>181</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:3 - “All the sunflowers in the field turn together to face the sun: are they following a rule? Surely not in the required sense; they have no concepts and so cannot misapply concepts. Simply adding further creatures with identical dispositions cannot turn dispositions into rule-following”).

<sup>182</sup> Kripke (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982:37 - ““The relation of meaning and intention to future action is *normative*, not *descriptive*”).

que equivale a explicar, em parte, “como o pensamento e a linguagem estão ancorados no mundo”.<sup>183</sup> Ao contrário da versão social, temos agora uma perspectiva que leva em consideração o entorno mundano e nossa relação com ele na determinação do significado.<sup>184</sup>

Segundo o externismo perceptivo, a causa *normal* ou *comum* de uma crença perceptiva determina o seu conteúdo.<sup>185</sup> Mas o que seria a *causa normal*? “Ela pode ser qualquer coisa entre a estimulação das terminações nervosas e o *big bang* original. Evidentemente, precisamos de alguma forma de isolar a causa adequada”.<sup>186</sup>

A noção de *erro* também permanece sem explicação no externismo perceptivo. Ele se mostra igualmente incapaz de mostrar a diferença entre ter um conceito e ter uma disposição. No caso da causa normal, temos um problema tipicamente wittgensteiniano: como saber que duas reações a causas normais são relevantemente similares?

Tendemos a achar a pergunta estranha, a afirmar que, obviamente, reagimos de maneira similar a certos estímulos. “É um fato bruto que nós classificamos certas coisas juntas da forma como fazemos. É claro que é fácil para nós descrevermos os estímulos e as respostas, uma vez que estamos entre as criaturas que naturalmente fazem essas classificações”.<sup>187</sup>

Kripke não explica satisfatoriamente a noção de *erro* porque o simples fato de macaquearmos os outros não é suficiente para introduzir o reconhecimento (*recognition*) ou a consciência (*awareness*), por parte do agente, das reações dos outros. A mesma insuficiência pode ser detectada na versão perceptiva, pois a causa de nossos comportamentos verbais introduz apenas a necessidade do compartilhamento de um aparato disposicional semelhante que permita que indivíduos distintos reajam de maneira similar. Um caso desviante em relação a um grupo não implica em erro, mas talvez seja apenas o caso do indivíduo desviante manifestar uma disposição diferente.

---

<sup>183</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:4 - “... how thought and language are anchored to the world”).

<sup>184</sup> Ver Davidson (*Epistemology Externalized*, 1990:199, e *Knowing One’s Own Mind*, 1987:26).

<sup>185</sup> Ver Burge (*Cartesian Error and the Objectivity of Perception*, 1986) e Davidson (*What Thought Requires*, 2001:142).

<sup>186</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:4 - “It could be anything from the stimulation of nerve endings to the original big bang. Clearly, we need a way to isolate the right cause”).

<sup>187</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:5 - “It is a brute fact that we class certain things together in these ways. Of course it is easy for us to describe the stimuli and the responses, since we are among the creatures that naturally make these classifications”).

## 2.9. A triangulação

“O que precisa ser adicionado para dar conta da noção de *erro* é algo que possa contar como o reconhecimento ou a apreensão, por parte daqueles que compartilham reações, das reações um do outro”.<sup>188</sup> A forma como Davidson irá preencher as lacunas das versões externistas anteriores foi rotulada por ele mesmo de *teoria da triangulação*.<sup>189</sup> A intenção dessa teoria é mostrar como mente e mundo, ou como intensional e causal, normativo e disposicional, se articulam na determinação dos conteúdos mentais. A triangulação é um exercício especulativo que pensa o processo de determinação do conteúdo mental a partir de alguns elementos básicos que atuam como condições necessárias para a noção de *erro*, para a aquisição conceitual e, em última instância, para a possibilidade do elemento normativo.<sup>190</sup>

O triângulo básico apresenta três elementos: “duas criaturas e um mundo de objetos, propriedades ou eventos, que as criaturas podem discriminar pela percepção”.<sup>191</sup> Cada criatura opera certas induções habituais, sejam elas fruto de um processo educacional, sejam o reflexo de suas heranças genéticas. Dessa forma, cada uma delas pode classificar estímulos em função da similaridade de reações. A *causa comum* será o estímulo que, provavelmente, causou as reações repetidamente correlacionadas, sendo essa causa um aspecto objetivo do meio-ambiente.<sup>192</sup>

A triangulação não sugere a necessidade de pensamento, conceitualização ou erro: ou seja, ela não é uma explicação circular desses fenômenos. Olhando a partir do nosso ponto de vista conceitual, vemos claramente, em muitos casos, quando alguém se comporta de forma desviante e quando isso constitui um erro. Alguém que foge de uma mangueira como se fugisse de uma cobra torna o seu erro explícito no comportamento. Mas o problema que enfrentamos aqui é o de colocar o agente (ou as criaturas da triangulação) numa posição capaz de ver isso. “Algo precisa ser adicionado para fazer com que a diferença entre os casos nos quais as

---

<sup>188</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:5 - “What must be added in order to give an account of error is something that can count as recognition or awareness, on the part of those who share reactions, of each other’s reactions”).

<sup>189</sup> Apresentada inicialmente em Davidson (*Rational Animals*, 1982).

<sup>190</sup> Ver Pagin (*Semantic Triangulation*, 2001) e Føllesdal (*Triangulation*, 1999).

<sup>191</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:5 - “... two creatures and a world of objects, properties and events the creatures can discriminate in perception”).

<sup>192</sup> Ver Davidson (*The Second Person*, 1992).

criaturas agem em uníssono, e os casos nos quais elas não o fazem, seja acessível às criaturas elas mesmas”.<sup>193</sup> A triangulação opera esse truque através da introdução de um novo elemento de associação, ou de indução natural: “cada criatura associa as respostas da outra criatura com os estímulos vindos do mundo compartilhado”.<sup>194</sup>

Imaginemos duas criaturas *A* e *B*. Elas podem observar uma à outra enquanto ambas observam um objeto *c*, que em nosso exemplo será uma vaca. *A* reage falando “vaca”, ou simplesmente desviando dela, ou pegando uma vara para tocá-la. *B* associa as reações de *A* com o objeto vaca. Ambos podem notar também quando as reações do outro diferem de suas respostas habituais. Eles podem atribuir os desvios ao fato do outro estar distraído e não ter notado a vaca, ou ao fato dela estar distante e o outro ter uma vista ruim, etc. O critério para *B* saber se está diante da *mesma* reação ou de uma reação *desviante* depende simplesmente dele tomar ou não as reações de *A* como diferentes, enquanto ele toma suas próprias respostas como iguais a antes. O triângulo se fecha quando temos conexões causais (perceptivas) estabelecidas entre o objeto mundano (vaca) e cada uma das criaturas, e conexões igualmente causais (perceptivas) entre as duas criaturas. As duas linhas causais se interceptam, pois cada criatura associa a vaca com a reação-diante-da-vaca do outro. O erro agora pode instalar-se no desvio, que será necessariamente um caso raro, no qual a reação não condiz com sua causa normal.

Um outro exemplo nos ajudará a compreender melhor a *triangulação*. Digamos que vejo uma leoa correndo atrás de uma gazela.<sup>195</sup> Detecto que o objeto de atenção da leoa é a gazela. Faço isso baseado naquilo que prende a *minha* atenção. Nesse caso, já pressuponho os conceitos (de gazela, leoa, etc.) e a noção de erro que eles carregam (o emprego inadequado de cada um deles). Na triangulação, podemos dispensar essa dependência da *minha* escolha ou determinação do objeto saliente. Fazemos isso introduzindo uma outra leoa. Ambas leoas caçam agora, juntas, uma gazela, coordenando suas reações em função do comportamento da gazela e de cada uma delas. Se uma leoa ataca pela direita, a outra tenta encurralar a presa pela

---

<sup>193</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:6 - “Something must be added which will make the difference between the cases where the creatures act in unison, and the cases where they do not, available to the creatures themselves”).

<sup>194</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:6 - “... each creature associates the other creature’s responses with stimuli from the shared world”).

<sup>195</sup> O exemplo é de Davidson (*Externalisms*, 2001:6-7).

esquerda. Cada comportamento mostra-se sensível aos três elementos em jogo. O objeto saliente, nesse novo quadro, é aquele que interfere na reação *das* leoas. No caso de um desvio no comportamento de uma delas, como, por exemplo, se uma delas corresse atrás do reflexo da gazela num rio, ao invés de correr atrás do animal, *eu* diria que essa leoa foi enganada, que ela *errou*. Mas agora devo sair da história: “o desafio é colocar os leões na posição de distinguir esses dois casos”.<sup>196</sup> Não adianta tentar satisfazer esse desafio a partir da *minha* noção de erro. Na nova situação com duas leoas, podemos dar conta do desafio enfatizando o elemento que estava ausente antes: a coordenação entre as leoas para encurralar a presa. Para fazerem isso, elas observam as reações uma da outra, assim como a gazela. A noção de *erro* depende desse elemento, o único capaz de determinar o objeto saliente *para* as leoas.

Segundo Davidson, o triângulo (duas criaturas e um objeto) “constitui uma condição necessária para a existência da conceitualização, do pensamento, e da linguagem. Ele torna possível a crença objetiva e as outras atitudes proposicionais. Ele preenche as lacunas do externismo social e perceptivo”.<sup>197</sup>

A triangulação acomoda a exigência kripkeana de uma distinção entre a manifestação de uma mera disposição e seguir uma regra. A segunda criatura do triângulo desempenha o papel da sociedade, evitando assim que as regras sejam privadas. A triangulação não explica onde está a norma, ou quem está certo, quando as duas criaturas divergem. Mas Kripke também não explicava isso. A questão não é identificar a norma, ou dizer quem está certo, mas sim torná-la possível, tornar inteligível o erro e o acerto. Para tanto, precisamos mostrar a diferença entre os casos habituais, nos quais as reações são similares, e os casos desviantes. Não precisamos mais descrever isso de fora, usando *nossos* conceitos: o triângulo torna acessível às próprias criaturas a distinção entre o normal e o desviante.

Vê-se também como a dieta unilateral de exemplos em Kripke, que usa, quase que exclusivamente, exemplos matemáticos, é incapaz de lançar luz sobre o papel da percepção no

---

<sup>196</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:7) - “... the challenge is to put the lions in a position to distinguish these cases”).

<sup>197</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:7 - “... constitutes a necessary condition for the existence of conceptualization, thought, and language. It makes possible objective belief and the other propositional attitudes. It fills in the gaps in social and perceptual externalism...”).

jogo social, que funda, por assim dizer, nosso pensamento objetivo.<sup>198</sup> A percepção permite explicar como pode haver um “foco único das reações conjuntas”, enquanto os exemplos matemáticos apenas pressupõem o foco comum.<sup>199</sup>

A triangulação introduz também o elemento que faltava ao externismo perceptivo. Não havia como decidir a localização do objeto de nossa crença perceptiva, não havendo como, portanto, determinar o seu conteúdo, fixado pela *causa comum*.

Na triangulação, a causa usual de um comportamento é vista como o elemento relevante ou saliente *para* as criaturas do triângulo. As criaturas não compartilham descargas neurais, nem estímulos nervosos, mas sim objetos mundanos macroscópicos, como vacas e gazelas, que podem ser percebidos pelas criaturas do triângulo. As linhas causais-perceptivas, que ligam cada criatura ao objeto mundano, se interceptam no exato lugar onde iremos determinar a causa relevante: ela é, simplesmente, a causa comum das reações compartilhadas.

As versões anteriores do externismo não explicavam satisfatoriamente a noção de *similaridade* (*mesmo* comportamento, ou *mesma* causa). “A razão pela qual é tão natural nos permitir o uso de tais conceitos é, evidentemente, o fato de os possuímos. O problema é que nos movemos em círculos quando apelamos para o que é natural para nós tendo em vista a explicação da conceitualização ela mesma - em outras palavras, querendo explicar o que é natural para nós. A triangulação enfrenta o problema da única forma que ele pode ser enfrentado: introduzindo a interação de agentes classificadores”.<sup>200</sup>

Estamos diante da diferença entre um observador externo, que emprega seus conceitos para compreender algo, e alguém que participa do jogo mesmo de cunhar conceitos. As versões anteriores do externismo foram insensíveis à petição de princípio que cometiam.

A soma do elemento social com as percepções compartilhadas produz o cenário no qual a transição do disposicional para o conceitual *pode* acontecer. É sempre bom lembrar que a triangulação é uma condição necessária, mas não suficiente, para a aquisição da linguagem e

<sup>198</sup> Ver Kripke (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982).

<sup>199</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:7 - “single focus for the joint reactions”).

<sup>200</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:8 - “The reason it is so natural to avail ourselves of such concepts is, of course, that they are ours. The trouble is, we move in a circle when we appeal to what is natural for us in order to explain conceptualization itself - to explain, in other words, what is natural for us. Triangulation faces the problem in the only way it can be faced, by introducing the interaction of classifying agents”).

do pensamento. Usamos leões como exemplo para mostrar que a triangulação acontece mesmo entre criaturas não-linguísticas.

Cito Davidson: “o que precisaria ser adicionado para tornar as condições suficientes? Se pudéssemos responder a essa questão, poderíamos ter uma análise do pensamento. É difícil pensar em algo que nos satisfaça como resposta que não termine mostrando-se uma redução do intencional ao extensional, e isso, na minha [Davidson] opinião, não deve ser esperado. Os novos avanços que podemos fazer serão em direção a uma construção teórica no interior do reino do racional, não uma redução a alguma outra coisa”.<sup>201</sup>

A triangulação permite falar de uma *causa comum* das reações compartilhadas, e essa causa é acessível às criaturas do triângulo. Se essas criaturas forem linguísticas, e se tivermos pensamento envolvido, então teremos boas razões para vermos aí uma teoria que explica a fonte de certos *conteúdos* do pensamento. Aquilo que chamamos de *conteúdo empírico* (presente em nossos pensamentos que se direcionam ao mundo) deve ser forjado a partir dessas causas comuns, que nada mais são do que os próprios objetos mundanos que nos levam a reagir da forma relevantemente similar que reagimos.

Uma vez que explicamos a noção de *similaridade* sem apelar para nossos conceitos, não fazemos uma espécie de projeção de “distinções que existem no pensamento sobre a natureza inanimada”.<sup>202</sup> A similaridade, tal como pode ser explicada pela triangulação, não é mais algo dos conceitos que projetamos no mundo, mas é algo que nasce no mundo (numa espécie de base naturalista), que nasce da nossa relação com coisas mundanas e com outras criaturas como nós, tornando possível a existência mesma dos conceitos que temos. É a causa comum, determinada na triangulação, que torna os conceitos possíveis, que explica porque tais conceitos possuem *conteúdo empírico*.

É possível que surja uma insatisfação advinda da dificuldade em ver como o externismo poderia ser social e perceptivo ao mesmo tempo. Parece haver um truque de mágica: ou

---

<sup>201</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:13 - “What must be added to make the conditions sufficient? If we could answer this question we would have an analysis of thought. It is hard to think what would satisfy us which did not amount to a reduction on the intentional to the extensional, and this, in my opinion, is not to be expected. What further progress we can make will be in the direction of theory building within the realm of the rational, not reduction to something else”). McDowell (*In Defense of Modesty*, 1987) defende algo parecido.

<sup>202</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:12 - “thought-like distinctions onto inanimate nature”).

tiramos nossos conceitos da sociedade, ou do mundo. A resposta davidsoniana a essa dificuldade pretende explicitar como todos esses elementos podem ser acomodados.

Um ponto importante do externismo semântico é que aprendemos nossas primeiras palavras (como “vaca”, “bola”, “água”) “através de um condicionamento de sons ou comportamentos verbais com porções apropriadas da matéria no domínio público”.<sup>203</sup> Esse condicionamento é visto “não apenas como uma história sobre como aprendemos a usar palavras: ele precisa ser também uma parte essencial de uma abordagem adequada sobre aquilo a que as palavras se referem, e aquilo que elas significam”.<sup>204</sup>

A moral do externismo é que a nossa mente não é povoada por conceitos *internos*, no sentido de serem insensíveis ao mundo, sem conteúdo objetivo, ou privados. A ideia é negar a imagem de objetos “diante da mente”, pois “nos casos mais simples e mais básicos, as palavras e as sentenças retiram seus significados dos objetos e circunstâncias na presença dos quais elas foram aprendidas”.<sup>205</sup> É claro que muitas palavras e sentenças não são aprendidas dessa forma, mas aquelas que são seriam responsáveis por “ancorar a linguagem ao mundo”.<sup>206</sup> O fato de as palavras e os pensamentos serem, nos casos mais básicos, necessariamente sobre certos objetos e eventos no mundo que normalmente causam nossas reações, não deixa mais lugar para um mundo além do véu das ideias radicalmente distinto do que pensamos.

## **2.10. Quine, evidências distais e interpretação radical**

Para buscar uma compreensão do caráter objetivo do pensamento, a estratégia de Davidson é explicitar o que torna possível o pensamento. Podemos avançar nessa direção através da explicitação dos constrangimentos que operam no “reino do racional” (*realm of the rational*). O argumento, ao contrário do que parece dizer McDowell, tem um sabor transcendental: queremos saber o que torna possível o pensamento, o que torna possível o fato de termos um

---

<sup>203</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:43 - “... through a conditioning of sounds or verbal behavior to appropriate bits of matter in the public domain”).

<sup>204</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:43-4 - “... is not just a story about how we learn to use words: it must also be an essential part of an adequate account of what words refer to, and what they mean”).

<sup>205</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:44 - “... in the simplest and most basic cases, words and sentences derive their meaning from the objects and circumstances in whose presence they were learned”).

<sup>206</sup> Davidson (*The Myth of the Subjective*, 1988:45 - “anchor language to the world”).



sistema de crenças racionalmente articuladas e responsáveis diante do mundo. Aliás, queremos saber como podemos ter crenças (atitudes mentais) *sobre* o mundo, com o conteúdo empírico que elas têm. Tendo em vista o trabalho precursor de Quine, sobre o qual voltarei a falar, a ideia agora é explorar o que o processo interpretativo pode nos ensinar acerca da racionalidade do pensamento.

Será que podemos adicionar mais alguma coisa à base triangular para compreendermos a emergência do pensamento? Alguém poderia dizer que a relação entre as criaturas deve incluir a comunicação linguística, pois só um engajamento em trocas conceituais pode explicar o ganho cognitivo que nossa habilidade de triangular num mundo compartilhado gera. A ideia é reconhecer as criaturas como possuindo mentes que estão localizadas em um espaço objetivo comum. Tal adendo não contribui para a busca de condições suficientes para o pensamento, pois comete uma petição de princípio. Ao dizermos que as criaturas possuem uma linguagem, pressupomos que elas pensam, que possuem conceitos, e que já são sujeitos de atitudes proposicionais. Ainda assim, tal constatação é útil, uma vez que enfatiza que o mesmo elemento social que é essencial para a linguagem é também para o pensamento. “O que torna essa relação entre pensamento e linguagem útil, nesse contexto, é o fato de tornar possível o estudo do pensamento através do estudo da linguagem”.<sup>207</sup>

O que pretendo extrair da interpretação radical, da forma como atribuímos significados a expressões linguísticas, é apenas um outro lado da pergunta acerca de como dotamos pensamentos de conteúdo proposicional. O fato de significados e conteúdos mentais serem sensíveis ao mundo é a moral mesma do externismo. O que pretendo adicionar a isso é uma compreensão mais fina de como tais elementos intensionais brotam interligados num processo normativamente guiado por princípios racionalizantes. A interpretação radical virá nos ensinar como acomodamos tudo o que está ao nosso alcance (evidências distais, comportamentais e mundanas) numa visão integrada do mundo (nosso sistema de crenças).

Uma fonte de inspiração do pensamento de Davidson encontra-se na teoria da *tradução radical* de Quine. Segundo Davidson, a origem da teoria da triangulação deve ser procurada

---

<sup>207</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:13 - “What makes this relation between thought and language useful in the present context is that it makes it possible to study thought by studying language”).

em Quine, que “sempre foi um tipo de externista, ainda que isso não seja fácil de ver”.<sup>208</sup> Um dos motivos dessa dificuldade reside na base privada que ele apresentou para o conteúdo empírico: o *significado-estímulo* (*stimulus meaning*).<sup>209</sup> Apesar de falar em eventos físicos em terminações nervosas, buscando assim evitar o que entendia por cartesianismo ou subjetivismo, observamos que as evidências individuais de Quine desempenham um papel epistêmico. As “dicas” (*clues*), que recebemos do mundo, funcionam como as ideias clássicas de sensações ou *sense data*. Seu objetivo era encontrar um “substituto cientificamente respeitável para os *sense data*”, mas seu substituto, para Davidson, manteve privada a matéria-prima com a qual construímos nossa visão de mundo.<sup>210</sup>

A crítica ao dualismo esquema-conteúdo já apontava para esse problema: o mundo, para Quine, fica de fora da determinação dos conteúdos mentais. Isso não parece incomodá-lo porque ele entendia os objetos externos como postulados (*posits*) de um esquema, moldados por considerações pragmáticas, que visavam prever com sucesso novas entradas sensoriais. Quine se dizia “interessado no fluxo da evidência da estimulação dos sentidos até os pronunciamentos da ciência”.<sup>211</sup> Nesse sentido, ele é ainda um empirista, apesar de despido de alguns dogmas, ficando a meio caminho entre empirismo e externismo. Sua epistemologia e sua semântica adotam teses empiristas, mas querem, ao mesmo tempo, dar conta do aspecto essencialmente social da linguagem e do pensamento. Suas *evidências*, que se pretendem públicas, mostram-se, no final das contas, estranhamente privadas. Quine, de certa forma, tentou compatibilizar duas visões opostas, mas a mistura mostrou-se indigesta, e sua filosofia acabou manifestando essa tensão.

Apesar do aparente abandono posterior da noção de *significado-estímulo*, Quine manteve uma epistemologia essencialmente individualista.<sup>212</sup> O caráter objetivo do pensamento continua sem lugar em seu pensamento, uma vez que as evidências estão sempre a um passo

---

<sup>208</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:9 - “Quine has always been a sort of externalist, though this is not easy to see”).

<sup>209</sup> Ver Quine (*Word and Object*, 1960:31-5).

<sup>210</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:10 - “... scientifically respectable substitute for sense data...”).

<sup>211</sup> Quine (*Three Indeterminacies*, 1990:3 - “I am interested in the flow of evidence from the triggering of the senses to the pronouncements of science...”).

<sup>212</sup> Ver Quine (*From Stimulus to Science*, 1995, e *Progress on Two Fronts*, 1996).

do mundo. No entanto, defende Davidson, há um importante elemento externista em sua teoria do significado, ou em sua visão geral acerca do conteúdo das atitudes proposicionais.

O significado das sentenças observacionais proferidas por alguém, segundo Quine, é determinado pelos estímulos *proximais*, sendo o conteúdo delas propiciado pela similaridade dos padrões estimulatórios do falante e do tradutor.<sup>213</sup> O tradutor vê quando, e em quais circunstâncias, o falante está ou não disposto a dar o assentimento a uma determinada sentença. A tradução mapeia aquilo a que o falante dá o assentimento naquilo a que o tradutor daria nas mesmas circunstâncias.

A ideia geral da teoria da tradução radical de Quine, esboçada acima, oferece o caminho para o desenvolvimento posterior de Davidson. O primeiro elemento a ser trocado é o caráter *proximal* da evidência. Para Quine, toda evidência disponível ao tradutor é descritível em termos de estímulos neurais ou de irritações nas terminações nervosas do indivíduo. Já Davidson defenderá uma teoria *distal*, na qual as evidências são descritas em termos de objetos e eventos macroscópicos, publicamente compartilhados, acerca dos quais falamos e pensamos.<sup>214</sup>

A visão proximal da evidência, acredita Davidson, implica um subjetivismo incontrolável. Uma vez que as evidências estão na superfície da pele de quem percebe, ou em seu cérebro ou sistema nervoso, abre-se espaço para um descompasso irreconciliável entre os *inputs* sensoriais de diferentes indivíduos. Mesmo que admitamos uma similaridade entre os aparatos perceptivos dos indivíduos, teremos sempre a possibilidade de que uma mesma massa evidencial gere esquemas radicalmente diversos, pois o conteúdo mundano (ou empírico) encontra-se desligado dos conceitos.<sup>215</sup>

Na versão distal, o conteúdo conceitual é determinado por relações diretas com objetos ou eventos no mundo, que podem então funcionar como doadores (e, num certo sentido, como evidências para a determinação) de conteúdo empírico para nossos pensamentos. Nessa visão,

---

<sup>213</sup> Ver Quine (*Word and Object*, 1960: cap. 2).

<sup>214</sup> Ver Davidson (*Meaning, Truth, and Evidence*, 1990) e Bergström (*Davidson's Objections to Quine's Empiricism*, 2001).

<sup>215</sup> Ver Davidson (*Meaning, Truth, and Evidence*, 1990:54).

não temos mais nenhum intermediário entre nossas ideias e o mundo, nada que esteja em nossa pele ou em nossa cabeça.

Davidson resolve a tensão, presente no pensamento de Quine, entre empirismo e externismo, adotando, às últimas consequências, o segundo. O processo interpretativo não pode se apoiar sobre os padrões de estimulação (*patterns of stimulation*) de ninguém, pois, evidentemente, tais elementos não são acessíveis ao intérprete ou ao interpretado. “Ele [o intérprete] irá, de fato, traduzir baseado naquilo que ele percebe no mundo e que pressupõe que o falante também percebe”.<sup>216</sup>

Quine abre o prefácio de *Word and Object* (1960) dizendo que “a linguagem é uma arte social”, e continua: “para adquiri-la, precisamos depender inteiramente de dicas intersubjetivamente acessíveis relativas ao que dizer e quando”.<sup>217</sup> Tendo em vista a necessidade de evidências públicas, Davidson não hesitou, desde o início, em abandonar a perspectiva proximal.<sup>218</sup> Esse abandono reflete, ou inspira, sua crítica ao mito do subjetivo, aos objetos “diante da mente”, e ao relativismo. O caráter distal das evidências, que passam a ser coisas no mundo, com as quais triangulamos, explica porque o conteúdo da crença pode ser seu objeto (um objeto perfeitamente mundano, que existe fora de nossos conceitos e que causa as reações compartilhadas que temos). Se alguém acredita *que há uma vaca na sala*, o conteúdo da crença é a vaca ela mesma.

Podemos entender a interpretação radical como nos colocando diante da seguinte situação: o triângulo básico está completo, mas as duas criaturas não se entendem. Cada uma aprendeu uma linguagem em meios sociais distintos, e possuem diferentes crenças e visões de mundo. “Vamos simplesmente retirar a pressuposição de que as linguagens são as mesmas. Cada criatura, então, terá a tarefa de buscar a compreensão da linguagem uma da outra, sem a ajuda de um informante bilíngue ou de um dicionário. O que torna a compreensão, numa situação dessas, radical, é o fato de, uma vez que o pensamento depende da linguagem, nossos

---

<sup>216</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:10 - “He will in fact translate on the basis of what he perceives in the world and that he assumes the speaker also perceives”).

<sup>217</sup> Quine (*Word and Object*, 1960:ix - “Language is a social art” e “In acquiring it we have to depend entirely on intersubjectively available cues as to what to say and when”).

<sup>218</sup> Ver Davidson (*Truth and Meaning*, 1967, e *Semantics for Natural Languages*, 1970).

candidatos a intérpretes não poderem pressupor, sem circularidade, que eles podem esquadrihar os pensamentos do outro independentemente do entendimento de sua fala. Esse é um problema acerca de como a interpretação radical é possível”.<sup>219</sup> Mostrar a possibilidade (e as condições) da interpretação radical equivale a mostrar como nosso pensamento sobre o mundo é possível e racionalmente regulado.

A interpretação radical focaliza nossa atenção no caso de um (já) falante e uma língua desconhecida. Poderíamos perguntar como ficam os casos do aprendizado linguístico de uma criança ou do surgimento da linguagem entre nossos antepassados pré-linguísticos. No primeiro caso, podemos dizer que a sociedade é a professora. No segundo, “atingimos um estágio no qual ninguém é mais professor que ninguém”.<sup>220</sup> Acredito que Davidson, apesar de ciente das diferenças entre os cenários, busca algo indiferente a esses aspectos particulares. Concentro-me, assim como Davidson, no exemplo do antropólogo de campo diante de nativos desconhecidos, e acredito que não perdemos nada de relevante, para nossos fins específicos, com essa dieta unilateral.

O que motiva essa crença é o fato de qualquer um dos casos de aprendizado linguístico se mostrar possível apenas a partir de uma base triangular com criaturas que compartilham um certo aparato disposicional. “O que importa, de qualquer forma, é que, enquanto iniciantes, aprendemos as palavras relativas àquilo que discriminamos pré-verbalmente; aprendemos de criaturas bem parecidas conosco, e não poderíamos aprender de criaturas muito diferentes de nós”.<sup>221</sup> Talvez essa seja uma boa forma de compreendermos a enigmática afirmação wittgensteiniana de que “se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo”.<sup>222</sup>

Falamos aqui do aprendizado de palavras e conceitos. Esse é o resultado de um processo que começa com um professor e um aprendiz. O aprendiz associa, inicialmente, sons e

---

<sup>219</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:13 - “We simply drop the assumption that the languages are the same. Each creature then has the task of coming to understand the other’s language without the help of a bilingual informant or a dictionary. What makes understanding in such a situation radical is that since thought depends on language, our would-be interpreters cannot assume without circularity that they can fathom the thoughts of the other independently of understanding their speech. This is a problem of how radical interpretation is possible...”).

<sup>220</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:14 - “... we reach a stage at which no one is more a teacher than another”).

<sup>221</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:14 - “What matters, in any case, is that for starters we learn words for what we preverbally discriminated; we learn from creatures very like ourselves, and could not learn from creatures very unlike ourselves”).

<sup>222</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953: Segunda Parte, seção XI - “Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen”).

impressões. Cito novamente Wittgenstein: “a origem e a forma primitiva do jogo de linguagem é uma reação; apenas a partir daí formas mais complicadas podem crescer. A linguagem - quero dizer - é um refinamento. ‘No princípio era a ação’”.<sup>223</sup> Segundo Davidson, a afirmação de Wittgenstein aponta para algo no caminho em direção à fala e à conceitualização, mas que ainda não chegou lá.<sup>224</sup> Estamos analisando o terreno no qual a linguagem pode surgir, e encontramos lá a exigência de criaturas que possam triangular. A triangulação constitui uma espécie de forma primitiva dos jogos linguísticos, que só poderão surgir a partir de um processo interpretativo que integre o elemento primitivo numa rede articulada que possibilitará o “refinamento” posterior da linguagem e do pensamento.<sup>225</sup>

O que torna a interpretação radical possível? A primeira coisa que precisamos saber é quais são as evidências disponíveis para se levar tal projeto a cabo. Uma vez que os nativos são radicalmente desconhecidos, não se consegue dar sentido às suas ações, não se entende os seus proferimentos, e não se sabe em que eles pensam. Uma vez que os significados não podem cair do céu, devemos imaginar o processo de entrada num universo linguístico como se apoiando sobre coisas mundanas. O que se apresenta ao intérprete, de início, são comportamentos estranhos (verbais ou não) e acontecimentos no mundo. Se a interpretação é possível, e seria um contra-senso dizer que ela não é (senão porque estaria escrevendo isso?), então existe alguma forma de atingirmos a compreensão que temos dos outros partindo apenas dessas evidências. O desafio é mostrar como esses elementos se articulam de forma a fornecer uma interpretação dos outros.

Aquilo que importa ao significado deve estar disponível ao intérprete. Para Davidson, “a coisa mais importante que ele [Quine] o ensinou foi que não pode haver nada mais relativo ao conteúdo comunicativo das palavras além do que é transmitido pelo comportamento verbal”.<sup>226</sup> Se o comportamento humano e suas relações com o entorno não fossem suficientes para transmitir todo o conteúdo ao significado, então poderíamos dizer que aquilo que pensamos ou

---

<sup>223</sup> Wittgenstein (*Vermischte Bemerkungen*, 1977:31(1937) - “Der Ursprung und die primitive Form des Sprachspiels ist eine Reaktion; erst auf dieser können die komplizierteren Formen wachsen. Die Sprache – will ich sagen – ist eine Verfeinerung, ‘im Anfang war die Tat’”).

<sup>224</sup> Ver Davidson (*Externalisms*, 2001:14). Ver também Evnine (*A caminho da linguagem*, 1999).

<sup>225</sup> Ver Rovane (*The Metaphysics of Interpretation*, 1986).

<sup>226</sup> Davidson (*Reply to W. V. Quine*, 1999:80 - “... the most important thing he thought me was that there can be no more to the communicative content of words than is conveyed by verbal behavior”).

dizemos não tem nenhum *fundamentum in re*, e o significado de nossos proferimentos se mostraria um mistério inatingível.<sup>227</sup> A massa evidencial, apesar de acessível, é ampla demais: precisamos saber como fazemos para acomodar tudo o que temos disponível numa teoria interpretativa que nos permite compreender as potencialmente infinitas sentenças que um falante pode proferir, ou as infinitas ações que pode realizar e pensamentos que pode entreter.

A teoria da interpretação radical associa uma série de questões relativas às teorias do significado, da interpretação, da verdade, da mente, e da ação. É um emaranhado conceitual no interior do qual é fácil se perder. No que se segue, farei uma exposição esquemática de certos aspectos. Deixo os detalhes de lado, pois o que importa é o quadro geral e, principalmente, algumas consequências que dele se seguem.

### **2.11. Teoria do significado, interpretação, e teoria da ação**

Para Davidson, uma teoria do significado deve ser capaz de explicar como os significados de expressões complexas (sentenças) dependem de suas partes (palavras).<sup>228</sup> Somos capazes de proferir e compreender infinitas sentenças quando dominamos uma linguagem. Isso nos obriga a achar uma base semântica distinta das sentenças, pois uma base infinita tornaria a linguagem impossível de ser aprendida por criaturas com poderes finitos como nós.<sup>229</sup> Precisamos, para aprender uma linguagem, encontrar um vocabulário finito e um conjunto finito de regras, a partir dos quais poderíamos gerar as infinitas construções linguísticas possíveis. Mas o significado dos átomos linguísticos (o vocabulário finito) parece depender, estranhamente, do sistema como um todo. É verdade que o significado da sentença depende de suas partes: Davidson chama isso de *composicionalismo*. Mas dotar as partes de significado não explica a contribuição sistemática delas nas estruturas complexas em que aparecem. Num certo sentido, termos que apresentam contribuições indiscerníveis nas sentenças onde figuram devem ser vistos como sinônimos. Qual a função, então, de procurarmos significados para

---

<sup>227</sup> Ver Glock (*Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, 2003:167) e Bensusan (*Alguns racionalismos e empirismos contemporâneos*, 2003).

<sup>228</sup> Ver Davidson (*Truth and Meaning*, 1967:18).

<sup>229</sup> Ver Davidson (*Theories of Meaning and Learnable Languages*, 1965).

palavras isoladas, se o que importa é a contribuição efetiva delas nas sentenças onde figuram? Davidson evita a noção de *significado* como algo que aderimos às palavras, como uma entidade abstrata, e passa a pensá-lo de forma funcional. O significado de um termo é, num certo sentido, sua contribuição sistemática às sentenças onde aparece. Para Davidson, o significado de cada termo depende não de uma sentença onde figure, mas de um conjunto delas, ou da linguagem como um todo.

Tal ideia, rotulada de *holismo semântico*, pode ser assim resumida: “se as sentenças dependem, em seus significados, de suas estruturas, e se entendemos o significado de cada item na estrutura apenas como uma abstração da totalidade das sentenças nas quais ele aparece, então só podemos dar o significado de qualquer sentença (ou palavra) se dermos o significado de todas as sentenças (e palavras) na linguagem”.<sup>230</sup>

O holismo do significado desencoraja teorias que pretendam fazer uma espécie de construção por blocos (*building-block theories*), partindo do significado das partes para o significado das estruturas complexas.<sup>231</sup> Vemos-nos diante de uma grande teia linguística em que o sentido de cada parte depende da estruturação como um todo. Aquilo que uma palavra ou sentença significa dependerá de como acomodamos todas elas num certo quadro interpretativo. A forma como se dará essa acomodação dos vários elementos numa interpretação holista será uma das preocupações da *interpretação radical*.

A interpretação dos pensamentos e da fala de alguém são dois lados de um mesmo processo. Entender as atitudes proposicionais de alguém (saber, por exemplo, em que pensa) exige a atribuição ao sujeito de um pensamento linguisticamente articulado. Quando pensamos, pensamos em *algo*: ‘creio *que Maria morreu*’, ‘desejo *que João venha*’. Daí dizermos que um pensamento é uma atitude proposicional, é uma atitude mental relativa a uma proposição ou sentença. Uma vez que o processo interpretativo busca descobrir o significado dos comportamentos linguísticos, podemos incluir aí tanto proferimentos como pensamentos. Atitudes mentais e significados linguísticos devem brotar conjuntamente na

---

<sup>230</sup> Davidson (*Truth and Meaning*, 1967:22 - “If sentences depend for their meaning on their structure, and we understand the meaning of each item in the structure only as an abstraction from the totality of sentences in which it features, then we can give the meaning of any sentence (or word) only by giving the meaning of every sentence (and word) in the language”).

<sup>231</sup> Ver Davidson (*Theories of Meaning and Learnable Languages*, 1965:4, e *Reality Without Reference*, 1977:220).



interpretação, e nenhum poderá servir de base para o outro, pois não podemos ter um sem o outro, nem podemos ter nenhum de antemão.

Ao observar um grupo de nativos, o intérprete encontra um universo de significado todo articulado. Ao fazermos uma asserção, por exemplo, damos nosso assentimento a uma sentença, e tal comportamento depende tanto do significado da sentença quanto do que acreditamos. Significado e crença explicam, ao mesmo tempo, um comportamento verbal.<sup>232</sup> Uma vez que esses elementos se misturam e explicam conjuntamente o comportamento observável, o desafio do intérprete é separar uma coisa da outra, de forma a propor uma teoria explicativa do comportamento observado. Mas se a atribuição de crença depende do significado e vice-versa, como furar esse círculo? Davidson, seguindo Quine, propõe que tomemos a atitude de sustentar uma sentença como verdadeira como basilar.<sup>233</sup> Antes mesmo de sabermos o que um proferimento significa ou quais crenças têm o agente, podemos pressupor, como hipótese preliminar, que certos comportamentos expressam crenças do falante, ou seja, que este toma a sentença proferida como verdadeira. É claro que tal atribuição é hipotética e será afinada e corrigida depois: o importante é termos uma porta de entrada para a interpretação. A vantagem dessa atitude reside no fato de ela não pressupor um conhecimento detalhado nem dos conteúdos das crenças nem dos significados das sentenças.<sup>234</sup>

A prioridade dessa atitude pode parecer arbitrária, e num certo sentido ela é: uma teoria mais refinada da interpretação poderia oferecer outras portas de entrada para o jogo interpretativo. Davidson apenas acredita que com essa atitude ele consegue mostrar a *possibilidade* da interpretação. Introduzir mais elementos faz o processo correr mais facilmente, mas como pretendemos apenas mostrar sua possibilidade, uma versão mais austera já satisfaz: não precisamos de um canhão para matar uma formiga.<sup>235</sup>

O proferimento que um falante toma por verdadeiro depende tanto do sentido da sentença proferida quanto de como ele acredita ser o mundo. O intérprete precisa extrair, dessa atribuição inicial, uma teoria do significado e uma teoria da crença. Para tanto, ele levanta

---

<sup>232</sup> Ver Davidson (*Belief and the Basis of Meaning*, 1974:144).

<sup>233</sup> Ver Davidson (*Semantics for Natural Languages*, 1970:62).

<sup>234</sup> Ver Davidson (*Belief and the Basis of Meaning*, 1974:144, e *Thought and Talk*, 1975:161).

<sup>235</sup> Ver Davidson (*A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action*, 1980:155).

hipóteses selecionando sentenças da sua linguagem como propostas de tradução dos proferimentos observados. Um proferimento acontece num contexto, num certo meio-ambiente. Uma vez que intérprete e interpretado devem, necessariamente, triangular, é imperativo que eles compartilhem certas disposições e detectem (e classifiquem) elementos salientes de forma mais ou menos semelhante. Tendo em vista o entorno observado por ambos, o intérprete atribuirá suas crenças ao interpretado, pressupondo que este também observa e acredita no mesmo que ele. É claro que temos mais um momento de atribuições hipotéticas: precisamos apenas dar os primeiros passos, deixando as correções para depois. Nesse momento, temos apenas uma coleção de palpites, sendo as crenças do interpretado meras projeções das crenças do intérprete. A atribuição de crenças absurdas ou manifestamente falsas não permite que a interpretação dê seu primeiro passo. É mais razoável supor, caso alguma asserção pareça absurda, que o interpretado queria dizer outra coisa. Frente ao absurdo, é mais razoável mudar o significado do proferimento do que atribuir logo crenças flagrantemente falsas (do ponto de vista do próprio intérprete, é claro).

A forma como funciona o processo interpretativo mostra que, no final das contas, para que tenhamos uma interpretação, ou para que ela seja possível, é necessário que haja um amplo acordo entre intérprete e interpretado. Para resolver o problema da interdependência entre crença e significado, a interpretação radical fixa as crenças, pressupondo-as como conforme, em grande medida, àquelas do intérprete, enquanto resolve o problema do significado. Evidentemente, o acordo entre intérprete e interpretado não precisa ser total. O acordo deve apenas ser maximizado, caso queiramos ver a interpretação como possível. Tal princípio geral de concordância é chamado por Davidson, mais uma vez seguindo Quine, de *princípio de caridade*.<sup>236</sup> Segundo Quine, “a tolice do interlocutor de alguém, além de um certo ponto, é menos provável que uma má tradução”.<sup>237</sup>

O princípio de caridade deve ser visto como um poderoso elemento normativo que se impõe, como condição necessária, a qualquer interpretação. Davidson distingue dois tipos de princípio de caridade: (a) o princípio de coerência assegura que as crenças do falante devem ser

<sup>236</sup> Ver Davidson (*Radical Interpretation*, 1973:137).

<sup>237</sup> Quine (*Word and Object*, 1960:59 - “... one’s interlocutor’s silliness, beyond a certain point, is less likely than bad translation”).

amplamente consistentes entre si; e (b) o princípio de correspondência garante a veracidade da maioria das crenças do interpretado.<sup>238</sup> O primeiro se impõe devido ao caráter holista da rede de significados: um sistema amplamente inconsistente não consegue fazer com que um termo em seu interior ganhe qualquer sentido. Incoerência generalizada impossibilita o significado, não apenas a interpretação: nem mesmo o nativo poderia se auto-compreender. Já o princípio de correspondência é uma consequência tanto do jogo de atribuições de crenças (projeta-se crenças nos interpretados, e apenas se houver amplo acordo ele se tornará inteligível) quanto do processo triangular e externista de determinação do conteúdo proposicional.

Segundo Davidson, “qualquer tentativa de entender a comunicação verbal precisa vê-la em seu lugar natural, como parte de uma empreitada mais ampla”.<sup>239</sup> É evidente que o comportamento verbal é apenas uma dimensão do comportamento humano como um todo. Não são apenas palavras e pensamentos que possuem significado, mas as ações humanas em geral.

A teoria da decisão, elaborada por Frank Ramsey, buscava extrair crenças e desejos das escolhas manifestas na ação humana.<sup>240</sup> Uma escolha depende de duas coisas: do valor que atribuímos às opções, e da probabilidade que atribuímos aos possíveis resultados de cada opção. Um agente racional, para ser visto como tal, busca maximizar a utilidade esperada. A teoria da ação permite a explicação de algo observável (a escolha, decisão, ou curso de ação) a partir de algo não observável (crenças e valores). Assim como na interpretação de significados e atitudes mentais, os elementos explicativos subjacentes são interdependentes e encontram-se indistintos. Uma teoria da ação deve atingir um equilíbrio entre esses elementos, sendo, assim, capaz de dar sentido aos comportamentos humanos. Uma vez que não podemos fixar um dos polos (crenças ou valores) para desvendar o outro, Ramsey propõe que os padrões aceitáveis de escolha devem se adequar a certos constrangimentos, que se impõem caso se pretenda ver um

---

<sup>238</sup> Ver Davidson (*Three Varieties of Knowledge*, 1991:211).

<sup>239</sup> Davidson (*A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action*, 1980:151 - “Any attempt to understand verbal communication must view it in its natural settings as part of a larger enterprise”).

<sup>240</sup> Ver Ramsey (*Truth and Probability*, 1926).

agente como racional.<sup>241</sup> Os padrões necessários de racionalidade impostos como constrangimentos à explicação da ação não pretendem ir além da máxima intuitiva de que o agente deve agir da melhor forma conforme seu próprio ponto de vista. Tal máxima não se impõe a qualquer ação particular, mas molda o quadro geral que deve ser respeitado para que alguém seja visto como racional. A irracionalidade é um desvio possível, mas não pode ser a *regra*, ou perdemos a possibilidade de vermos o comportamento como *ações* de um *sujeito*, como tendo uma explicação ou um sentido qualquer.<sup>242</sup> A teoria da decisão de Ramsey insere um comportamento inicialmente visto como mero acontecimento num universo propriamente humano, onde atos têm sentido e são realizados com propósitos.

A interpretação do comportamento verbal de alguém deve se incorporar à teoria da decisão, gerando uma teoria unificada do comportamento humano. Ações, falas e pensamentos devem compor um quadro interpretativo que se ajusta holisticamente. Uma mudança num aspecto pode exigir alterações em outro, de forma a maximizar o equilíbrio e a inteligibilidade. O processo interpretativo é de tal forma que não podemos sair dele apenas com a interpretação da fala, ou de certas atitudes proposicionais, ou de algumas ações. Ou não saímos com nada, ou com todas as interpretações de uma vez. O truque que torna possível esse processo do qual partimos de poucas evidências iniciais e acabamos com uma complexa interpretação do comportamento do outro se assenta sobre a estrutura normativa que a cada momento determina como as evidências devem ser ajustadas. A cada passo da argumentação davidsoniana acerca do que torna a interpretação possível, ele encontra um impasse e avança apelando para princípios normativos. Uma vez que não podemos duvidar (sem cair numa contradição performativa) do fato de entendermos uns aos outros e a nós mesmos, tais imposições normativas não podem ser abandonadas, pois constituem condições necessárias de algo que é o caso. Coisas como pensamento, desejo, fala, ou ação, possuem uma natureza normativa, ou seja, só existem no interior de um quadro normativo.<sup>243</sup> O projeto davidsoniano da interpretação radical deve ser entendido como uma forma de desvelar ou explicitar algumas

---

<sup>241</sup> Ver Davidson (*Thought and Talk*, 1975:159, *Hempel on Explaining Action*, 1976:270, *A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action*, 1980:153, *Expressing Evaluations*, 1984:28, e *The Folly of Trying to Define Truth*, 1996:36).

<sup>242</sup> Ver Davidson (*How is Weakness of the Will Possible?*, 1970, *Paradoxes of Irrationality*, 1982, *Incoherence and Irrationality*, 1985, *Who is Fooled?*, 1997, e *The Emergence of Thought*, 1997:124-5).

<sup>243</sup> Ver Davidson (*Problems in the Explanation of Action*, 1987:114).

das normas que governam, necessariamente, o espaço intensional. Se alguém achar os princípios normativos muito rígidos ou muito vagos, não adianta querer simplesmente se ver livre deles. Para Davidson, há apenas um caminho para a crítica pertinente: melhorar “nossa apreensão dos padrões de racionalidade implícitos em toda interpretação do pensamento e da ação”.<sup>244</sup>

## 2.12. Holismo e externismo

Há uma aparente contradição entre holismo e externismo. O primeiro faz o significado depender de um ajuste geral das evidências disponíveis dentro de uma estrutura interpretativa, já o segundo parece ver os significados de certas sentenças como determinados por relações causais efetivas entre eventos ou objetos no mundo e instâncias (*tokens*) de sentenças ocasionais.

O externismo semântico leva Davidson a fazer afirmações como as que se seguem: (a) “nos casos mais simples, os eventos e objetos que causam uma crença determinam também o conteúdo dessa crença”<sup>245</sup>; e (b) “os conteúdos das sentenças mais básicas e aprendidas mais cedo (‘Mãe’, ‘Au-au’, ‘Vermelho’, ‘Fogo’, ‘Gavagai’) devem ser determinados por aquilo no mundo que nos causa a sustentação delas como verdadeiras”<sup>246</sup>.

O holismo, ao contrário, inspira passagens como essas: (a) “se as sentenças dependem, em seus significados, de suas estruturas, e se entendemos o significado de cada item na estrutura apenas como uma abstração da totalidade das sentenças nas quais ele aparece, então só podemos dar o significado de qualquer sentença (ou palavra) se dermos o significado de todas as sentenças (e palavras) na linguagem”;<sup>247</sup> e (b) “uma crença é identificada por sua localização

---

<sup>244</sup> Davidson (*A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action*, 1980:166 - “... to improve our grasp of the standards of rationality implicit in all interpretation of thought and action”).

<sup>245</sup> Davidson (*The Conditions of Thought*, 1988:195 - “... in the simplest cases the events and objects that cause a belief also determine the content of that belief”).

<sup>246</sup> Davidson (*Epistemology Externalized*, 1990:200 - “... the contents of our earliest learned and most basic sentences (‘Mama’, ‘Doggie’, ‘Red’, ‘Fire’, ‘Gavagai’) must be determined by what it is in the world that causes us to hold them true”).

<sup>247</sup> Davidson (*Truth and Meaning*, 1967:22 - “If sentences depend for their meaning on their structure, and we understand the meaning of each item in the structure only as an abstraction from the totality of sentences in which it features, then we can give the meaning of any sentence (or word) only by giving the meaning of every sentence (and word) in the language”).

num padrão de crenças; é o padrão que determina a matéria da crença, aquilo de que trata a crença”<sup>248</sup>.

As passagens revelam uma aparente contradição. De um lado, temos o holismo semântico e o coerentismo epistemológico, e de outro, temos o externismo semântico e, talvez, uma forma de fundação do conhecimento empírico em experiências particulares. Se pudermos acomodar esses dois lados num quadro geral, teremos tanto uma abordagem da determinação do conteúdo empírico de uma crença particular, quanto uma explicação de como uma justificação coerentista mostra-se sensível a acontecimentos particulares que causam nossas crenças. O que precisamos é mostrar como o mundo pode interferir racionalmente em pontos particulares da rede holista-coerentista.

Uma das formas de solucionar o aparente conflito é enfraquecendo o holismo. A ideia, nesse caso, é defender que certas sentenças ocasionais independem da relação com outras sentenças para terem o significado que têm. O conteúdo delas seria determinado por uma certa relação com elementos não-linguísticos do mundo. No entanto, tal movimento vai contra a rejeição ao mito do dado e à distinção entre analítico e sintético. Teríamos, novamente, sentenças cujo significado depende do mundo e outras cujo significado depende apenas de outras sentenças. Além disso, a relação entre linguagem e partes do mundo não-conceitualizadas é nada mais, e nada menos, que o mito do dado. Voltaríamos, assim, a separar mundo bruto de esquema linguístico, abrindo as portas para o dualismo esquema-conteúdo.

Já que não podemos enfraquecer o holismo, pelo menos não de forma tão simples, o melhor é tentarmos acomodar o externismo em seu interior. Entre as motivações do externismo, estão as exigências de uma linguagem qualquer poder ser aprendida e interpretada (exigências de *learnability* e *interpretability*). Vista como a única alternativa ao subjetivismo, a perspectiva externista procura fazer justiça ao caráter público e acessível das evidências. Se o material necessário para a interpretação não estiver disponível, o aprendizado linguístico se mostrará misterioso e impossível.

---

<sup>248</sup> Davidson (*Thought and Talk*, 1975:168 - “... a belief is identified by its location in a pattern of beliefs; it is the pattern that determines the subject matter of the belief, what the belief is about”).

Davidson afirma que o tipo de triangulação que descreve é necessário, “se deve haver qualquer resposta que seja para a questão sobre a que os conceitos de uma criatura se referem. Se considerarmos uma única criatura por si mesma, suas respostas, não importa quão complexas, não poderão mostrar que ela está reagindo ou pensando em eventos a uma certa distância dela ao invés de, digamos, a algo em sua pele. O mundo do solipsista pode ser de qualquer tamanho; o que equivale a dizer que ele não tem tamanho algum, que ele não é um mundo”.<sup>249</sup>

Uma das formas de entendermos a obrigatoriedade do externismo é a necessidade de respondermos a uma típica exigência kantiana: pensamentos não podem ser vazios, ou sem conteúdo. Um pensamento sem conteúdo não poderia pensar o mundo, assim como conceitos sem triangulação não poderiam ser conceitos de coisa alguma. Conceitos sem triangulação, assim como pensamentos vazios, são impossibilidades, não podem pensar em nada e não tornam inteligível a direção do pensamento a um mundo qualquer que seja.

Visto como uma exigência da interpretabilidade, o externismo é uma espécie de extensão do princípio de caridade. Nos casos mais básicos, em proferimentos como ‘Vaca’, as circunstâncias nas quais interpretamos e aprendemos essas palavras conferem, ao mesmo tempo, significado a elas. “Não formamos conceitos primeiro e depois descobrimos a que eles se aplicam; ao invés disso, nos casos básicos, a aplicação determina o conteúdo do conceito”.<sup>250</sup>

Podemos dissolver a aparente incompatibilidade entre holismo e externismo da seguinte forma: o externismo diz que o significado de certas sentenças é determinado, ao mesmo tempo, pelas circunstâncias no mundo externo que causam regularmente seus proferimentos e pela relação que tais sentenças possuem com as demais sentenças da linguagem. A atribuição de um conteúdo particular faz parte do processo mais amplo da interpretação. O externismo apenas vem nos lembrar que, uma vez que nossa linguagem, ou nosso sistema de crenças, nasce, na triangulação, de um jogo que acontece no mundo natural no qual vivemos e que

---

<sup>249</sup> Davidson (*The Conditions of Thought*, 1988:198 - “... the kind of triangulation I have described (...) is necessary if there is to be any answer at all to the question what its concepts are concepts of. If we consider a single creature by itself, its responses, no matter how complex, cannot show that it is reacting to, or thinking about, events a certain distance away rather than, say, on its skin. The solipsist’s world can be any size; which is to say, it has no size, it is not a world”).

<sup>250</sup> Davidson (*Epistemology Externalized*, 1991:196 - “... we do not first form concepts and then discover what they apply to; rather, in the basic cases the application determines the content of the concept”).

compartilhamos, então aprendemos o que algumas sentenças significam relacionando-as com eventos mundanos. Não há nada que nos impeça de aceitar isso. A interpretação nada mais seria que o processo sistemático de acomodar tais relações. A linguagem e a realidade não precisam, para sermos externistas, estarem em relação de confrontação: a linguagem não faz a mediação, não se adequa ou enfrenta a realidade, “mas aprender uma linguagem é parte de nosso aprendizado de como viver no mundo”.<sup>251</sup>

### **2.13. Resgatando algumas promissórias**

O coerentismo de Davidson emitiu uma promissória: para que nosso sistema de crenças não descole da realidade, precisamos de uma *razão* que explique porque podemos acreditar que nossas crenças falam do mundo, que podem ser verdadeiras ou falsas, e que são, em grande parte, verdadeiras. Só assim a maximização da coerência pode ser vista como uma ampliação cognitiva.

A explicação da objetividade das atitudes proposicionais deve ser procurada na forma como os conteúdos mentais são estabelecidos: o externismo triangular é a resposta de Davidson para essa angústia. Mas como podem nossas crenças conduzir a algum conhecimento objetivo se elas só se relacionam entre si? O que garante que a coerência maximiza veracidade? Podemos resgatar a promissória do coerentismo e responder essas perguntas a partir do que aprendemos com a interpretação radical.

O externismo mostra nossas crenças com um pé no mundo, pois a causa sistemática de uma crença básica determina seu próprio conteúdo (aquilo em que se acredita). Para que possamos ter uma crença, o holismo mostra que precisamos ter várias. Como diz Wittgenstein, “minhas convicções de fato formam um sistema, uma estrutura”.<sup>252</sup> Temos várias crenças interconectadas, amplamente coerentes e verdadeiras. Aprendemos que tais exigências advêm do princípio de caridade, que funciona como condição de interpretabilidade, ou condição necessária para que uma crença seja a crença que é. Logo, um sistema de crenças é

---

<sup>251</sup> Rosa (*Is There a Problem about Davidson's Externalism vis-a-vis his Holism*, 1999:211 - “... but learning a language is part of our learning how to live in the world”).

<sup>252</sup> Wittgenstein (*Da certeza / Über Gewissheit*, §102 - “... meine Überzeugungen bilden ein System, ein Gebäude”).



amplamente verídico. Sabemos disso pela relação entre causa e determinação do objeto da crença, e porque o holismo interpretativo exige um sistema amplamente veraz e consistente. Ou seja, externismo e holismo levam, juntos, à constatação da natureza veraz das crenças. “A crença pode ser vista como verídica através da consideração do que determina a existência e o conteúdo de uma crença”, afirma Davidson.<sup>253</sup> Um sistema amplamente veraz gera mais verdades se tornado mais coerente. Eis a razão que procurávamos para explicar porque o procedimento epistemológico de justificar algo, que acontece no interior do *reino das crenças*, pode gerar, ou maximizar, o conhecimento objetivo do mundo.

As exigências de McDowell são, segundo Davidson, perfeitamente satisfeitas. “Ver ou, de outro modo, sentir as coisas geralmente causa em nós as crenças verdadeiras que temos sobre elas. Em tais casos padrão de percepção, não há intermediários epistêmicos: eu vejo e eu acredito. Quando o que eu sou assim levado a acreditar é verdadeiro, eu percebi que algo é o caso e esse algo é o caso. Uma vez que os significados de muitas sentenças que uso para relatar tais ocasiões foram ostensivamente aprendidos, então estou normalmente justificado em formar as crenças; é essa característica externalista das crenças perceptivas que tendem a torná-las auto-certificadas”.<sup>254</sup>

Davidson encontra *razões* para acreditarmos que nossas crenças falam sobre o mundo e são amplamente verdadeiras, e que nossos métodos de justificação maximizam verdades, sem depender de *evidências* epistemológicas especiais. Epistemicamente falando, não temos um acesso privilegiado a nenhuma porção do mundo, nem temos nada *dado* à mente que possa fundar nosso conhecimento. Seu coerentismo resume-se à constatação de que o fundacionismo epistêmico é inviável e desnecessário. Falar em confrontação entre crenças e mundo é absurdo, pois não podemos ter o lado mundano da relação. Logo, o coerentismo se impõe. Explicar a ligação entre crenças e mundo deve tomar um caminho não evidencial, mas isso não significa que, dessa forma, tornamos nossas atitudes mentais irresponsáveis diante do mundo. “Não

<sup>253</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:146 - “Belief can be seen to be veridical by considering what determines the existence and contents of a belief”).

<sup>254</sup> Davidson (*Responses to Barry Stroud, John McDowell, and Tyler Burge*, 2003:695 - “What I proposed was that seeing or otherwise sensing things often causes us to have true beliefs about them. In such standard cases of perception there are no epistemic intermediaries: I look and I believe. When what I am so caused to believe is true, I have perceived that something is the case which is the case. It is because the meanings of many of the sentences I use to report such occasions were ostensively learned that I am normally justified in forming the beliefs; it is this externalist feature of perceptual beliefs that tends to make them self-certifying”).

tem porque alguém pedir *mais* garantias; elas apenas poderiam ser adicionadas ao seu estoque de crenças. Tudo que é preciso é reconhecermos que as crenças são naturalmente verídicas”.<sup>255</sup>

#### 2.14. A base causal

Podemos concentrar a crítica de McDowell a Davidson, a partir de agora, no caráter causal da relação entre crenças perceptivas e mundo. O externismo conta uma história causal da determinação de conteúdos mentais, e se essa é a base objetiva de nossas crenças e do coerentismo, então, afirma McDowell, perdemos a sensibilidade racional (*responsiveness*) ao mundo, e, ao invés de termos justificações para nossas crenças empíricas, temos apenas exculpações.

Davidson é consciente do cerne da distinção, e insiste em sua posição: “McDowell acha minha abordagem causal da percepção profundamente equivocada; em sua opinião, não teria explicado como a experiência provê bases racionais para a crença. Penso que o suporte mútuo entre nossas crenças perceptivas é tudo o que temos, e tudo que precisamos”.<sup>256</sup>

A crítica ao externismo social visava acomodar a noção de consciência (*awareness*) do erro, que, em certa medida, evitaria que nossas reações pudessem ser sempre concebidas como meras disposições, como se apenas macaqueássemos o comportamento dos outros. Da mesma forma que não somos apenas “Maria vai com as outras” ao aprendermos jogos de linguagem, também não somos apenas autômatos inconscientes ao percebermos o mundo da forma como percebemos. É verdade que os laços do triângulo são causais, mas o que emerge dali é exatamente a consciência, o fenômeno mental e linguístico *par excellence*. A história causal do

---

<sup>255</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:146 - “... it is bootless for someone to ask for some *further* reassurance; that can only add to his stock of beliefs. All that is needed is that we recognize that belief is in its nature veridical”).

<sup>256</sup> Davidson (*Reply to Roger F. Gibson*, 1999:135 - “... McDowell finds my causal account of perception deeply flawed, in his opinion, I have not explained how experience provides rational grounds for belief. I think the mutual support of our perceptual beliefs is all we have, and all we need”).

externismo triangular é tudo o que podemos ter, pois qualquer passo além seria uma tentativa de reduzir o fenômeno intensional ao extensional.

Segundo Davidson, “nosso fracasso em prover uma análise do conceito de objetividade, ou do próprio pensamento, não significa que há algo de inescapavelmente misterioso nesses conceitos; apenas reflete o fato de fenômenos intensionais não poderem ser reduzidos a algo mais simples ou diferente. Nosso fracasso também não significa que a verdadeira apreensão de conceitos, em oposição ao simples processo de seguir rotinas, não se revela, ela mesma, no comportamento. O que não podemos é dizer, em termos não intensionais, em que consiste a diferença”.<sup>257</sup>

Davidson acredita que suas teorias não explicam tudo, mas são as melhores disponíveis. E o fato de as relações na triangulação serem causais não deve gerar a insatisfação de McDowell. “John [McDowell] diz que ‘aprender a falar não é apenas adquirir hábitos de resposta verbal a características do que se passa’. É claro que eu [Davidson] concordo. John diz que não pode encontrar qualquer reconhecimento disso em meu trabalho, mas penso que se ele olhar com mais cuidado, não terá dificuldades em ver que sou plenamente consciente de que a estrutura linguística e cognitiva, que precisa existir antes que qualquer palavra possa ser entendida como é por falantes competentes, é impressionantemente ampla. Chamo isso de holismo do mental”.<sup>258</sup>

## **2.15. A relação entre causa e razão**

---

<sup>257</sup> Davidson (*Externalisms*, 2001:15-6 - “Our failure to provide an analysis of the concept of objectivity, or of thought itself, does not mean there is something hopelessly mysterious about these concepts; it only reflects that fact that intentional phenomena cannot be reduced to something simpler or different. Nor does our failure mean that true grasp of concepts as opposed to mere following of routines does not reveal itself in behavior. What we cannot do is say, in non-intentional terms, in what the difference consists”).

<sup>258</sup> Davidson (*Responses to Barry Stroud, John McDowell, and Tyler Burge*, 2003:694 - “John says ‘Learning to talk isn’t just acquiring habits of verbal response to features of the passing show’. Of course I agree (...). John says he can’t find any acknowledgment of this in my work, but I think if he looks further he will have no trouble seeing that I am fully aware that the linguistic and cognitive structure that must be in place before any words are understood as they are understood by competent speakers is impressively large. (...) I call this the holism of the mental”).

Tentarei, nas considerações a seguir, explorar algumas possibilidades de explicação daquilo que deixa Davidson tão à vontade para acreditar que uma abordagem causal da emergência do significado e de nossa relação com o mundo é suficiente.

A afirmação de que Davidson defende o caráter causal da relação entre crenças e mundo encontra muitas evidências. Cito Davidson: “a relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, uma vez que sensações não são crenças ou outras atitudes proposicionais. Qual é, então, a relação? A resposta é, penso eu, óbvia: a relação é causal. As sensações causam algumas crenças e *nesse* sentido elas são a base ou o fundamento de nossas crenças. Mas a explicação causal de uma crença não mostra como ou porque a crença é justificada”.<sup>259</sup>

Davidson deixa claro que a experiência não pode justificar nada, que a justificação é um jogo que acontece no interior do “reino das crenças”, onde atitudes proposicionais podem relacionar-se logicamente, ou inferencialmente, servindo de razão umas para outras. Apenas num sentido pálido, causal, e fora do campo da epistemologia, a experiência desempenha algum papel nessa história toda.

Para Davidson, “as relações causais de nossas crenças e nossa fala com o mundo também proveem a interpretação da linguagem e das crenças. Nesse sentido um tanto especial, a ‘experiência’ é a fonte de todo conhecimento. Mas esse é um sentido que não nos encoraja a procurar uma ponte mental ou inferencial entre os eventos externos e nossas crenças ordinárias. A ponte já está perfeitamente aí - uma ponte causal que envolve os órgãos sensíveis”.<sup>260</sup>

Apesar da evidente defesa de uma relação causal entre mente e mundo, Davidson insiste que essa é apenas uma parte da história, pois ele acredita ter “uma abordagem de como muitas de nossas crenças perceptivas vêm a ter o conteúdo que têm”, assim como ele apresenta uma

---

<sup>259</sup> Davidson (*A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, 1983:143 - “The relation between a sensation and a belief cannot be logical, since sensations are not beliefs or other propositional attitudes. What then is the relation? The answer is, I think, obvious: the relation is causal. Sensations cause some beliefs and in *this* sense are the basis or ground of those beliefs. But a causal explanation of a belief does not show how or why the belief is justified”).

<sup>260</sup> Davidson (*Empirical Content*, 1982:175 - “... the causal relations between our beliefs and speech, and the world also supply the interpretation of our language and of our beliefs. In this rather special sense, ‘experience’ is the source of all knowledge. But this is a sense that does not encourage us to find a mental or inferential bridge between external events and ordinary beliefs. The bridge is there all right – a causal bridge that involves the sense organs”).

explicação de “porque estamos justificados em aceitá-las”.<sup>261</sup> Tendo em mente esses outros lados da história, Davidson não entende porque teria tomado a “direção errada”. As crenças perceptivas são abertas à revisão, e são causalmente sensíveis ao mundo: há uma racionalidade operante tanto na criação das crenças quanto no ajuste posterior. A fricção entre crenças e mundo, que torna o conteúdo empírico possível, está lá, nas causas de nossas crenças perceptivas.

Davidson acredita “que o mundo nos faz, causalmente, perceber e acreditar em coisas, e que essa é a fonte direta da ‘fricção’ entre mundo e mente que McDowell quer acomodar. Tenho [Davidson] a impressão de que McDowell pensa que, uma vez que nossas crenças são ‘livres’, tal causalidade estaria fora de lugar; é um aspecto fundamental do seu dilema que o mundo das ciências naturais seja dominado pela causalidade, enquanto a vida da mente pensante não seja. Esse é um problema que não surge dessa forma se rejeitarmos tal dualismo em relação à causalidade. Pensamento, percepção, lembrança, e ação voluntária caracterizam certos objetos físicos, e (na minha [Davidson] visão) a causalidade não ‘constrange’ essas atividades, mas as permite”.<sup>262</sup>

Segundo Davidson, Kant defendia, acertadamente, que não há um conflito entre o tipo de autonomia do juízo e do pensamento e a causalidade universal. Quando falamos de eventos mentais, não podemos mais estabelecer leis rigorosas (*strict laws*), universalmente válidas e (talvez) deterministas, como estabelecemos em algumas ciências naturais, mas, ainda assim, “o discurso causal abarca esses domínios”.<sup>263</sup>

Parte da insatisfação com o discurso causal pode ter origem na dificuldade em especificar a causa relevante de nossas crenças. Se a causa efetiva de uma crença determina seu conteúdo, a dificuldade passa a ser a de determinar qual seria essa causa. Davidson pretendeu resolver isso com sua versão do externismo: “a interação social, a triangulação, nos oferece também a única

<sup>261</sup> Davidson (*Reply to John McDowell*, 1999:106 - “... an account of how many of our perceptual beliefs come to have the contents they do...” e “... why we are justified in accepting them”).

<sup>262</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:289 - “I think that the world causes us to perceive and believe things, and that this is the direct source of the ‘friction’ between world and mind that McDowell wants to accommodate. I get the impression that McDowell thinks that because our beliefs are ‘free’, such causality is out of place; it is an essential aspect of his dilemma that the world of the natural sciences is dominated by causality, but the life of the thinking mind is not (...).“This is a problem that does not arise in this form if one rejects such a dualism with respect to causality. Thinking, perceiving, remembering, and voluntary action characterize certain physical objects, and (in my view) causality does not ‘constrain’ these activities, but enables them”).

<sup>263</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:289 - “Causal talk spans the domains”).

abordagem de como a experiência fornece um conteúdo específico aos nossos pensamentos”.<sup>264</sup> O externismo triangular tenta tornar o problema da determinação do conteúdo empírico uma questão simplesmente relativa à determinação da causa relevante.

Grande parte das dificuldades em jogo remonta à forma como entendemos a relação entre *causa* e *razão*. Ao defender que a linguagem é um “órgão da percepção proposicional”, Davidson pretendia lançar uma nova luz sobre essa relação.

Cito Davidson: “evidentemente, nossos órgãos sensíveis são parte da cadeia causal que vai do mundo para nossa crença perceptiva. Mas nem todas as causas são razões: a ativação de nossas retinas não constitui uma evidência de que vemos um cachorro. ‘Eu o vi com os meus próprios olhos’ é uma razão legítima para acreditarmos que havia um elefante no supermercado. Mas isso relata apenas que algo que eu vi me causou a crença de que tinha um elefante no supermercado. Às vezes, nós temos sensações, e nós podemos, em certas ocasiões, nos referir a elas como razões para nossas crenças”.<sup>265</sup>

Para Davidson, meras sensações não podem ser razões, mas uma crença perceptiva pode tomar aquilo que percebe como causa e razão dela. Ser uma razão significa simplesmente introduzir o mesmo evento que causou a crença numa explicação racional. O motivo de uma mera sensação não poder ser razão de nada é que *ser razão para algo* envolve uma relação lógica que apenas objetos conceituais podem ter entre si. Mas uma causa *pode ser* uma razão, ou uma razão efetiva *é sempre* a causa de algo. Essa relação merece maiores explicações.

## 2.16. Razões como causas, e vice-versa

Em seu primeiro artigo que alcançou notoriedade, *Actions, Reasons, and Causes* (1963), Davidson defendeu que as razões, intenções, ou motivos, que explicam a ação de alguém, podem também ser causas da ação explicada. Davidson pretendia, com sua argumentação,

---

<sup>264</sup> Davidson (*The Emergence of Thought*, 1997:129 - “Social interaction, triangulation, also gives us the only account of how experience gives a specific content to our thoughts”).

<sup>265</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:135-6 - “Of course, our sense organs are part of the causal chain from world to perceptual belief. But not all causes are reasons: the activation of our retinas does not constitute evidence that we see a dog (...). ‘I saw it with my own eyes’ is a legitimate reason for believing there was an elephant in the supermarket. But this reports no more than that something I saw caused me to believe there was an elephant in the supermarket. Sometimes we have sensations, and we may, on occasion, refer to them as reasons for beliefs”).

refutar um entendimento bastante difundido por certa tendência neo-wittgensteiniana, que tem como adeptos pensadores como Gilbert Ryle e G. E. M. Anscombe.<sup>266</sup> Segundo essa tendência, uma vez aceita a concepção humeana de causalidade (segundo a qual as causas são *logicamente* independentes de seus efeitos), veremos que as razões, intenções, ou motivos, não podem ser causas de ações, pois há, entre uma coisa e outra, um elo conceitual. Davidson viu nessa perspectiva uma estranha consequência: se as razões não podem causar ações, então elas não servem para explicar o comportamento humano efetivo.

Um primeiro passo crítico de Davidson consistiu em rever a noção de causalidade humeana. Hume está certo, segundo Davidson, ao defender que todo enunciado causal singular está comprometido com a existência de uma lei geral que ele instancia. Mas ele erra ao pensar que motivos e desejos estão nomologicamente ligados às ações. O erro está no fato de ele tomar a explicação de ações humanas através de razões como um tipo de relação regulada por leis, assim como acontecimentos no mundo físico.<sup>267</sup>

A manobra de Davidson consiste, então, em negar a conclusão (razões não são causas), apesar de aceitar seus pressupostos (toda causa implica uma lei, e as racionalizações não implicam leis). Davidson faz isso enfraquecendo o primeiro pressuposto, pois apesar da noção humeana de causalidade exigir que cada enunciado causal particular pressuponha uma lei, ela não exige que tal lei possa ser formulada, ou tornada explícita, nos próprios termos em que a relação causal encontra-se expressa. Eventos no mundo relacionam-se causalmente, mas podemos descrevê-los de formas variadas. Algumas descrições enunciam uma efetiva relação causal, mas a regra geral que elas instanciam pode não ser capaz de ser expressa no tipo de descrição utilizada.

O *insight* de Davidson consiste em dizer que a relação entre causa e efeito liga *eventos* que existem independentemente de suas *descrições*, sendo a relação causal indiferente à linguagem que usamos para descrevê-la. Para Davidson, “são os *eventos* que têm o poder de mudar as coisas, não as várias formas de descrevê-los”.<sup>268</sup> Já as leis causais dependem da linguagem,

---

<sup>266</sup> Ver Ryle (*The Concept of Mind*, 1949) e Anscombe (*Intention*, 1957).

<sup>267</sup> A causalidade humeana é crítica por Davidson sob a influência da obra de Hart e Honoré (*Causation in the Law*, 1959).

<sup>268</sup> Davidson (*Thinking Causes*, 1993:195 - “It is *events* that have the power to change things, not our various ways of describing them”).

sendo aplicáveis a eventos *enquanto* descritos de uma forma particular, com certos predicados ou com um vocabulário apropriado. A instanciação de uma lei é uma relação lógica e depende de como articulamos nossos conceitos, de como situamos as coisas no *espaço das razões*.

Davidson afirma que “a causa é o cimento do universo; o conceito de causa é o que mantém conjunta a nossa imagem do universo, uma imagem que, de outra forma, se desintegraria num díptico composto do mental e do físico”.<sup>269</sup> Num certo sentido, as causas cortam de um lado ao outro os reinos da natureza (caracterizado por relações brutas entre as coisas do mundo) e da razão (onde as relações são regidas por princípios normativos). É possível que dois eventos, um descrito como razão, motivo, ou intenção, e outro descrito como uma ação executada, se liguem por relações causais, mas essa relação pode não instanciar nenhuma lei que poderia ser expressa tanto pelo vocabulário relativo às motivações psicológicas quanto pelo vocabulário relativo às ações humanas. É logicamente possível que alguém tenha a intenção de levantar o braço e que isso cause sua ação, mas não há nenhuma lei geral que explique esse fenômeno, nenhuma lei científica séria ou estrita (que permita previsões, contra-factuais, etc.) que conecte intenções e ações.<sup>270</sup>

A tradição humeana inspirou uma série de tentativas de estender as explicações nomológicas à compreensão da ação humana. Uma vez que toda explicação causal implica uma lei geral, buscou-se explicar o comportamento humano através da aplicação de modelos de predição típicos das ciências naturais. A ideia é explicar e prever o comportamento humano a partir de regularidades generalizáveis em leis.<sup>271</sup> Já a tradição neo-wittgensteiniana, que também aceita o caráter nomológico da causalidade, reduziu a aplicação do discurso causal ao reino da natureza, proibindo-o nas ciências humanas e no estudo da linguagem e do pensamento.

Davidson procurou uma via média: sua explicação da ação humana é, ao mesmo tempo, causal e não-nomológica. A crítica de Davidson aos neo-wittgensteinianos não significa uma

---

<sup>269</sup> Davidson (*Introduction*, 1980:xi - “Cause is the cement of the universe; the concept of cause is what holds together our picture of the universe, a picture that would otherwise disintegrate into a diptych of the mental and the physical”).

<sup>270</sup> Ver Nannini (*Physicalism and the Anomalism of the Mental*, 1999:103).

<sup>271</sup> Quanto a essa perspectiva, ver Hempel (*Rational Action*, 1962).



volta à perspectiva humeana, pois a diferença entre o estudo do homem (*Geistwissenschaften*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) é claramente enfatizada. O problema é que tal distinção se apoiava no ponto errado: a questão não é eliminar a causalidade das ciências humanas, mas sim retirar o caráter nomológico dessas explicações causais.

A defesa de uma abordagem causal da ação enfrenta dois problemas distintos. Há um problema ontológico (quanto à relação entre a ação e as razões que a explicam) e um problema epistêmico (relativo ao que constitui uma explicação por razões, ou uma racionalização).<sup>272</sup> Os neo-wittgensteinianos, ao rejeitarem teorias causais da ação, apontaram apenas para a tese epistêmica de que explicações por razões não poderiam ser explicações causais, mas esse argumento não levou em conta a tese ontológica de que razões *podem* ser causas. A distinção entre esses dois níveis explica a sutileza do argumento de Davidson.

Podemos falar da causa de um evento sem conhecermos, nem sermos capazes de apresentar, uma explicação causal adequada para ele (ou seja, sem termos uma explicação de tipo nomológico-dedutiva). Isso é possível uma vez que a constatação de uma relação causal particular deve-se ao fato de identificarmos uma possível causa, e não somos obrigados, para tanto, a conhecermos exaustivamente todos os elementos causalmente relevantes para o efeito.<sup>273</sup> No caso da explicação causal da ação, buscamos não uma teoria completa, determinista, e projetável a todos os casos futuros, mas apenas a racionalização de uma ação particular. Ao explicarmos a ação de um agente, identificamos não apenas qualquer razão, mas aquela *por causa da qual* a ação foi executada. Para Davidson, “é fundamental para a relação entre uma razão e a ação que ela explica a ideia de que o agente realizou a ação porque tinha aquela razão”.<sup>274</sup> Temos, nesse domínio, critérios de relevância e simplicidade que conformam os próprios conceitos que usamos. Não podemos esperar desse espaço descritivo nada que se assemelhe às previsões rigorosas e nomológicas da física.

---

<sup>272</sup> Ver Rainone (*Thirty-Five Years After “Actions, Reasons, and Causes”*: *What Has Become of Davidson’s Causal Theory of Action?*, 1999:126).

<sup>273</sup> Ver Davidson (*Causal Relations*, 1967).

<sup>274</sup> Davidson (*Actions, Reasons, and Causes*, 1963:9 - “Central to the relation between a reason and an action it explains is the idea that the agent performed the action because he had the reason”).

Davidson distingue o *enunciado causal* (*causal statement*), caracterizado por uma semântica extensional, da *explicação causal* (*causal explanation*), semanticamente intensional. Ao racionalizarmos um evento e o descrevermos em termos de razões e propósitos, temos uma *explicação causal* que, de certa forma, toma a relação causal sob um certo aspecto, descrevendo as causas segundo um vocabulário que atende a fins específicos. Ao defender que as razões de uma ação são as causas dela, Davidson não queria dizer que *explicações* por razões são nomológicas.

No nível ontológico, onde habitam os eventos, razões são eventos descritos de uma certa forma (por exemplo, como um evento mental), e *qua* eventos que são, elas são causas de ações, que também são eventos descritos de uma forma particular. O argumento davidsoniano parte da pressuposição ontológica de que existem entidades tais como eventos. Junta-se a isso a tese de que a forma lógica das racionalizações (ou explicações por razões) é uma sentença do tipo ‘*x* causou *y*’.<sup>275</sup> Por fim, adiciona-se a tese de que sentenças causais apresentam uma semântica extensional, ou seja, que um evento causa outro independentemente de como ele é descrito (podemos trocar designadores de eventos co-referentes numa sentença causal *salva veritate*).

A moral da história é que o poder explicativo das ações humanas a partir de razões depende, ao mesmo tempo, de suas relações racionais e de seu poder causal. A razão mais forte para uma ação é geralmente a que levou o agente a executá-la. É claro que existe a possibilidade de acrasia e de outras formas de irracionalidade, mas, como vimos na interpretação holista da ação humana, tais fenômenos não podem ser a regra, ou eliminamos a possibilidade da agência e da explicação por razões.<sup>276</sup> Falar em *ação* é descrever certos eventos a partir de sua *causa racional*.

A explicação de uma ação insere o evento descrito numa rede de relações normativas análoga àquela que vimos na interpretação radical. Descrever algo como uma ação envolve sua inserção numa rede holística que se guia por considerações racionalizantes. Entendemos uma ação situando-a num cenário normativo mais amplo, e relacionando-a com crenças e valores do agente, bem como com o mundo que nos cerca. Se a psicologia é essa ciência interpretativa

---

<sup>275</sup> Ver Davidson (*The Logical Form of Action Sentences*, 1967).

<sup>276</sup> Ver Davidson (*How is Weakness of the Will Possible?*, 1970, e *Agency*, 1971).

direcionada à ação humana, então ela busca, ao mesmo tempo, o significado e as razões de cada comportamento, bem como uma eficácia causal dessa explicação. Esse último elemento da psicologia não a compromete com a existência, em seus domínios, de leis causais estritas. Crenças, razões, motivos, são também pro-attitudes, inclinações, ou disposições para agir de uma ou outra forma. Aliás, se não houvesse uma regularidade no comportamento, ele não seria interpretável. Davidson diz que “é um aspecto básico de uma crença ou de um desejo que ele (ou ela) irá causar certos tipos de ação em certas condições apropriadas”.<sup>277</sup> Apesar do caráter causal das explicações psicológicas, epistemicamente falando, elas não se comportam como leis causais presentes nas explicações por generalização que vemos em outros campos da investigação humana.

Uma forma de entender a diferença advém da constatação de que a psicologia lida com um domínio regulado por princípios gerais de racionalidade. Os agentes da psicologia são livres, se guiam por razões, e se submetem, para poderem ser o que são, a princípios normativos que explicam a própria interpretação deles como agentes. Os objetos da física, ao contrário, apenas manifestam regularidades e não obedecem a nenhum ideal normativo. Enquanto procedimento de investigação, “a psicologia é representada como uma *investigação hermenêutica*, ao invés de ser uma ciência preditiva”.<sup>278</sup> Uma explicação bem sucedida, especialmente quando aplicada a ações aparentemente obscuras ou irracionais, depende da nossa habilidade de identificar razões que se enquadrem de forma razoável e coerente num contexto mais amplo de ações e atitudes do agente. Ou seja, uma explicação racional funciona como uma interpretação radical, e ambas, ao contrário de explicações puramente causais, são sensíveis a padrões gerais de racionalidade.

---

<sup>277</sup> Davidson (*Reply to J. J. C. Smart*, 1985:245 - “...it is a basic aspect of a belief or desire that it will cause certain sorts of action under appropriate conditions”).

<sup>278</sup> Kim (*Psychophysical Laws*, 1985:383 - “Psychology is portrayed as a *hermeneutic inquiry* rather than a predictive science”).

## 2.17. Monismo anômalo e liberdade

A argumentação davidsoniana parte de três princípios: (a) “princípio da interação causal” (*Principle of Causal Interaction*), segundo o qual ao menos alguns eventos mentais interagem causalmente com eventos físicos; (b) “princípio do caráter nomológico da causalidade” (*Principle of the Nomological Character of Causality*), que afirma que eventos relacionados causalmente instanciam uma lei geral; e (c) “princípio do anomalismo do mental” (*Principle of the ‘Anomalism of the Mental’*), que nega a existência de leis deterministas capazes de prever ou explicar eventos mentais.<sup>279</sup>

Os três princípios, para Davidson, devem ser mantidos. Mas mantê-los, todos juntos, de forma coerente, mostra-se um desafio. A única forma encontrada de fazer isso é o *monismo anômalo*. Tal perspectiva admite a compatibilidade dos três princípios expostos acima, uma vez que a causalidade é vista como uma relação entre eventos particulares. Eventos se relacionam causalmente entre si, e admitem diferentes descrições. As descrições relacionam tipos (*types*) de eventos entre si, e não eventos particulares (*tokens*). Apesar de um mesmo evento isolado (*token*) poder ser descrito, ao mesmo tempo, em termos físicos e em termos mentais, não podemos estabelecer leis estritas relacionando os dois (leis psicofísicas), pois leis relacionam tipos de eventos (descritos num vocabulário específico, físico ou mental) entre si, e não eventos isolados. A lei vale em certos domínios *descritivos*, enquanto a causalidade, que relaciona *tokens* e não *types* entre si, vale em qualquer lugar.

Davidson entende que podemos ter uma natureza única, com eventos entendidos de maneira fisicalista ou de forma descritivamente neutra, e ainda assim teremos diferentes níveis de descrição e a impossibilidade de leis psicológicas ou psicofísicas. Isso porque o monismo ontológico não implica em monismo metodológico: há um só mundo, mas muitas maneiras de o descrevermos, o que importa na forma como entenderemos as relações causais em cada um desses domínios descritivos.

---

<sup>279</sup> Ver Davidson (*Mental Events*, 1970:208).

Davidson relaciona autonomia ou liberdade (*self-rule*) e anomalia, que é o fato de algo não instanciar uma lei geral (*failure to fall under a law*).<sup>280</sup> A anomalia mostra que existe uma esfera legítima para a liberdade humana. Seria misterioso falarmos em liberdade se nossos estados mentais, tais como crenças, desejos, ou intenções, não escapassem do determinismo da natureza. Uma vez que adentramos os domínios intensionais, adentramos um reino anômalo que não submete seus habitantes a leis estritas. Entender isso equivale a entender como tais entidades mentais são possíveis e como elas são determinadas. Davidson não pretende apenas compatibilizar autonomia e determinismo: seu objetivo mais profundo é reconciliar a liberdade humana com o fisicalismo. Ele pretende conseguir essa façanha ao entender os fenômenos mentais como metodologicamente irreduzíveis mas, ao mesmo tempo, supervenientes em relação a um nível ontológico mais básico. Entidades mentais não são, propriamente falando, uma classe diferente de seres ontologicamente independentes, mas apenas uma forma peculiar, normativamente guiada, de falarmos de certas entidades. A diferença entre níveis de descrição explica porque a liberdade é possível. Somos livres pois somos, enquanto sujeitos, agentes, conhecedores, percebedores, e falantes, habitantes de um reino que não admite o determinismo. Nesse reino, nossas ações, falas, pensamentos, e percepções, são descritos de uma forma peculiar, articulam-se racionalmente, e não estão sujeitos à causalidade de tipo nomológica.

## **2.18. Alguns defensores de Davidson**

McDowell vai contra um grupo de filósofos (Davidson, Rorty, Brandom, e Stroud, só para citar alguns) que enfatizam o caráter causal da relação com o mundo como uma lição aprendida, fundamentalmente, de Sellars. Não entrarei aqui em questões exegéticas acerca do pensamento sellarsiano, o que importa é que a crítica de McDowell (de que uma relação causal não basta) enfrenta oponentes poderosos.

Para Rorty, a exigência mcdowelliana é arbitrária e equivocada. McDowell vê como fundamental que o mundo possa figurar como uma espécie de “parceiro conversacional”

---

<sup>280</sup> Davidson (*Mental Events*, 1970:207).

(*conversational partner*), e tal exigência pretende se apoiar sobre a lição kantiana de que uma abordagem meramente causal deixaria o pensamento vazio, sem conteúdo. Rorty acredita que “davidsonianos como ele explicam o slogan de Kant de que ‘conceitos sem intuições são vazios’ como ‘comportamento linguístico não interpretado, eventualmente, em referência à sua interação causal com o meio-ambiente do falante, não é interpretável de forma alguma’. Dessa forma, abandonamos as metáforas de ser ou não vazio em favor de metáforas sobre ter ou não ter relações causais”.<sup>281</sup>

Para Davidson, uma causa não é necessariamente uma razão de algo, mas todas as razões (reais) são causas. A rejeição da procura de evidências epistêmicas nas meras causas é uma lição da crítica ao mito do dado. O que está por trás disso é que as causas não são, pelo simples fato de serem causas, razões. Podemos interpretar a máxima coerentista de Davidson da seguinte forma: qualquer tentativa de encontrar algo no processo causal que gera a crença que possa contar, ao mesmo tempo, como razão, nos levará a algo que deve ser já uma crença. Isso se deve ao fato de as relações racionais dependerem do conteúdo desses estados, e não meramente da associação causal entre eventos.

O processo interpretativo é, ao mesmo tempo, perceptivo e comportamental. Agimos de forma integrada com os outros e com o mundo. A triangulação, que articula laços causais, se dá em ambientes ou contextos particulares, e o holismo, que identifica a crença (e o mais amplo complexo de atitude proposicional, ação e mundo), opera a integração que ocorre na e através da triangulação. Temos aí um “espaço racional” particular, embora seus elementos internos se interconectem causalmente.<sup>282</sup> Podemos dizer que é nosso enraizamento causal no mundo (que permite nosso engajamento perceptivo-comportamental) que possibilita nossa capacidade de identificar as conexões racionais entre as crenças.

A imagem, que McDowell encontra em Rorty, segundo a qual o cérebro na cuba seria visto como se referindo ao ambiente eletrônico do cérebro, só ajuda a confundir as coisas. Rorty diz

---

<sup>281</sup> Rorty (*The very idea of human answerability to the world: John McDowell's version of empiricism*, 1998:149 - “Davidsonians like me explicate Kant’s slogan ‘Concepts without intuitions are empty’ as ‘Linguistic behavior that is not interpreted, eventually, by reference to its causal interaction with the speaker’s environment is not interpretable at all’. So we drop the metaphors of fullness and emptiness in favor of metaphors of causal relatedness and lack of causal relatedness”).

<sup>282</sup> Ver Malpas (*Não renunciar ao mundo: Davidson e os fundamentos da crença*, 2005:61).

que “a melhor forma de traduzirmos o discurso de um cérebro que sempre viveu numa cuba é vendo-o como se referindo ao ambiente da cuba-mais-o-computador no qual o cérebro de fato se encontra”.<sup>283</sup> Apesar de atribuir a ideia a Davidson, ela não é davidsoniana “em espírito” (talvez por isso ele nunca tenha publicado).<sup>284</sup> Tal interpretação do cérebro na cuba omite o engajamento existente na triangulação. O modo como identificamos crenças não é independente do modo como nossos interlocutores identificam crenças e objetos.

McDowell apresenta a interpretação radical como um jogo que começa num terreno comum, mas que pode, posteriormente, ser transposto ou reinterpretado unilateralmente pelo intérprete. É como se ele pudesse começar considerando o entorno eletrônico da cuba e terminar olhando para outro lugar. A única forma que se apresenta de evitar tal possibilidade (não dogmaticamente, mas por direito) é a exigência de um encontro interpretativo real, um envolvimento efetivo num *topos* comum.<sup>285</sup> A interpretação depende de disposições pré-linguísticas razoavelmente similares, assim como de um engajamento perceptivo e comportamental que não admite a distância que temos de um cérebro na cuba. Ao enfatizar o realismo ordinário e o externismo distal, não podemos operar reinterpretações radicais acerca dos objetos de nossas crenças: ou identificamos as mesmas coisas, nós e nossos interpretados, ou não saberemos nunca do que estamos falando. As crenças não se ligam holisticamente apenas entre si, mas apresentam um enraizamento causal e racional no mundo. Num certo sentido, as crenças dão nosso acesso ao mundo e o mundo, ao mesmo tempo, possibilita nosso acesso às crenças. O caráter enraizado da crença (causal e racional) reflete, para Davidson, o caráter enraizado de nossa própria existência.<sup>286</sup>

Tendo em vista a forma como se dá o processo interpretativo, Brandom acredita que o constrangimento racional exigido por McDowell é perfeitamente satisfeito. A insatisfação de McDowell reflete um descompasso entre seu diagnóstico e sua terapia: seu diagnóstico exige que “o mundo ele mesmo deve exercer um constrangimento racional em nosso pensamento”,

---

<sup>283</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:133 - “... the best way to translate the discourse of a brain which has always lived in a vat will be as referring to the vat-cum-computer environment the brain is actually in”).

<sup>284</sup> Rorty (*Pragmatism, Davidson and truth*, 1986:133) atribui essa ideia a Davidson, que teria tratado desse exemplo em considerações não publicadas feitas num colóquio com Quine e Putnam em Heidelberg, em 1981.

<sup>285</sup> Ver Malpas (*Place and Experience: A Philosophical Topography*, 1999).

<sup>286</sup> Ver Malpas (*Não renunciar ao mundo: Davidson e os fundamentos da crença*, 2005:65).

mas sua terapia exige não apenas um controle racional do mundo sobre nosso pensamento, mas também que tal constrangimento esteja na experiência dos fatos.<sup>287</sup> Por isso sua insistência no caráter racional da experiência e no empirismo mínimo. Brandom acredita que, segundo Davidson, uma vez que estamos devidamente conectados e treinados, os fatos perceptíveis geram ou arrancam (*wring from*) de nós julgamentos perceptivos.

Cito Brandom: “para *explicar* como isso é possível - o que é bem diferente do projeto de *justificar* os julgamentos resultantes - postulamos a existência de algo semelhante a impressões sensíveis, cujas propriedades co-variam sistematicamente em consonância com os conteúdos dos julgamentos que elas causalmente geram em nós. Mas essas impressões são características da fisiologia da percepção. Elas não são alguma coisa da qual temos consciência, e elas não têm, elas mesmas, conteúdo conceitual. Elas simplesmente provocam julgamentos perceptivos com conteúdo”.<sup>288</sup>

Os julgamentos assim gerados, de forma não-inferencial, são posteriormente articulados com outros julgamentos, garantindo sua cidadania no espaço das razões. O constrangimento racional externo é satisfeito na forma como crenças perceptivas se relacionam com fatos do mundo. Tal relação evita o *coerentismo*, tal como McDowell o entende. Segundo Brandom, a passagem, na argumentação de McDowell, da necessidade de um controle racional externo para a postulação de uma experiência conceitual vista como pré-doxástica é um *non-sequitur*.

De acordo com Stroud, Davidson “é famoso por defender que a ocorrência de um certo movimento físico numa pessoa devidamente equipada pode ser um caso dessa pessoa estar agindo com uma certa intenção, e que o proferimento de um certo som por uma pessoa equipada com certas capacidades conceituais pode ser um caso dessa pessoa estar expressando uma certa crença. É difícil enxergar porque ele não poderia aceitar também a ideia de que o fato de o mundo ter um certo impacto numa pessoa apta ao uso dos conceitos relevantes poderia ser um caso dessa pessoa estar vendo que está chovendo. E como poderia Davidson, ou

---

<sup>287</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:34 - “the world itself must exert a rational constraint on our thinking”).

<sup>288</sup> Brandom (*Perception and Rational Constraint*, 1998:372 - “In order to *explain* how this is possible - quite a different enterprise from *justifying* the resulting judgments - we postulate the existence of something like sense impressions, whose properties systematically covary with the contents of the judgments they causally elicit from us. But these sense impressions are features of the physiology of perception. They are not something we are aware of, and they do not themselves have conceptual content. They merely occasion contentful perceptual judgments”).



qualquer outro, negar que ver que está chovendo pode dar a alguém boas razões para acreditar que está chovendo?”.<sup>289</sup>

McDowell pesa a mão na máxima davidsoniana de que apenas uma crença pode justificar outra. Temos a estranha impressão de que, para Davidson, se virmos que está chovendo, isso não poderá servir de razão para nossa crença de que está chovendo, uma vez que não temos “uma outra crença”. Ao negar o papel justificador da sensação, Davidson está se referindo a meros impactos do mundo sem conteúdo, ele não está negando trivialidades acerca de como crenças perceptivas justificam julgamentos empíricos.

## 2.19. Contra-ataques

As considerações acumuladas nesse capítulo corroboram a tese de que Davidson atende aos *desiderata* de McDowell de forma alternativa. Se os dois caminhos resolvem o mesmo problema, então qual deles devemos seguir? Nesse momento, é Davidson quem contra-ataca, tentando mostrar que a terapia proposta por McDowell nos deixa numa situação estranhamente misteriosa.

Enfatizo três pontos do contra-ataque davidsoniano: (1) se a relação entre crenças perceptivas e mundo não pode ser causal, então como será ela? Davidson acusa McDowell de habitar o mundo com enigmáticas entidades intensionais; (2) McDowell defende um estado mental neutro, a *aparicção*, que se apresenta à mente já de forma conceitual, sendo depois transformada ou não em crença. A questão é saber “como uma atitude que não possui qualquer probabilidade subjetiva poderia prover uma razão para uma crença positiva”<sup>290</sup>; (3) Davidson insinua que as *aparicções* de McDowell são uma nova versão dos intermediários epistêmicos, e que tais entidades não desempenham nenhum papel epistêmico ou teórico relevante.

---

<sup>289</sup> Stroud (*Sense-experience and the grounding of thought*, 2002:82 - “He has famously argued that a certain physical movement’s occurring in a suitably equipped person can be a case of that person’s acting with a certain intention, and that the utterance of a certain sound by a person equipped with certain conceptual capacities can be a case of that person’s expressing a certain belief. It is hard to see why he could not also accept the idea that the world’s having a certain impact on a person adept in the use of the relevant concepts can be a case of that person’s seeing that it is raining. And how could Davidson, or anyone, deny that seeing that it is raining can give one good reason to believe that it is raining?”).

<sup>290</sup> Davidson (*Reply to John McDowell*, 1999:107 - “... why an attitude which has no subjective probability whatever can provide a reason for a positive belief”).

McDowell acusa Davidson de adotar uma concepção moderna de *natureza*, vista como o mundo bruto nomológico-causal dos objetos das ciências naturais. Qualquer outra forma de existência deve, para Davidson, ser superveniente, ou ontologicamente derivada, dessa *primeira natureza*. Davidson é um tipo de naturalista (da primeira natureza) anti-reducionista: apesar de, ontologicamente, a natureza ser apenas uma, existem diferentes níveis descritivos, e os fenômenos mentais habitam um espaço regrado por ideais de normatividade que impedem a redução conceitual ou metodológica deles para o espaço da primeira (e única) natureza.

Apesar de aparentemente correta, tal perspectiva acaba, segundo McDowell, gerando um problema: não podemos ver as atividades mentais como responsáveis diante do mundo, uma vez que a relação causal entre mente e mundo oferece apenas exculpações para o pensamento, impedindo uma noção satisfatória de *conteúdo empírico*. Para resolver o problema da sensibilidade racional (*responsiveness*) ao mundo, McDowell critica o caráter meramente causal dessa relação e postula um estado mental, que chama de *aparência* (*appearing*), entendido como um momento de receptividade conceitual da mente. A aparição é uma espécie de revelação direta do mundo para a mente. Não constitui, enquanto tal, uma crença, pois ela é passiva diante das entregas do mundo, não podendo alterá-las com o uso da espontaneidade. A aparição, nesse sentido, é encapsulada, não permitindo ajustes a partir de nossos exercícios conceituais.

Talvez haja um exagero na reação de McDowell. Percepções não precisam ser receptividades de um mundo já conceitual para que possamos acomodar a ideia de uma sensibilidade racional ao mundo. McDowell pretende mudar nossa noção mesma de *natureza*, criando uma espécie de *segunda natureza*, que admitiria como entidades ontologicamente primitivas nossos conceitos mentais. A ideia é, grosso modo, dizer que o fato de algo ser conceitual não significa, *per se*, que ele se encontra fora da natureza, mas apenas que a natureza assume, nele, uma forma conceitual.

Davidson aborda a questão de forma bastante distinta. Estados intensionais aparecem em organismos aptos a responder linguisticamente a impactos do ambiente em seus órgãos

sensíveis. Se tivermos organismos num mundo natural bruto, inicialmente, podemos, depois, ver a emergência da linguagem como a criação de uma espécie de *segunda natureza* apoiada causalmente sobre a primeira natureza, que atua como condição necessária para o surgimento da segunda.<sup>291</sup>

O externismo triangular pode ser lido como uma tentativa de explicar a passagem da primeira para a segunda natureza. O problema do reducionismo naturalista (reduzir tudo à primeira natureza) não se apresenta em Davidson, pois ele admite o pluralismo de níveis descritivos. Já a solução de McDowell de conceitualizar o mundo soa, para Davidson, como um truque de mágica (um re-encantamento *da natureza*). Ao introduzirmos estados mentais como as aparições, ficamos condenados ou a abrir novamente as portas para os indesejados intermediários epistêmicos, ou a criar uma imagem misteriosa da natureza como habitada por conceitos. Não precisamos de um encantamento do mundo, de uma natureza ampliada, para termos momentos legítimos de receptividade. As aparições podem ser vistas apenas como uma classe de crenças não-inferenciais, passivas, mas causadas, de alguma forma, pelo mundo.

Dizer que a relação entre mente e mundo pode ser outra que não causal soa como um grande enigma para Davidson. O pensamento é algo intensional, e não parece pairar sobre a natureza inanimada. Pensamentos são causados por eventos no mundo que não podem, de maneira inteligível, ser descritos como entidades proposicionais. Segundo Davidson, “McDowell fala da nossa ‘apreensão’ dos fatos, mas é inteiramente misterioso o que isso significa, a menos que isso se refira ao fato de os pensamentos que temos serem causados pela forma como o mundo é. Esse é o ponto onde nossa discordância, ao menos tal como eu a entendo, emerge”.<sup>292</sup>

O ponto da discordância é algo que Davidson não consegue nem mesmo tornar inteligível: afinal de contas, o que McDowell quer colocar no lugar? Para Davidson, o que pode, de forma inteligível, ser feito, quando se almeja explicar nossa sensibilidade racional ao mundo, é algo na linha de seu externismo triangular, que busca explicar “como características externas do

---

<sup>291</sup> Tomo a liberdade de misturar os vocabulários dos dois autores (Davidson e McDowell) para facilitar o diálogo entre eles: a ideia é parafrasear sem alterar o “espírito” de suas filosofias.

<sup>292</sup> Davidson (*Reply to John McDowell*, 1999:107 – “McDowell talks of our ‘taking in’ facts, but it is entirely mysterious what this means unless it means that the way the world is causes us to entertain thoughts. This is the point at which our disagreement, at least as I understand it, emerges”).

mundo nos causam, por meio dos sentidos, crenças em grande parte verdadeiras”.<sup>293</sup> Davidson reconhece o caráter incompleto de sua perspectiva, mas a saída de McDowell é ainda pior, instaurando um grande mistério.

Outro desconforto gerado pelas posições de McDowell é relativo ao caráter das *aparições* (*appearings*). Davidson não entende “como o conteúdo (proposicional) que alguém apreende pode servir de evidência para uma crença, uma vez que ele não tem, em si mesmo, nenhuma probabilidade subjetiva (se tivesse, seria uma crença). Como pode uma atitude que não atribui qualquer probabilidade a uma proposição fornecer uma probabilidade (positiva ou negativa), ou prover uma evidência positiva, para uma crença?”<sup>294</sup> A dificuldade está em conceber um estado ao mesmo tempo não-doxástico e que participa, assim mesmo, do jogo de dar e receber razões.<sup>295</sup>

A atribuição de crenças surge de um processo interpretativo, holisticamente integrado, que pretende acomodar, numa explicação racionalizante, o comportamento humano. Uma crença é, por definição, um elemento explicativo da ação. A eficácia causal delas é fundamental para que sejam o que são e como são. Agimos da forma como agimos e acreditamos no que acreditamos movidos por considerações diversas, mas todas elas apresentam uma certa probabilidade subjetiva que explica porque as coisas acabam acontecendo da forma como acontecem. Um estado sem qualquer probabilidade simplesmente não pode interferir em qualquer esfera da ação humana, e justificar crenças são coisas que nós *fazemos*. As operações cognitivas humanas precisam ser explicadas, e introduzir elementos inertes não altera nada, não acrescenta nenhum elemento explicativo ou racionalizador de nossos processos de formação de crenças. Uma razão que nunca pode ser uma causa não interessa para uma explicação efetiva do comportamento cognitivo humano, não ajuda em nada na compreensão das crenças dos outros ou da forma como elas são justificadas.

---

<sup>293</sup> Davidson (*Appendix: Replies to Rorty, Stroud, McDowell, and Pereda*, 1998:321 - “... how external features of the world cause us, through the medium of the senses, to form largely correct beliefs”).

<sup>294</sup> Davidson (*Reply to Roger F. Gibson*, 1999:135 - “... how the (propositional) content one takes in can be evidence for a belief, since it does not, in itself, have any subjective probability (if it did, it would be a belief). How can an attitude that assigns no probability to a proposition convey a probability (positive or negative) of, or provide positive evidence for, a belief?”).

<sup>295</sup> Ver Davidson (*Reply to John McDowell*, 1999:107).

Davidson se diz confuso com a sugestão de McDowell: “não entendo como uma atitude proposicional totalmente esvaziada de um elemento doxástico pode servir como uma razão para qualquer coisa. Uma atitude que não carrega nenhuma convicção seria inerte”.<sup>296</sup>

Talvez devamos concordar com McDowell a respeito da inadequação do termo *crença*. Ele é enganador, pois implica a noção de uma formação ativa do que se pensa (*actively making up one's mind*).<sup>297</sup> *Julgamento* seria um termo ainda pior, pois implica deliberação e decisão. Entretanto, ainda que a escolha terminológica de Davidson tenha sido infeliz, o fato é que nossas experiências perceptivas não podem ser vistas apenas como a apreensão de um conteúdo que não envolve qualquer pró-atitude. Segundo Stroud, “mesmo para termos consciência de que as coisas aparecem como sendo assim-e-assado, é preciso apreendermos, ou darmos conta, de que elas aparecem como sendo dessa forma. Isso significa que não ficamos neutros diante da questão acerca de como as coisas parecem ser”.<sup>298</sup> Somos impelidos a ver as aparências como um tipo de crença, ou então elas não podem desempenhar nenhuma função cognitiva (consciente ou não).

McDowell motiva sua posição no fato de as crenças ou julgamentos serem revisáveis à luz de novas evidências, sendo, portanto, operações da espontaneidade do pensamento, enquanto o conteúdo de uma experiência perceptiva, manifesto na *aparência*, é dado ou recebido por nós de forma direta e não-revisável.

O suposto caráter intocável das aparições é, porém, questionável. De certa forma, podemos re-educar os sentidos e aprender a ver as coisas diferentemente. É claro que a área de manobra não é total, mas nem por isso devemos vê-la como inexistente. A percepção sensível é imediata, mas *aquilo* que ela apresenta pode sofrer revisões. Aprendemos a ver e descrever coisas em três dimensões, e assim elas se apresentam para nós.<sup>299</sup> Talvez seja mais interessante ver nossa experiência imediata do mundo como uma construção (holisticamente estruturada)

---

<sup>296</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:290 - “I do not understand how a propositional attitude which is totally devoid of an element of belief can serve as a reason for anything. (...) an attitude that carries no conviction would be inert”).

<sup>297</sup> Ver Stroud (*Sense-experience and the grounding of thought*, 2002:84).

<sup>298</sup> Stroud (*Sense-experience and the grounding of thought*, 2002:87 - “Even to be aware that things appear to be thus and so is to take in or acknowledge that they appear to be that way. It is not to remain neutral on the question of how things appear to you to be”).

<sup>299</sup> Ver Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953: Parte II).

da nossa visão de mundo. Vemos como vemos porque pensamos como pensamos; e pensamos como pensamos porque vemos como vemos. Mais uma vez, é preciso um equilíbrio reflexivo entre vários elementos para explicar a experiência fenomenológica que temos na percepção. Postular um estado neutro comum não explica a natureza de seu conteúdo, nem sua prioridade, nem sua suposta passividade intocável. Mesmo os casos de ilusão de ótica, como as setas de Müller-Lyer, ou a vara torta dentro d'água, podem ser interpretados como o resultado, ou o efeito indesejado, de uma economia (ou ajuste) geral de nossa forma de perceber o mundo.

A experiência fenomenológica é evidentemente passiva e direta: não determinamos nada conscientemente. Mas isso não significa que o conteúdo da experiência ele mesmo não seja fruto de uma certa construção, assim como os significados e os conteúdos mentais são resultados de processos interpretativos. Continuamos a ver a lua do tamanho de uma moeda de dez centavos, e sem tal perspectiva nossa relação com o meio seria desastrosa.<sup>300</sup> Da mesma forma que casos de flagrante engano devem ser vistos como efeitos colaterais (necessariamente minoritários) do nosso (digamos) sistema perceptivo do mundo, casos de irracionalidade (necessariamente raros) na teoria da ação ou da crença também são entendidos como desvios possíveis. A racionalidade de nossa sensibilidade ao mundo não precisa apoiar-se sobre um estranho estado neutro não-doxástico e passivo. O que é racional é a forma como vivemos, como percebemos, e como falamos do mundo. Um sujeito não precisa ter razões, conscientemente, para aplicar um conceito ou perceber como percebe, e tal fato não o retira do espaço da racionalidade. Não temos *razões*, nesse sentido forte, para falarmos como falamos. Podemos lembrar de Wittgenstein: “Como sei que essa cor é vermelha?” - Seria uma resposta dizer: ‘Eu aprendi português’.<sup>301</sup>

McDowell afirma que ver algo não é o mesmo que adquirir visualmente uma crença. Mas o que exatamente ele quer ressaltar? Davidson diz que, em seu idioleto, “se  $x$  vê que  $p$ , então  $x$  acredita que  $p$  e  $p$  é verdadeiro”.<sup>302</sup> Como devemos entender esse “ver que  $p$ ”? É claro que

<sup>300</sup> Ver Austin (*Sense and Sensibilia*, 1962:86).

<sup>301</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§381 - “Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? - Eine Antwort wäre: ‘Ich habe Deutsch gelernt’”).

<sup>302</sup> Davidson (*Responses to Barry Stroud, John McDowell, and Tyler Burge*, 2003:695 - “if  $x$  sees that  $P$ , then  $x$  believes that  $P$  and  $P$  is true”).

alguém pode ver um objeto como sendo marrom, mas não acreditar que ele tem essa cor, por causa da luminosidade à qual está submetido.

Davidson diz que “ver um objeto, e ver que ele tem certa cor, não é a mesma coisa. O primeiro é não-proposicional, e portanto não pode, John [McDowell] e eu [Davidson] concordamos, ser uma razão para acreditarmos em algo. John quer que haja algo dado na percepção que seja proposicional, e que possa servir como uma razão para uma crença, mas que não tenha nenhum componente doxástico. Não adianta dizer que nossa discordância refere-se a como devemos usar uma sentença como ‘João vê que o objeto é marrom’; a questão é se há um intermediário epistêmico entre o objeto marrom e a crença de que o objeto é marrom, no caso direto em que alguém olha e é causado pelo que vê a acreditar que ele é marrom. Esse seria o elemento que deixei de fora, segundo John [McDowell], e ele não é nada menos que a característica mesma da percepção que provê razões (‘autorizações’) para nossas crenças perceptivas”.<sup>303</sup>

A afirmação de que ver algo nos leva, muitas vezes, a crer nesse algo, é uma trivialidade, uma constatação com que qualquer pessoa (mesmo o filósofo!) não poderia senão concordar. A diferença entre Davidson e McDowell não deve, portanto, ser buscada nesse lugar comum, mas na forma como eles explicam a possibilidade desse truísmo.

Davidson acusa McDowell de introduzir intermediários epistêmicos, e tais intermediários são desnecessários e perniciosos. Por que McDowell se sentiu compelido a postular tais entidades? Talvez, afirma Davidson, ele queria emendar o que lhe parecia um “abismo ontológico” (*ontological chasm*). A aparição tem, segundo Davidson, “um pé no mundo, uma vez que não temos um controle direto sobre suas ocorrências; a natureza simplesmente a produz (causa?) em nós. Seu outro pé está no mundo mental; ela é completamente conceitualizada, e, dessa forma, estabelece relações lógicas com outras atitudes”.<sup>304</sup> Nesse

<sup>303</sup> Davidson (*Responses to Barry Stroud, John McDowell, and Tyler Burge*, 2003:696 - “... seeing an object and seeing that it is some color are not the same. The first is non-propositional, and so cannot, John and I are agreed, be a reason for believing something. John wants there to be something given in perception that is propositional, and can serve as a reason for a belief, but which has no belief component. (...) It won't do to say our disagreement is over how one should use a sentence like 'Joe sees that the object is brown'; the question is whether there is an epistemic intermediary between the brown object and the belief that the object is brown in the straight-forward case where one looks and is caused by what he sees to believe that it is brown. This is the item I have left out, according to John, and it is nothing less than the very feature in perception that provides us with reasons (‘entitlements’) for our perceptual beliefs”).

<sup>304</sup> Davidson (*Comments on Karlov Vary Papers*, 2001:289 - “...one foot in the world, in that we have no direct control over its occurrences; nature simply produces (causes?) it in us. It has the other foot in the mental world; it is fully

último sentido, os intermediários de McDowell são imunes à crítica convencional de Davidson ao empirismo e seus intermediários *não-conceitualizados*. Mas será que precisamos de *algo* que finque seus pés no mundo e na mente para que possamos garantir uma relação genuína entre os dois?

Quanto à natureza conceitual da experiência, Davidson está (e sempre esteve) disposto a acomodar essa ideia: “nós [Davidson e McDowell] concordamos que, na experiência, somos apresentados com pensamentos completamente conceitualizados que servem de razões para nossas crenças sobre o mundo. A diferença é essa: eu [Davidson] sustento que os pensamentos que nos são apresentados pela natureza são crenças. Vemos, ouvimos, sentimos, cheiramos, e tocamos, e somos causados a acreditar que há um elefante em nossa frente. Onde McDowell introduz intermediários epistêmicos entre natureza e crença, o que chamei de ‘aparição’, eu não o faço. Para mim, não há distinção entre as coisas aparecerem para mim como sendo de uma certa forma e minha apreensão delas como sendo dessa forma. Não consigo ver o que McDowell exige da experiência que eu tenha deixado de fora. Onde ele tem aparições, tenho crenças perceptivas. Elas fornecem a ‘fricção’ entre mundo e mente que ele quer. Ele quer que seus conceitos tenham conteúdo. Crenças perceptivas fornecem isso da mesma forma que suas aparições. É essencial, para ele, assim como para mim, que aquilo que é dado na experiência forneça uma justificação racional para nossas crenças estabelecidas. Continua existindo, no entanto, uma diferença: para mim, as crenças perceptivas não são escolhidas livremente. Elas podem, entretanto, ser rejeitadas, geralmente instantaneamente, por conta de outras percepções, da memória, ou de nosso conhecimento geral sobre o mundo”.<sup>305</sup>

Para Davidson, mesmo aquilo que nos vem de forma mais imediata, a percepção, pode ser vista como fruto de uma educação do olhar (ou da percepção, no sentido mais amplo):

---

conceptualized, and so has logical relations with other attitudes”).

<sup>305</sup> Davidson (*Comments on Karloly Vary Papers*, 2001:289-90 - “We agree that in experience we are presented with fully conceptualized thoughts which serve as reasons for our beliefs about the world. The difference is this: I hold that the thoughts with which we are presented by nature are beliefs. We look, hear, feel, smell, and touch, and we are caused to believe there is an elephant before us. Where McDowell introduces epistemic intermediaries between nature and belief, what I have called ‘appearances’, I do not. (...) for me, there is no distinction between things appearing to me to be a certain way and my taking them to be that way. I cannot see what McDowell requires of experience that I have left out. Where he has appearances I have perceptual beliefs. (...) they provided the ‘friction’ between world and mind he wants. He wants his concepts to have content. Perceptual beliefs provide this as surely as his appearances. It is essential for him, as it is for me, that what is given in experience supplies a rational justification for our settled beliefs. There does, however, remain one difference: for me, perceptual beliefs are not freely chosen. They can, however, be rejected, often in an instant, on the basis of further perceptions, memory, and general knowledge of the world”).



mudanças de sensibilidade ou de olhar podem ser causadas por mudanças em nosso treinamento social ou em nossa rede de crenças. Nossa “visão do mundo” é também holisticamente construída, e o resultado final, nossa percepção (direta, passiva, e imediata, como ela aparece para nós), maximiza a coerência e as verdades de nossas crenças perceptivas. Moedas do tamanho da lua ou varas tortas dentro d’água são casos em que nossa percepção visual pode parecer enganosa, mas experimente mudar isso: será que podemos acomodar os outros elementos do mundo numa visão integrada mais econômica e interessante?

O equilíbrio gerado pelo resultado final do holismo perceptivo é um complexo arranjo de elementos, havendo um ajuste sem pontos fixos ou intocáveis. Não precisamos (nem devemos), insiste Davidson, postular um momento especial de receptividade que seja passivo e intocável para que possamos ter uma relação racional com o mundo. Podemos ter crenças verdadeiras e respondermos racionalmente ao mundo sem que, para isso, tenhamos que ter um fundacionismo qualquer ou um momento puro de abertura do mundo para nós.

O outro lado do coerentismo epistemológico é uma espécie de holismo generalizado: as coisas aparecem para nós como aparecem através de um processo interpretativo do mundo e dos outros. O que precisamos explicar, assim como na justificação de nossas crenças, é o que nos autoriza a postular uma ampla veracidade ou não-deformidade nas percepções que temos. A razão parece ser análoga: porque senão não haveria qualquer percepção proposicional, nenhum *ver algo como isso ou aquilo*, nenhuma experiência conceitual ou consciente do mundo. Sem os princípios normativos, crenças perceptivas, assim como significados ou crenças em geral, são impossíveis. E sem crenças perceptivas, a triangulação entre seres linguísticos e, conseqüentemente, a interpretação como um todo, é impossível. Nesse intricado quadro holista, ou temos tudo, ou não temos nada. E dizer que não temos nada é um contra-senso: por acaso posso duvidar que estou vendo um computador diante de mim agora e que estou pensando em algo? Temos uma espécie de novo *cogito: je pense, je perçois, je parle, donc l’interprétation est possible*. A exigência de interpretabilidade vale tanto para a linguagem quanto para o mundo: não podemos ter um sem o outro.

Brandom, assumindo a defesa de Davidson, vê a insistência de McDowell na necessidade de uma experiência pré-doxástica, vista como a única forma de garantirmos a objetividade de nossas crenças perceptivas, como mal motivada. “Não nos é dito o que justifica a passagem da necessidade de um constrangimento racional do *mundo* para um constrangimento racional da *experiência*”.<sup>306</sup> O que parece motivar essa passagem é a tendência de McDowell a desprezar o papel desempenhado pelo elemento social na prática de dar e receber razões. A espontaneidade não é uma atividade de uma mente isolada, mas um empreendimento coletivo, necessariamente social, assim como os jogos de linguagem. Ao falar em garantias racionais para as crenças, McDowell parece perseguir, como necessário, um tipo de auto-escrutínio (*self-scrutiny*) que nos permitiria falar em liberdade e em sensibilidade racional de uma mente individual. No entanto, defende Brandom, quem deve ser livre ou responsável é a *mente*, e tal noção não deve nos remeter a uma mente *individual*, mas a uma comunidade de mentes. Somos responsáveis, livres, e conhecemos o mundo, na medida em que participamos do jogo (público) de justificar e dar razões.

O que McDowell parece negar é uma consequência do externismo social no campo da epistemologia: não precisamos que cada um de nós recorra, conscientemente, a constrangimentos que garantam nossos julgamentos para que estejamos epistemicamente autorizados e para que sejamos responsáveis pelo que acreditamos. Se pensarmos junto com Brandom, veremos que aquele que possui um julgamento justificado não precisa ser o mesmo que pode recorrer a constrangimentos externos para justificá-lo. Só se adotarmos um tipo de individualismo justificatório, ou internismo radical, fará sentido insistir no fato de que a base epistêmica de um julgamento empírico nos leva, necessariamente, à *experiência* individual. Para que isso seja necessário, precisamos ver o crente como o mesmo indivíduo que reconstrói a base justificadora.

O externismo de Davidson assume, ao contrário, um caráter radicalmente social, sendo o espaço das justificações um espaço público onde há divisão do trabalho epistêmico, o que permite que a justificação fique a cargo de outro, não necessariamente daquele que utiliza o

---

<sup>306</sup> Brandom (*Perception and Rational Constraint*, 1998:373 - “We are not told what justifies the move from the need for rational constraint by *the world* to rational constraint by *experience*”).

conceito. Para Brandom, só um modelo mental de tipo cartesiano, subjetivista (que supõe que o mundo de cada pessoa é construído a partir do material disponível à sua consciência) e individualista (que reporta o conhecimento à experiência singular), exige um tipo especial de acesso epistêmico interno. O cartesianismo das exigências de McDowell apareceria em sua ênfase exagerada naquilo que acontece *no* indivíduo (suas percepções, seu arsenal conceitual).

Para McDowell, apreendemos fatos do mundo no pensamento, sendo a aparição uma abertura do mundo para a mente. O problema que surge imediatamente é relativo ao fato de cometermos erros perceptivos. Se apreendemos um aspecto do mundo quando estamos certos, o que apreendemos (*take in*) quando estamos enganados?<sup>307</sup> Dizer que, no primeiro caso, temos o mundo mesmo como conteúdo e que, no segundo, temos apenas uma aparência (ou ilusão) como conteúdo parece escamotear a dificuldade, pois nos dois casos temos uma apreensão passiva, imediata e sensível de *algo*.

A estratégia tradicional foi adotar a teoria do “máximo denominador comum”: começamos com uma noção de experiência perceptiva comum aos casos verídicos e inverídicos; depois separamos os dois casos adicionando algo externo à experiência ela mesma.<sup>308</sup> Tal estratégia é classicamente suscetível ao argumento cético da ilusão. O elemento externo que é adicionado chega sempre tarde demais para eliminar a angústia cética.

A crítica de McDowell a essa estratégia não é epistemológica, mas transcendental: o problema não é tornar inteligível o *conhecimento* perceptivo, mas a noção mesma de uma visada objetiva (*objective purport*) do pensamento. Transcendentalmente falando, uma percepção verídica e uma alucinação são duas coisas absolutamente distintas, havendo entre elas apenas uma coisa comum: o fato de o sujeito não ser capaz de diferenciá-las. Mas não há, num sentido mais profundo, “nenhuma *experiência* comum”.<sup>309</sup> McDowell vê-se obrigado a distinguir aparições (experiências perceptivas legítimas) de crenças ou julgamentos perceptivos por causa do caráter passivo e transcendentalmente basilar das primeiras.

---

<sup>307</sup> Ver Gibson (*McDowell on Quine, Davidson and epistemology*, 1999:133).

<sup>308</sup> Ver McDowell (*Criteria, Defeasibility, and Knowledge*, 1982:391).

<sup>309</sup> Brandom (*Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's empiricism*, 2002:94 - “There is no *experience* in common”).

Já Davidson, afirma Brandom, rejeita a ideia de qualquer intermediário, mesmo que conceitualmente estruturado, entre “os estímulos causais e os julgamentos observacionais completos”.<sup>310</sup> É verdade que os intermediários de McDowell não introduzem dados não-conceitualizados, sendo imunes à crítica ao mito do dado. “Mas podemos ainda perguntar que terreno explicativo é ganho ao sustentarmos as experiências perceptivas [aparções], já que podemos evitar o mito do dado sem elas”.<sup>311</sup>

A via alternativa de McDowell deixa Davidson perplexo: sua motivação maior lhe parece ser ou uma obviedade de que ninguém discorda ou uma angústia a que seu pensamento responde de forma não enigmática.

Cito Davidson: “se eu fosse re-escrever agora [1999] *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* (1983) (com um novo título!), iria enfatizar que, quando eu falava das causas de nossas crenças mais básicas, eu estava falando daquilo que geralmente se chama de percepção. Minha visão, na época e agora, é que se alguém percebe que a chaleira está fervendo, então a chaleira fervente causa nele ou nela, por meio dos sentidos, a crença de que a chaleira está fervendo. Pode ser que sensações, perturbações no campo visual, dados sensíveis, ou algo parecido, estejam também presentes, mas isso não tem qualquer significação epistemológica. O que precisa ser explicado é porque as crenças que são formadas dessa forma têm o conteúdo que têm, e porque tais crenças são verdadeiras tão frequentemente como são”.<sup>312</sup>

Além do estranhamento diante das exigências de McDowell, Davidson estabelece alguns *desiderata* que McDowell não parece satisfazer. Se há alguma angústia, ou algum mistério, ele reside no pensamento de McDowell: afinal de contas, que razões temos para supor que aquilo que apreendemos (*take in*) na percepção é verídico? Para Davidson, pressupor a veracidade da percepção equivale a se esquivar não só da questão epistemológica, mas também da questão

---

<sup>310</sup> Brandom (*Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's empiricism*, 2002:94 - “causal stimuli and full-blown observational judgments”).

<sup>311</sup> Brandom (*Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's empiricism*, 2002:95 - “But we might still ask what explanatory ground is gained by countenancing perceptual experiences, since we can avoid the Myth of the Given without them”).

<sup>312</sup> Davidson (*Reply to Roger F. Gibson*, 1999:135 - “If I were now to rewrite ‘A Coherence Theory of Truth and Knowledge’ (with a new title!), I would stress that what I was talking about when I spoke of the causes of our most basic beliefs was what is often called perception. My view then and now is that if someone perceives that the pot is on the boil, then the boiling pot causes him or her, through the medium of the senses, to believe the pot is on the boil. It may be that sensations, perturbations of the visual field, sense data and the like, are also present, but this is of no epistemological significance. What needs explaining is why the beliefs that are formed in this way have the content they do, and why such beliefs are true as often as they are”).

transcendental. Pressupor isso é uma petição de princípio: não podemos postular o que precisa ser explicado. Davidson aponta para as condições necessárias do pensamento objetivo, enquanto McDowell parece fazer exigências indevidas e tomar um caminho circular, que pressupõe aquilo mesmo que precisa ser explicado.

Davidson diz que “as crenças perceptivas são formadas, inicialmente, de forma espontânea”.<sup>313</sup> Isso parece ser análogo à receptividade passiva que McDowell procura acomodar. Davidson acrescenta que “elas [as crenças perceptivas] são simplesmente causadas por aquilo que podemos ver, ouvir, tocar, provar, e cheirar. Não temos controle sobre o começo de tais crenças, exceto se movermos nossos corpos para nos posicionarmos para a recepção. O controle se inicia uma vez que uma crença é causada; outra olhada pode corrigir a primeira impressão. Não há uma relação simples entre o estímulo e o pensamento resultante”.<sup>314</sup> Aqui, vemos Davidson traçar, a seu modo, a distinção entre receptividade e espontaneidade. A crença perceptiva é causada, mas é também conceitual, passiva, justifica crenças, e é um momento no qual recebemos algo do mundo. Tendo em vista o realismo ordinário de Davidson, podemos dizer que a crença perceptiva representa uma *abertura para o mundo*. Mas, em Davidson, o que explica tudo isso - permanecendo misterioso em McDowell - é o fato de esse estado mental ser *causado* por algo: a causa só pode ser tratada racionalmente porque está articulada num holismo interpretativo que a relaciona sistematicamente com outros fenômenos, de forma a dotar crenças perceptivas (e demais estados mentais) do conteúdo que têm.

O que explica a possibilidade de um momento de receptividade, e porque podemos confiar nele, é o externismo triangular: aí está, para Davidson, a eliminação do mistério acerca da objetividade do pensamento. A angústia permanece, ao contrário, em McDowell, pois nada nos garante que podemos crer nas aparições, que elas são aberturas confiáveis para o mundo. O realismo direto é apenas *pressuposto* em McDowell, sendo *explicado* em Davidson. McDowell apenas deixa o espaço para que ele seja possível, mas não explica o que faz com que ele seja o caso.

---

<sup>313</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:136 - “Perceptual beliefs are formed at first spontaneously”).

<sup>314</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:136 - “They are simply caused by what goes on that we can see, hear, touch, taste, and smell. We have no control over the onset of such beliefs, except as we move our bodies to put ourselves in the way of reception. Control sets in once a belief is caused; another look can correct the first impression (...). There is no simple relation between the stimulus and the resulting thought”).

“Por que nossas crenças empíricas, mesmo as perceptivas, são confiáveis?”, pergunta Davidson.<sup>315</sup> Uma coisa é dizer que a linguagem, assim como a percepção, liga-se de forma direta ao mundo; outra é explicar o que torna possível o conteúdo de nossos pensamentos. Podemos dizer, ironicamente, que é McDowell quem não trata todas as angústias, ou a causa mais profunda delas, e nos deixa sem uma resposta satisfatória à questão acerca de como determinamos os conteúdos das aparições e de porque podemos confiar nelas. McDowell esqueceu-se de perguntar “como as sentenças diretamente ligadas à percepção adquirem seu conteúdo”.<sup>316</sup> Se alguém tomou a “direção errada” e foi cego a alguma coisa, esse alguém, se seguirmos as considerações feitas nesse capítulo, foi McDowell.

---

<sup>315</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:137 - “... why should our empirical beliefs, even the perceptual ones, be trustworthy?”).

<sup>316</sup> Davidson (*Seeing Through Language*, 1997:137 - “... how the sentences directly tied to perception get their content”).

Os dois protagonistas já tiveram a palavra. Crítica e resposta apareceram como momentos de uma ascense argumentativa. Resta saber agora que ponto alcançamos ao subir essa escada, e o que devemos abandonar ou levar adiante. O exercício crítico que se segue é, acima de tudo, um tatear de possibilidades. Trata-se de um balanço rudimentar que não pretende (seria muita presunção!) resolver as questões, mas apenas extrair algumas lições do debate.

O capítulo precedente pode ter soado excessivamente duro com McDowell. Ele não parece fazer justiça ao seu pensamento, e muitas vezes escamoteia a profundidade das dificuldades levantadas.

As recomendações que McDowell faz em *Mente e Mundo* podem parecer despropositadas. Ele é ciente de que a posição que advoga nem “chega a despontar como uma posição disponível” para seus colegas, incluindo Davidson, que adota uma reação mais próxima da mistificação do que da oposição diante dela.<sup>317</sup>

A estratégia argumentativa de McDowell consiste, no mais das vezes, não em provar uma tese em oposição à outra, mas em mostrar a viabilidade de uma posição negligenciada. A aceitação da mera possibilidade já satisfaz seu intento. Ele quer apenas se livrar de certas atrações poderosas que parecem bloquear caminhos alternativos.

É comum os filósofos argumentarem a partir da exclusão de alternativas. Diante de dilemas, eles levantam as possibilidades relevantes, mostram quais seriam intoleráveis, e, sobrando apenas uma, abraçam essa opção. A exclusão funciona, assim, como o elemento motivador dos caminhos adotados. Não foi diferente com Davidson, quando ele admitiu apenas coerções causais do mundo frente ao pensamento. Sendo o mito do dado uma via sem esperança, ele aceitou a única alternativa que parecia restar. McDowell é taxativo: “neste

<sup>317</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:61/24 - “... does not even come into view as an option”). Ver também McDowell (*Subjective, Intersubjective, Objective*, 2003:680).

ponto, eu afirmo, ele está errado. Existe uma opção, e este fato remove a única razão aparente para negarmos a necessidade de coerções racionais vindas de fora”.<sup>318</sup>

### 3.1. Dentro e fora

A acusação de que uma relação puramente causal entre mente e mundo não acomoda satisfatoriamente o conteúdo empírico é o centro da crítica de McDowell a Davidson. Tentei defender Davidson dizendo que seu pensamento aceita uma forma de racionalidade nessa relação, mas tal *razão* não está na *experiência*. Ora, se a crença perceptiva é apenas causada, ou gerada, pela forma como o mundo é, então aquilo que ela oferece não é o mundo ele mesmo, mas uma certa recepção, ou interpretação, dele por parte do sujeito percebido. Daí a acusação de McDowell de que tal imagem deixaria o pensamento girando no vazio, sem um controle racional vindo de fora.

A noção de *dentro* e *fora* da esfera do pensamento merece esclarecimentos.<sup>319</sup> Davidson adota uma divisão entre um nível ontológico básico, habitado por objetos e eventos, e outro nível superveniente, habitado por entidades intensionais. O segundo nível é regido por princípios normativos estranhos ao outro domínio.

Uma das formas de caracterizar o primeiro nível é vê-lo como um espaço regido por leis causais estritas. Isso só é possível se esse espaço puder abarcar, numa descrição satisfatoriamente inclusiva, todas as entidades com poderes causais. Nesse domínio, as leis são “tão deterministas quanto pode ser a natureza”, não sendo admitidas lacunas ou cláusulas *ceteris paribus*.<sup>320</sup> No domínio mais fundamental, o universo é tratado como um sistema fechado (*closed system*), onde tudo o que importa causalmente é contemplado.

Davidson identifica, muitas vezes, esse nível ontologicamente primitivo com o campo de estudo da física. Não exatamente a física que temos hoje, mas a física ideal (*ideal physics*), a física desenvolvida (*developed physics*), a física final (*finished physics*), ou a física-que-

---

<sup>318</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:62/25 - “... here, I claim, he is wrong. There is an alternative, and this fact removes the only apparent reason to deny the need for rational constraints from outside...”).

<sup>319</sup> Ver McDowell (*Knowledge and the Internal*, 1995).

<sup>320</sup> Davidson (*Thinking Causes*, 1993:191 - “...as deterministic as nature can be found to be...”).



engloba-tudo (*all-encompassing physics*).<sup>321</sup> Daí seu *fisicalismo*: a física apresenta uma descrição total do universo, inclui todos os indivíduos (*tokens*) em seu mapeamento, é capaz de individuar todas as entidades causalmente eficientes. Uma vez que as relações causais colocam entidades individuais (eventos) relacionando-se entre si, e sendo todas elas descritíveis pela física, então esta ciência está autorizada a buscar leis universais que explicam o comportamento do universo.

Apesar do monismo ontológico, do mundo único descritível, em sua totalidade, pela física, há formas descritivas alternativas que classificam os eventos conforme princípios estranhos à física. As explicações passíveis de serem obtidas com essas novas descrições não podem ser alcançadas a partir de leis estritas. Nesse domínio não-redutível ao vocabulário físico, temos classes de entidades (*types*) que se relacionam com outras classes ou predicados de forma não mais mapeáveis pelo vocabulário físico. Esse domínio emergente não inclui novos indivíduos (*tokens*), mas conforma um espaço onde as leis estritas já não têm aplicação, pois leis, ao contrário de relações causais particulares, são estabelecidas entre classes (*types*), e as leis operantes no domínio físico não se aplicam a essas novas classes. Ou seja, Davidson integra o monismo ontológico com o pluralismo descritivo, permitindo assim o caráter irredutível das descrições mentais.

Dentro dessa imagem, a crença perceptiva (um evento mental) pode ser causada ou causar eventos físicos. Daí a relação causal da mente com o mundo. Conceitos mentais, embora instanciados pelas mesmas coisas que instanciam conceitos físicos, não têm correspondentes nos conceitos físicos. Como leis se constroem unicamente entre conceitos físicos, explicações com conceitos mentais são irredutíveis a explicações num vocabulário físico. Temos uma espécie de incomensurabilidade de *types*.

Conceitos são entidades mentais que se relacionam entre si por padrões normativos. Objetos e eventos se relacionam entre si por relações causais. Estes dois tipos de padrão relacional não podem cruzar os caminhos um do outro. A possível redução da psicologia à física, por exemplo, não quebra essa barreira, mas constitui uma redução inter-teórica, algo

---

<sup>321</sup> Esses termos foram retirados de Davidson (*Thinking Causes*, 1993, e *Laws and Cause*, 1995).

que acontece no espaço comum das relações racionais. O que não podemos é conectar eventos com conceitos de maneira racional. Conceitos são coisas que existem na mente. No mundo, existem objetos e eventos, que admitem diferentes descrições, potencialmente irreduzíveis entre si. Um mundo habitado por coisas não-conceituais, ensinou a crítica ao mito do dado, não pode se relacionar racionalmente com nossos conceitos. Daí a conclusão de Davidson: a relação só pode ser causal.

Davidson estabelece, portanto, uma fronteira entre dentro e fora da esfera conceitual. Objetos e eventos, *qua* objetos e eventos, estão fora dela, e são eles que, no final das contas, possuem poderes causais. Um enunciado causal descreve uma relação entre eventos, sendo, portanto, extensional. São os eventos que compõem, ontologicamente falando, o mundo. Dentro da esfera conceitual, temos entidades supervenientes, coisas que se relacionam racionalmente não por serem os eventos que são, mas por serem descritas como são. É a descrição que tem poderes racionais, sendo a eficiência causal indiferente à forma como algo é descrito. Davidson faz uma ironia para ilustrar esse ponto: “chamar a invasão americana no Panamá de ‘Operação Causa Justa’ não altera as consequências desse evento”.<sup>322</sup>

### **3.2. Acerca de um truísmo**

Chegamos a um ponto mais profundo para entendermos a crítica de McDowell a Davidson. McDowell se opõe à imagem que traça uma fronteira externa em torno da esfera do conceitual, havendo uma realidade fora dessa fronteira se impondo para dentro dela, fazendo com que a esfera conceitual seja da forma que é. Tal fronteira só seria cruzada por relações causais (indiferentes às descrições que estabelecem a fronteira).

McDowell não quer cruzar essa fronteira, mas apagá-la de vez. O que parece ameaçar essa manobra é a acusação de idealismo, que Davidson manifesta ao acusar McDowell de habitar o mundo com enigmáticas entidades intensionais. Davidson afirma, por exemplo, que “o universo, obviamente, é indiferente aos nossos conceitos”.<sup>323</sup> Ele parece dizer, com isso, que o

---

<sup>322</sup> Davidson (*Thinking Causes*, 1993:190 - “Naming the American invasion of Panama ‘Operation Just Cause’ does not alter the consequences of the event”).

<sup>323</sup> Davidson (*The Emergence of Thought*, 1997:123 - “The universe is, needless to say, indifferent to our concepts”).

pensamento *emerge* do mundo, apoiando-se, portanto, sobre as práticas humanas efetivas, mas o “obviamente” da citação demonstra que ele vê os conceitos e o pensamento como uma esfera, e o mundo como algo fora, independente ou alheio a tudo isso. Conceitos não são o mundo, mas *emergem* dele.

Dizer que a realidade não está fora da esfera conceitual insinua, de fato, uma postura idealista. Tal manobra parece envolver uma negação da independência da realidade em relação ao nosso pensamento. McDowell entende o que há de sedutor nessa objeção, mas insiste que ela não procede.<sup>324</sup>

Há um truísmo que pretende ser salvaguardado por McDowell contra mal-entendidos que insistem em torná-lo problemático. O truísmo foi bem colocado por Wittgenstein: “quando dizemos e *queremos dizer* que tal-e-tal é o caso, nós - e nosso querer dizer - não nos detemos em nenhum lugar aquém do fato, mas queremos dizer: *isto-é-assim*”.<sup>325</sup> Uma vez que podemos também pensar, e querer dizer, coisas que não existem, há um paradoxo nesse truísmo: nada garante nossa miraculosa capacidade de pensar a realidade. O paradoxo aparece da seguinte forma em Wittgenstein: “como é possível ao pensamento lidar com o *próprio* objeto? Sentimos como se, por seu intermédio, tivéssemos capturado a realidade em nossa rede”.<sup>326</sup>

McDowell defende que “não existe lacuna ontológica entre o tipo de coisa que podemos querer dizer, ou, de modo geral, entre o tipo de coisa em que podemos pensar, e o tipo de coisa que pode ocorrer. Quando alguém pensa de modo verdadeiro, aquilo em que pensa *é* aquilo que ocorre”.<sup>327</sup> A ideia é que não há uma lacuna entre o pensamento, enquanto tal, e o mundo. “Naturalmente, o pensamento pode distanciar-se do mundo por ser falso, mas não há distância do mundo que esteja implícita na própria ideia de pensamento”, afirma McDowell.<sup>328</sup> Quando nos iludimos, não apreendemos um fato, é claro. Mas se não estamos iludidos, podemos dizer

---

<sup>324</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:63/26).

<sup>325</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§95 - “Wenn wir sagen, *meinen*, daß es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, daß *das und das - so und so - ist*”).

<sup>326</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§428 - “Wie war es möglich, daß der Gedanke von diesem Gegenstand *selbst* handelte? Es scheint uns, als hätten wir mit ihm die Realität eingefangen”).

<sup>327</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:64/27 - “... there is no ontological gap between the sort of thing one can mean, or generally the sort of thing one can think, and the sort of thing that can be the case. When one thinks truly, what one thinks *is* what is the case”).

<sup>328</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:64/27 - “Of course thought can be distanced from the world by being false, but there is no distance from the world implicit in the very idea of thought”).

que o que observamos é “*que as coisas são de tal e tal modo*”. *Que as coisas são de tal e tal modo* é, ao mesmo tempo, conteúdo de uma experiência ou de uma crença, e, caso não estejamos iludidos, “um aspecto da disposição geral do mundo: é o modo como as coisas são”.<sup>329</sup>

McDowell quer falar da experiência como “abertura para a realidade”, o que, em si mesmo, não é nada mais que um truísmo. E isso só se torna possível se adotarmos uma adequada visão da realidade. “Embora a realidade seja independente de nosso pensamento, ela não deve ser imaginada como algo que está fora de um limite externo que engloba a esfera conceitual”.<sup>330</sup> Aí, parece-me, está a grande distância entre McDowell e Davidson.

### 3.3. O fantasma do idealismo

A acusação de idealismo nasce da suspeita de que, ao tornarmos o mundo conceitual, representaremos o mundo, como diz McDowell, “como uma sombra de nosso pensamento, ou até mesmo como sendo constituído por material mental”.<sup>331</sup> É evidente que nem sempre houve seres falantes, e que o mundo existia muito antes de pensarmos nele. É também evidente que a Terra continuará girando em torno do Sol, quer pensemos nisso ou não. Mas, uma vez que temos conceitos e percebemos o mundo conceitualmente, não há porque achar que o mundo não pode participar dessa esfera do pensável. Assim como podemos ver o pensamento como dependente daquilo que ocorre, podemos ver o que ocorre como dependente do pensamento. “Não há razão para procurarmos uma prioridade num sentido ou no outro”, afirma McDowell.<sup>332</sup>

Eis o cerne do argumento de McDowell: “‘pensamento’ pode significar o *ato* de pensar, mas pode significar também o *conteúdo* que é pensado – aquilo que alguém pensa. Ora, se

---

<sup>329</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:63/26 - “... an aspect of the layout of the world: it is how things are”).

<sup>330</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:63/26 - “Although reality is independent of our thinking, it is not to be pictured as outside an outer boundary that encloses the conceptual sphere”).

<sup>331</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:65/28 - “... as a shadow of our thinking, or even as made of some mental stuff”).

<sup>332</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:65/28 - “... there is no reason to look for a priority in either direction”). McDowell cita a leitura que Pears (*The False Prison*, 1987) faz do *Tractatus* de Wittgenstein como ilustrando esse tipo de posição.

quisermos dar o devido reconhecimento à independência da realidade, precisaremos de uma coerção exterior ao *pensamento* e ao *juízo*, entendidos enquanto exercícios de espontaneidade. Esta coerção não precisa vir de um lugar exterior aos *conteúdos pensáveis*".<sup>333</sup> Ou seja, a coerção precisa vir de fora do *pensar*, daquilo que pensamos aqui, hoje, ou em qualquer tempo e em qualquer lugar, mas não de fora daquilo que é *pensável*.

Para ilustrar as ideias de McDowell, pensemos na experiência visual das cores. Antes de qualquer coisa, podemos distinguir uma experiência interna e outra externa. A primeira seria puramente subjetiva, como quando uma pessoa bate a cabeça em algo e “vê vermelho”, ou toma LSD e vê objetos coloridos. O segundo caso seria nossa experiência usual de ver objetos coloridos que entendemos como existindo fora de nossa experiência subjetiva. Nos dois casos, os conceitos são operantes na experiência (aplicamos o conceito “vermelho”, ou “azul”), mas, no segundo caso, o uso de conceitos é derivado do primeiro. Tal ponto foi tratado por Wittgenstein, quando ele recusa a possibilidade de atribuirmos sentido a um conceito a partir de uma definição ostensiva privada.

Seja qual for o caso (interno ou externo), o uso de um conceito de cor exige do sujeito a posse de uma série de noções, tais como a ideia de algo ser um objeto com superfícies visíveis, ou noções acerca das condições de luminosidade e visibilidade, ou sobre a distinção entre algo ter uma cor (sob situações normais) e apenas parecer ter uma cor, etc. Ter uma experiência cromática, no sentido de ter a consciência (*awareness*) de ver algo colorido, exige que o sujeito ponha em operação várias capacidades integradas de seu repertório conceitual, permitindo que a receptividade se ajuste à sua visão de mundo, podendo, portanto, fazer o sentido que faz, ser a experiência que é. Segundo McDowell, “é esta integração que nos permite conceber a experiência enquanto consciência – ou pelo menos consciência aparente – de uma realidade que independe da experiência”.<sup>334</sup>

---

<sup>333</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:65/28 - “‘Thought’ can mean the *act* of thinking; but it can also mean the *content* of a piece of thinking: what someone thinks. Now if we are to give due acknowledgment to the independence of reality, what we need is a constraint from outside *thinking* and *judging*, our exercises of spontaneity. The constraint does not need to be from outside *thinkable contents*”).

<sup>334</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:69/31 - “It is this integration that makes it possible for us to conceive experience as awareness, or at least seeming awareness, of a reality independent of experience”).

Numa experiência cromática externa, as conexões racionais envolvidas no conceito conformam a experiência, situam a coisa experienciada num espaço “repleto de implicações para a situação cognitiva do sujeito no mundo”.<sup>335</sup> Nosso aparato conceitual, operativo na experiência, é um todo racionalmente articulado, e o sujeito interpreta sua experiência como pertencendo a uma realidade mais ampla, que não se apresenta, isoladamente, na experiência particular que ele tem. Segundo McDowell, “o objeto da experiência é entendido como algo que se integra a uma realidade mais ampla, de um modo que espelha a integração dos conceitos relevantes ao repertório da espontaneidade como um todo”.<sup>336</sup> Tal inserção do objeto da experiência externa num todo mais amplo explica porque esse objeto independe da própria experiência para existir.

A afirmação trivial de que o mundo continua a ser como é independentemente de nossas experiências é mantida, apesar dos conceitos serem operativos em nossas experiências. O mundo como um todo é independente da experiência particular. O objeto da experiência particular é fixado em relação ao espaço das experiências possíveis. Ela, a experiência particular, poderia perfeitamente não ter ocorrido, continuando, assim, apenas potencial.

Ao dizer que “o mundo é apreensível pelo pensamento”, McDowell não está comprometido com uma dependência do mundo em relação ao pensamento, a tese idealista *par excellence*.<sup>337</sup> Na verdade, esse truísmo precisa ser garantido para que nossa visão de mundo possa, de fato, dizer respeito a um mundo independente. Ou seja, a postura de McDowell é, nesse sentido, tão realista quanto idealista. Nosso aparato conceitual, ou “equipamento do entendimento”, não poderia fornecer uma efetiva visão de mundo, com conteúdo empírico substancial, se não fosse, num certo sentido, isomórfico com o mundo, se não incorporasse nele aspectos gerais do ambiente, se não permitisse que operações no interior dele, nossos exercícios de pensamento, reagissem racionalmente à experiência, integrando-a numa imagem geral do mundo. A máxima kantiana de que pensamentos sem intuições são vazios deve inserir as intuições num espaço dinâmico, estruturado, onde atividades cognitivas estão sujeitas à autocrítica. Dizer que

<sup>335</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:69/32 - “... fraught with implications for the subject’s cognitive situation in the world...”).

<sup>336</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:69/32 - “The object of experience is understood as integrated into a wider reality, in a way that mirrors how the relevant concepts are integrated into the repertoire of spontaneity at large”).

<sup>337</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:71/33 - “The world is embraceable in thought”).

pensamos o mundo exige não apenas a conceitualização da experiência (“intuições sem conceitos são cegas”), mas também que o pensamento como um todo possa revelar, num certo sentido, estruturas gerais do mundo, pois só dessa forma poderemos entender uma experiência particular, uma intuição de algo, como abertura legítima para o mundo.

A luta de McDowell é contra uma imagem que vê nosso sistema dinâmico de conceitos, o meio no qual pensamos, como mantido apenas por relações extra-conceituais com o exterior. Tal imagem não pode admitir o truísmo de que pensamos genuinamente no mundo. A única forma de evitar um fosso intransponível entre mente e mundo é não admitir uma fronteira externa em torno da esfera conceitual: o conceitual é ilimitado (*unbounded*).

### **3.4. Davidson, Kant, e a “perspectiva lateralizada”**

Davidson só insiste no caráter causal da relação mente-mundo, pois aceita a fronteira que separa o conceitual da realidade externa. Para McDowell, “os fatos que se tornam (ou parecem se tornar) manifestos para nós nessas impressões [a experiência] não estão do outro lado de uma fronteira externa que circunscreve a esfera conceitual, nem as imposições do mundo sobre nossa sensibilidade são passagens para dentro dessa fronteira. Quero insistir em que devemos efetuar esse apagamento da fronteira externa sem cair no idealismo, sem menosprezar a independência da realidade”.<sup>338</sup>

Davidson adotou o que McDowell chamou de uma “perspectiva lateralizada” (*sideways-on picture*). Nela, o sistema conceitual é circunscrito por uma fronteira, ficando o mundo de fora dela. O mundo afeta a mente, e o que garante a visada objetiva do pensamento são os ajustes do sistema diante dos impactos que sofre. É como se pudéssemos ver uma coisa ao lado da outra, uma reagindo à outra. McDowell, ao contrário, insiste que todos os movimentos que fazemos já acontecem no interior do sistema: ou admitimos o aspecto mundano dele, ou estamos desautorizados a falar do mundo.

---

<sup>338</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:72/34 - “The facts that are made manifest to us in those impressions, or at least seem to be, are not beyond an outer boundary that encloses the conceptual sphere, and the impingements of the world on our sensibility are not inward crossings of such a boundary. My point is to insist that we can effect this deletion of the outer boundary without falling into idealism, without the independence of reality”).

A situação de Davidson é análoga à de Kant (ao menos segundo a interpretação presente em *Mente e Mundo*). Ambos manifestam uma visão lateralizada. O *noumenon* kantiano é análogo, num sentido relevante que pretendo ressaltar, ao espaço ontologicamente básico de Davidson, o espaço da *física ideal*. É claro que em Kant um espaço regrado por leis causais universais, o espaço da física, é fenomenal por excelência. Mas tanto o espaço supra-sensível de Kant quanto o “mundo dos eventos” de Davidson são separados dos conceitos. Kant não admitia nem mesmo uma transação causal entre os dois reinos, mas isso não é o mais importante aqui: o que importa é que ambos impedem transações *racionais* entre os domínios. Isso porque algo não-conceitual (supra-sensíveis ou eventos) não pode se relacionar racionalmente com conceitos. Isso basta, segundo McDowell, para termos uma visão lateralizada, uma imagem que não admite coerções racionais vindas do mundo e, portanto, conteúdos empíricos legítimos.

A crítica de McDowell a Kant em *Mente e Mundo* pode, portanto, ser estendida a Davidson. “É como se Kant estivesse dizendo que, embora uma exculpação não possa desempenhar o papel de uma justificativa, e embora, empiricamente falando, possamos ter justificativas para nossos juízos empíricos, em termos transcendentais, temos apenas exculpações”.<sup>339</sup> Isso acontece não porque a causalidade opera apenas no interior do mundo empírico, mas porque a *receptividade*, conceitual como deve ser, é restrita ao interior do mundo dos conceitos, que não é, transcendentemente falando, o mundo ele mesmo, independente do sujeito transcendental. O mundo se torna, assim, mera projeção do aparato transcendental. Apenas se abandonarmos a lacuna (*gap*) transcendental, poderemos ver o pensamento empírico como responsável diante do mundo.

Nesse sentido, a separação de Davidson entre um nível ontológico e um nível conceitual acaba gerando o mesmo efeito: transcendentemente falando, ou ontologicamente falando, o mundo não é aquele dos nossos conceitos. Ele está fora da fronteira dos conceitos, num lugar do qual nada pode ser dito dele *enquanto tal*. Ao sermos causados a crer no que cremos, temos apenas exculpações, transcendentemente falando.

---

<sup>339</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:81/43 - “It is as if Kant were saying that although an exculpation cannot do duty for a justification, and although, empirically speaking, we can have justifications for empirical judgments, still the best we can have for empirical judgments, transcendentally speaking, is exculpations”).



Frente a essas dificuldades, McDowell advoga a mesma estratégia adotada por Hegel diante do pensamento de Kant. O que não pode ser admitida é uma realidade fora da esfera conceitual.<sup>340</sup> O supra-sensível, assim como o nível físico-ontológico de Davidson, deve ser abandonado. Só assim poderemos dizer, sem angústia, nossos truísmos. Só assim poderemos aceitar o senso comum: pensamos no mundo, e ele existe independentemente do nosso pensamento.

### 3.5. Notas críticas preliminares ao monismo anômalo

A forma como Davidson entende a transação sensível entre mente e mundo é, para McDowell, um reflexo de sua visão lateralizada. Davidson adota uma fatoração entre elementos naturais e, digamos, não naturais, da percepção. Os aspectos naturais, que compartilhamos com os animais, são subsumidos pela explicação não-normativa das ciências naturais (ainda que na forma mais frouxa de meras regularidades, e não necessariamente instanciando leis estritas).<sup>341</sup> Conciliar a sensorialidade pertencente à natureza com a espontaneidade do pensamento parece impossível. Como misturar a liberdade de uma com a necessidade da outra? Uma vez que a mistura mostrava-se indigesta, pensaram-se as intuições como independentes do entendimento, com os sentidos respondendo de modo natural aos impactos do mundo.

Essa visão foi criada com a ciência moderna, que, usando a expressão que McDowell pega de Max Weber, gerou um “desencantamento do mundo”. Opôs-se, dessa forma, um tipo de inteligibilidade característico da ciência natural e outro tipo relativo ao espaço *sui generis* dos eventos mentais. Essa identificação da natureza com aquilo que a ciência natural, ou, mais ainda, que a *física ideal*, procura tornar compreensível ameaça um esvaziamento de sentido. O mundo não parece admitir nenhum sentido. Nele, tudo que existe é governado por leis naturais. O contraste que criamos, que aparece em Kant na oposição entre reino da liberdade e

---

<sup>340</sup> Ver Bensusan (*Pode Deus determinar o valor de  $\pi$ ? (Ou, pensar na objetividade depois de Hegel e Wittgenstein)*, 2007).

<sup>341</sup> Ver Gaynesford (*John McDowell*, 2004).

reino da lei, coloca, de um lado, as relações racionais do pensamento, e, de outro, o espaço nomológico-causal.

Esse contraste, de fato, deixa aberta a possibilidade de relações causais (não-nomológicas) cruzarem a fronteira. McDowell admite que “razões poderiam *ser* causas”.<sup>342</sup> Mas, ainda que relações causais tenham salvo conduto, a inteligibilidade própria do significado é *sui generis* se comparada com o reino da lei. É inaceitável que a sensibilidade habite ambos domínios.

“Se aquiescemos ao desencantamento da natureza, se permitimos que o significado seja expulso daquilo que venho chamando de ‘o meramente natural’, certamente teremos de despender energia para trazer o significado de volta à imagem, quando passarmos a considerar as interações humanas”.<sup>343</sup> Esse foi o problema de Davidson: ele admitiu a fronteira, e depois teve de se esforçar para tentar fazer com que o significado não parecesse misterioso ou impossível. As dificuldades de Davidson originam-se dessa aceitação de partida. O significado não é algo que aparece apenas em nossa compreensão linguística, ou na interpretação mútua entre falantes. As capacidades conceituais, caso queiramos acomodar uma sensibilidade racional ao mundo, devem também ser operante em “nossa percepção do mundo exterior à esfera dos seres humanos”.<sup>344</sup>

Os esforços de Davidson contam, muitas vezes, com a simpatia de McDowell. Ambos se opõem, por exemplo, à naturalização reducionista, ou ao “naturalismo nu e cru” (*bold naturalism*), que tenta reduzir, sem sobras, o espaço das razões ao reino nomológico-causal da natureza. A ideia de um espaço *sui generis* governado por um “ideal normativo de racionalidade”, defendida por Davidson, é também muito importante para McDowell. Mas, além disso, há uma tese ontológica em Davidson: aquilo que satisfaz os conceitos *sui generis* está também disponível para uma descrição que se enquadre ao reino da lei. As diferentes descrições dividem dois tipos de inteligibilidade, mas não aquilo que é descrito. Para Davidson,

---

<sup>342</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:108/71 - “... reasons might be causes”).

<sup>343</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:109/72 - “If we acquiesce in the disenchantment of nature, if we let meaning be expelled from what I have been calling ‘the merely natural’, we shall certainly need to work at bringing meaning back into the picture when we come to consider human interactions”).

<sup>344</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:109/72 - “... our perception of the world apart from human beings”).

todo evento, seja ou não subsumido em conceitos do espaço das razões, pode “ganhar inteligibilidade em termos das operações das leis naturais”.<sup>345</sup>

O monismo davidsoniano persegue uma forma de acomodar a ideia de que as coisas que satisfazem os conceitos *sui generis* também podem estabelecer relações causais. Caso contrário, elas seriam inertes e não explicariam a ação humana, assim como seriam fantasmagorias descoladas da realidade. Davidson admite o princípio nomológico de Hume, segundo o qual qualquer relação causal particular pressupõe uma lei geral que ela instancia. Portanto, as relações causais acontecem, necessariamente, entre habitantes do reino da lei. As coisas que possuem poderes causais são, então, habitantes desse reino. O problema é que, no espaço *sui generis*, uma coisa é o que é não *por causa* do lugar que ocupa no reino da lei. Ao mesmo tempo, ela causa o que causa porque é o que é enquanto habitante desse reino. Ou seja, um evento mental não pode, no monismo, ter o poder causal que tem *por ser* o evento mental que é. O aspecto propriamente mental é inerte, não causa nada. Podemos ter uma teoria completa do universo, uma física-que-tudo-engloba, tão determinista quanto se pode ser, ignorando propriedades mentais.

Se substituirmos a tese de que “as relações causais se dão entre ocupantes do reino da lei” pela tese de que “ser natural é ocupar uma posição no reino da lei”, entenderemos qual era o objetivo da manobra ontológica de Davidson: permitir que as coisas que satisfazem conceitos *sui generis* sejam itens da natureza, sejam criaturas normais, não misteriosas, não sobrenaturais.<sup>346</sup> O problema é que essas criaturas mostram-se naturais não naquilo que são, entidades *sui generis*, mas enquanto manifestações de outra coisa: nada nelas mesmas revela o lugar que ocupam no reino da lei.

A tese ontológica de Davidson mostra-se incompatível com a noção de experiência que McDowell recomenda. Se mantivermos a ideia de que o caráter natural de algo depende do lugar que ele ocupa no reino da lei, então o fato de a sensibilidade ser natural excluirá qualquer interferência da espontaneidade (ou dos habitantes do espaço das razões enquanto tais) nas

---

<sup>345</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:112/75 - “... be made intelligible in terms of the operations of natural law”).

<sup>346</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:112/75 - “... causal relations hold between occupants of the realm of law...” e “... to be natural is to have a position in the realm of law”).

operações da sensibilidade. Não pode ser devido ao fato de ser um certo fenômeno natural, ou uma determinada impressão dos sentidos, que a percepção é caracterizável em termos de espontaneidade. Enquanto fenômeno natural, num sentido estrito, importa apenas seu lugar no reino da lei. O monismo do reino da lei vê os produtos da natureza desencantada como operando independentemente da espontaneidade. O espaço das razões é, dessa forma, não apenas superveniente, mas inerte. Ele está fora de uma ciência total do mundo, das coisas que realmente importam nos rumos do universo.

McDowell enfrenta o seguinte desafio: “precisamos trazer a sensibilidade ao significado de volta às operações de nossas capacidades sensoriais naturais consideradas em si mesmas, insistindo, ao mesmo tempo, no fato de que a sensibilidade ao significado não pode ser capturada em termos naturalistas, caso a palavra ‘naturalista’ seja interpretada em termos do reino da lei”.<sup>347</sup> O objetivo é encontrar uma forma de naturalismo que deixe espaço para o significado. O fato de ser, ainda assim, uma postura *naturalista* deve-se à rejeição de qualquer visão que torne o significado algo misterioso ou sobrenatural. Não devemos abraçar nenhuma forma de “platonismo desenfreado” (*rampant platonism*), que vê os seres humanos como parcialmente dentro e parcialmente fora da natureza. Para McDowell, “o monismo davidsoniano não nos ajuda nesse ponto. Não é reconfortante pensar que todas as coisas a respeito das quais falamos fazem parte da natureza, se ainda estivermos presos a verdades a respeito de algumas delas que parecem ser sobrenaturais. O problema posto pelo contraste entre o espaço das razões e o reino da lei, no contexto de um naturalismo que concebe a natureza como o reino da lei, não é ontológico, mas ideológico”.<sup>348</sup> Ou seja, o problema não é entre tipos de entidades, mas entre formas mesmas de inteligibilidade. Se não pudermos integrar os objetos das várias formas de inteligibilidade no mundo, eles se tornarão entidades fantasmagóricas e inertes.

---

<sup>347</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:114/77 - “We need to bring responsiveness to meaning back into the operations of our natural sentient capacities as such, even while we insist that responsiveness to meaning cannot be captured in naturalistic terms, so long as ‘naturalistic’ is glossed in terms of the realm of law”).

<sup>348</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:115/78 - “Davidsonian monism is no help here. It is no comfort to reflect that all the items we speak of figure in nature, if we are still stuck with truths about some of them that look supernatural. The problem posed by the contrast between the space of reasons and the realm of law, in the context of a naturalism that conceives nature as the realm of law, is not ontological but ideological”).

### 3.6. Segunda natureza e *Bildung*

Uma vez que o caráter *sui generis* do espaço das razões está fora de questão (nem Davidson, nem McDowell, aceitam o “naturalismo nu e cru”, que tenta reduzir a esfera racional à esfera natural, no sentido de reino da lei), então precisamos integrar reinos distintos num espaço comum.

A estratégia adotada por McDowell consiste em rever o legado da ciência moderna, que nos ensina a igualar natureza e reino da lei. A espontaneidade deve ser admitida no mundo natural: nossa sensibilidade a razões não é sobrenatural. Nossas vidas são modeladas segundo as operações da espontaneidade, e tal aspecto delas só se torna visível a partir de um olhar normativo, guiado pelo “ideal constitutivo da racionalidade”. Mas isso não expulsa a espontaneidade do mundo: são seus exercícios que devem ser vistos como pertencendo ao nosso modo de viver. Para McDowell, “os exercícios da espontaneidade pertencem ao nosso modo de realizar nossas potencialidades como animais”.<sup>349</sup>

Tendo em vista uma nova concepção da natureza, McDowell dirige nossa atenção para a ética de Aristóteles.<sup>350</sup> A prudência, ou sabedoria prática (*phronesis*), consiste numa sensibilidade a certas demandas da razão: em nossas vidas práticas, certas exigências racionais se impõem, sejamos ou não conscientes delas, e podemos nos tornar sensíveis a elas adquirindo a sabedoria prática.<sup>351</sup> A prudência opera como uma *segunda natureza* para quem a possui: o sujeito passa a agir, naturalmente, de uma forma prudente, sensível às razões relativas à sua ação no mundo. Numa natureza desencantada, *razões* não poderiam habitar o mundo, e, portanto, a sabedoria prática não poderia constituir nossa *natureza*. Mas Aristóteles nos convida a pensar os hábitos de pensamento e de ação como resultantes de uma educação apropriada que desenvolvem no sujeito uma *segunda natureza*. Ela não é sobrenatural, não paira no ar, desconectada das potencialidades de um ser vivo humano real. Ser educado, algo nada misterioso, é ser inserido numa forma de vida ou tradição, é adquirir certas capacidades

---

<sup>349</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:115/78 - “... exercises of spontaneity belong to our way of actualizing ourselves as animals”).

<sup>350</sup> McDowell (*Might There Be External Reasons?*, 1995:101 e *Mente e Mundo*: 1994:116) pretende fazer uma apropriação conscientemente vaga, mas inspiradora e profícua, dos livros II e VI da *Ética a Nicômacos* de Aristóteles.

<sup>351</sup> Ver Jedan (*Nature or Natures? Notes on the Concept of Second Nature in John McDowell's Mind and World*, 2000).

conceituais, é se tornar sensível a razões. Adquirir uma segunda natureza consiste em abrir os olhos às razões, interpretar o mundo conforme ideais normativos, agir conforme eles e pensar e perceber conforme eles. Para nomear essa introdução no mundo do significado, McDowell usa a expressão alemã *Bildung*.<sup>352</sup> A ideia é ver a inserção num mundo habitado por razões como natural, ao mesmo tempo em que tais entidades propriamente racionais podem ser, também, naturais, para todos os efeitos.

“Nossa segunda natureza é do jeito que é, não apenas em função das potencialidades com que nascemos, mas também em função de nossa formação, de nossa *Bildung*. Dada a noção de *segunda natureza*, podemos dizer que nossas vidas são modeladas pela razão de um modo natural, ao mesmo tempo em que negamos que a estrutura do espaço das razões possa ser integrada na esquematização geral do reino da lei”.<sup>353</sup> Essa naturalização da razão acompanhada da negação da natureza como, exclusivamente, o reino da lei, funciona como um “re-encantamento parcial da natureza”.<sup>354</sup>

Uma vez que a *Bildung* atualiza potências naturais com as quais nascemos, não temos mais porque abraçar um “platonismo desenfreado”. O espaço das razões não se torna sobrenatural porque deixa de poder ser reconstruído com materiais do reino da lei. Ele é apenas o lugar onde significados ganham visibilidade. Seu caráter *sui generis* não o retira do mundo, nem exige uma redução ontológica ao reino da lei, mas apenas mostra que para vermos certas coisas precisamos ter nossos olhos abertos pela *Bildung*, precisamos passar por um processo normal de maturação e aprendizagem que nos inicie numa certa forma de ver o mundo.

Os rótulos escolhidos por McDowell para nomear sua posição são bastante sugestivos: “naturalismo de segunda natureza”, ou “platonismo naturalizado”. Uma passagem de Wittgenstein ilustra o ponto que ele pretende trazer à tona: “Ordenar, perguntar, narrar, papear, fazem parte de nossa história natural tanto quanto andar, comer, beber, jogar”.<sup>355</sup>

---

<sup>352</sup> McDowell pega essa expressão de Gadamer (*Verdade e Método*, 1960). Quanto à apropriação desse termo em McDowell, ver Dingli (*On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World*, 2005:131-45).

<sup>353</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:125/87-8 - “... our second nature is the way it is not just because of the potentialities we were born with, but also because of our upbringing, our *Bildung*. Given the notion of second nature, we can say that the way our lives are shaped by reason is natural, even while we deny that the structure of the space of reasons can be integrated into the layout of the realm of law”).

<sup>354</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:125/88 - “... partial re-enchantment of nature...”).

<sup>355</sup> Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§25 - “Befehlen, fragen, erzählen, plauschen, gehören zu unserer Naturgeschichte so, wie gehen, essen, trinken, spielen”).

O aspecto natural das razões deve ser entendido como um aspecto da nossa própria natureza. McDowell apropria-se da distinção feita por Gadamer entre vida propriamente humana e vida animal.<sup>356</sup> Há uma diferença que não deve ser negligenciada entre a vida humana e o enfrentamento animal com o meio-ambiente, descritível na forma de oportunidades e problemas enfrentados, uma existência guiada exclusivamente por imperativos biológicos. Para o homem, além do meramente biológico, além do meio-ambiente, há o mundo. Habitar o mundo não é o mesmo que existir num ambiente. O homem, ao contrário dos animais, é livre diante do mundo, ele é sensível a razões e se guia por elas.

McDowell afirma que Marx, ao criticar a alienação do trabalho, apontava para uma desumanização, ou animalização, da existência humana no mundo, para uma perda de liberdade.<sup>357</sup> Isso que separa o homem do animal não desloca o homem para fora da natureza, mas estende os limites da mesma. Não é acidental o fato de Marx e Gadamer serem fortemente influenciados por Hegel. McDowell pretende mostrar que a existência racional do homem no mundo é algo melhor compreendido com lentes hegelianas.

A capacidade conceitual, segundo o “naturalismo de segunda natureza”, surgiu no animal humano num certo momento da história natural. Nesse sentido, a segunda natureza é também um capítulo da nossa filogênese. “Houve um tempo em que não havia animais racionais”: esse truísmo não é negado por McDowell.<sup>358</sup> A busca de uma explicação plausível de como as forças que atuam na natureza levaram à evolução de animais com potencialidades conceituais é uma empreitada legítima para a investigação humana. É essa origem na filogênese e na ontogênese que explica o caráter não misterioso de nossos conceitos, é isso que desabona o “platonismo desenfreado”. Nossa ignorância acerca do surgimento dos conceitos, ou da cultura, ou da linguagem, não é argumento a favor do platonismo desenfreado, nem precisamos de uma teoria substantiva nesse sentido para provarmos o caráter natural dessas coisas. Essa ignorância suscita, no máximo, uma curiosidade, que deve ser satisfeita a partir de uma explicação evolucionista convencional.

---

<sup>356</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994: sexta conferência).

<sup>357</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:157/118).

<sup>358</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:162-3/123 - “There was a time when there were no rational animals”).

### 3.7. Crítica ao monismo anômalo

Até agora esse capítulo tentou restabelecer a força das críticas de McDowell a Davidson, bem como mostrar como o autor de *Mente e Mundo* se posiciona frente a certas questões. Acredito que, nesse momento, diante do ponto mais profundo da crítica, e da defesa de Davidson apresentada no capítulo anterior, poderemos julgar de forma mais profícua e justa as conclusões que devemos tirar do debate.

O primeiro ponto a ser ressaltado é a crítica de McDowell ao monismo anômalo. Sem essa tese, não é fácil saber o que ainda fica de pé na imagem geral defendida por Davidson.

O monismo anômalo tenta realizar uma verdadeira façanha. Um mapeamento um tanto superficial do terreno pode ser útil para nossos propósitos. Vemos um conflito entre perspectivas diversas. Na dimensão epistemológica, temos aqueles que defendem a unificação metodológica das ciências e aqueles (como os neo-wittgensteinianos) que defendem um dualismo metodológico (distinguindo o estudo do homem das ciências naturais). Na dimensão ontológica, temos a oposição entre monistas (como os materialistas) e dualistas (como os cartesianos).

Normalmente, quem era monista num departamento (ontológico ou metodológico), acabava sendo-o em ambos, o mesmo valendo para os dualistas. Os dualistas tendiam a negar qualquer tentativa de reducionismo naturalista, enfatizando o caráter *sui generis* da mente e a impossibilidade de reduzir, ontologicamente, a mente ao corpo. Tais reinos eram caracterizados como essencialmente antagônicos, sendo um marcado pela liberdade e o outro pelo determinismo.

Em sua teoria do monismo anômalo, Davidson tentou achar uma *via media*. Ele queria defender um monismo ontológico fisicalista (típico dos materialistas) que seria compatível com um pluralismo metodológico. Davidson pretendia operar essa junção, pois angústias vindas de direções opostas exigiam uma postura de compromisso. O resultado final, evidentemente, precisava ser consistente.



Cruamente falando, o monismo anômalo consiste na união da tese de que as ações e pensamentos humanos não são determinados por leis naturais com a tese de que eventos mentais, considerados isoladamente, são eventos físicos.

Davidson diz adotar uma via kantiana diante do confronto entre o fisicalismo determinista e o anomalismo mental.<sup>359</sup> Na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, vemos que a resposta kantiana segue a seguinte linha: fenômenos mentais acontecem no tempo e, portanto, estão sujeitos ao princípio de causalidade, não escapando do determinismo da natureza.<sup>360</sup> No entanto, eles são, *qua* fenômenos (*Erscheinungen*), apenas as aparências (*Erscheinen*), ou as manifestações no tempo, de atos realizados por um sujeito numênico que estaria fora do tempo e poderia, portanto, escapar do princípio nomológico da causalidade e agir como uma causa livre.

De certa forma, “Davidson substitui a distinção transcendental kantiana entre fenômenos e *noumena* pela distinção entre diferentes formas de descrever o mesmo evento em termos físicos ou psicológicos”.<sup>361</sup> Mas será que podemos igualar assim, tão facilmente, essas duas distinções?<sup>362</sup>

Numa certa leitura de Kant, esposada em *Mente e Mundo*, o mundo sensível seria uma espécie de aparência do mundo numênico, que, no final das contas, é o mundo real, mas inacessível ao sujeito. Portanto, para nós, o determinismo das ações, enquanto fenômenos que se apresentam à observação, poderia ser visto como a forma como a liberdade dos sujeitos numerais reais aparece no mundo empírico.<sup>363</sup> Ou seja, sujeitos numerais poderiam ser realmente livres, sendo o aspecto determinado de suas ações, consideradas como eventos naturais, apenas sua forma fenomenal de aparecer. Num certo sentido, a liberdade poderia ser real, sendo o determinismo apenas aparente.

---

<sup>359</sup> Ver Davidson (*Mental Events*, 1970).

<sup>360</sup> Ver Nannini (*Physicalism and the Anomalism of the Mental*, 1999).

<sup>361</sup> Nannini (*Idem*, 1999:109 - “Davidson substitutes the Kantian transcendental distinction of phenomena and noumena with the distinction of two different ways of describing the same events in physical and psychological terms”).

<sup>362</sup> Rorty (*McDowell, Davidson, and Spontaneity*, 1998) faz essa mesma comparação entre as distinções kantianas e o contraste de descrições de Davidson, vendo um grande avanço na postura davidsoniana, que nos levaria a um pragmatismo naturalista (*naturalistic pragmatism*) que nos permitiria descrever coisas conforme nossos interesses.

<sup>363</sup> Ver Greenberg e Willaschek (*Is McDowell confronted with an Antinomy of Freedom and Nature?*, 2000:52).

Não pretendo aqui testar a viabilidade da posição kantiana, mas apenas verificar como sua aproximação com Davidson pode iluminar certas limitações de sua apropriação. Quando substituímos a distinção entre fenômeno e *noumenon* por diferentes descrições da mesma realidade, a solução kantiana não se apresenta mais como possível. Na versão davidsoniana, a liberdade não poderia mais ser uma propriedade da realidade, e o determinismo não poderia mais ser uma propriedade da aparência. Temos exatamente o contrário: a realidade, física, é determinista, ou o mais determinista que se pode ser, e a liberdade humana é uma aparência. Como salvar uma liberdade genuína, se admitimos que todo evento mental é um evento físico, e os eventos físicos obedecem a leis estritas? Como podemos ser livres se toda nossa atividade mental é idêntica a eventos físicos submetidos a leis naturais?

Frente a essas dificuldades, é razoável concluir que a anomalia do mental é “simplesmente uma característica epistêmica da linguagem psicológica, por meio da qual pensamentos e ações humanas são normalmente descritos”.<sup>364</sup> Ou seja, não estamos autorizados a retirar daí uma tese ontológica substantiva. Se aceitarmos uma ontologia fisicalista (entendida a *physis* como reino da lei), então não temos como acomodar uma liberdade real para o homem. “Se aceitarmos uma forma fisicalista do monismo anômalo, então o anomalismo do mental é um aspecto epistêmico da linguagem da psicologia popular (*folk psychology*) insuficiente para tornar possível a liberdade metafísica do homem”.<sup>365</sup>

Vamos explorar ainda mais a tese de que o *mesmo* evento pode ter uma descrição física e outra mental. Uma forma de entender essa afirmação seria ver as propriedades mentais como extrínsecas aos objetos e eventos físicos.<sup>366</sup> Uma propriedade extrínseca é aquela que não altera a essência daquilo que uma coisa é. Alguns exemplos de propriedades extrínsecas seriam o fato de um objeto estar à direita de outro, ou ser pensado por alguém. O fato de a Serra do Curral ter a propriedade de ter sido pensada por mim agora não altera aquilo que ela é, nem seu poder causal de bloquear correntes de ar. Mas se o mental fosse apenas uma propriedade extrínseca,

---

<sup>364</sup> Nannini (*Physicalism and the Anomalism of the Mental*, 1999:110 - “... simply an epistemic characteristic of the psychological language by means of which human thoughts and acts are usually described”).

<sup>365</sup> Nannini (*Physicalism and the Anomalism of the Mental*, 1999:110 - “... if one accepts a physicalistic form of ontological monism (...), then the Anomalism of the Mental is an epistemic character of the language of folk psychology insufficient to make possible the (...) metaphysical freedom of man...”).

<sup>366</sup> Ver Leopardi (*Anomalous Monism*, 1999).

então ele seria irrelevante ou inerte: o mundo, visto como basicamente físico, continuaria da mesma forma, com suas engrenagens e alavancas, indiferente ao mental.

Ao se defender das críticas ao monismo anômalo, Davidson rejeitou tal tipo de abordagem do mental, chegando a fazer afirmações com um evidente sabor hegeliano: “no que tange àquelas entidades físicas que também são entidades mentais, poderíamos, da mesma forma, dizer que elas não são senão mentais”.<sup>367</sup> Mas a noção de superveniência do mental parece impedir afirmações desse tipo. Quando tentamos ver o que se esconde por trás da retórica de Davidson, não encontramos uma teoria que permita afirmações como essa.

Uma pergunta insiste em aparecer: como características mentais de um evento poderiam afetar características físicas de eventos subsequentes? Esse é o clássico problema que os dualistas enfrentaram. Dizer que eventos mentais e físicos são idênticos, daí a eficácia causal dos primeiros, não explica como propriedades mentais podem causar algo *enquanto tais*. Para que um dualista, como Malebranche, permitisse que a alma interferisse no corpo, ele “tinha Deus trabalhando em tempo integral”.<sup>368</sup>

É curioso como um monista declarado como Davidson esteja às voltas com um problema típico dos dualistas. Isso se dá porque seu monismo parece artificial, havendo um dualismo de base que não se deixa unir numa imagem monista da realidade. A forma como Davidson pretende garantir uma imagem integrada do universo, que não “se desintegre num díptico do mental e do físico”, é que se encontra em questão.<sup>369</sup>

Descartes dizia que mente e matéria são duas substâncias distintas. A noção de *substância* era corrente no século XVII, e designava algo auto-subsistente e capaz de ter propriedades.<sup>370</sup> A mente seria uma substância cuja natureza essencial é pensar, admitindo os pensamentos uma série de propriedades específicas. Já a matéria seria algo extenso, cabendo a ela diferentes propriedades. Nada poderia, ao mesmo tempo, ser um pensamento e algo extenso no espaço. Os homens, que aparentemente unem neles esses dois elementos, seriam, na verdade, criaturas

---

<sup>367</sup> Davidson (*La mesure du mental*, 1994:31-2 - “... relativement aux entités physiques qui sont aussi des entités mentales, on pourrait aussi bien dire qu’elles ne sont rien d’autre que mentales”).

<sup>368</sup> Leopardi (*Anomalous Monism*, 1999:118 - “... Malebranche had God working full time”).

<sup>369</sup> Davidson (*Introduction*, 1980:xi - “... disintegrate into a diptych of the mental and the physical”).

<sup>370</sup> Ver Evnine (*Donald Davidson*, 1991: cap.4).

compostas, reunindo neles duas substâncias diferentes (corpo e alma). Para Descartes, as diferentes substâncias poderiam interagir entre si, mas ainda assim seriam essencialmente distintas.

Davidson é monista e materialista (ou fisicalista). Ele afirma que, num certo sentido, a mente é idêntica à matéria. Eventos, físicos ou mentais, possuem uma única natureza. Mas será que Davidson motiva satisfatoriamente suas afirmações desse gênero? Surge sempre a desconcertante impressão de que Davidson nos convida a pensarmos em círculos quadrados. Descartes, diante do dualismo tipicamente moderno, não tentou, artificialmente, emendar as coisas, mas aceitou a diferença. E a diferença da qual falamos não é meramente metodológica, mas ontológica. Não sei como as afirmações de Davidson poderiam ser feitas por alguém que aceita a visão, tipicamente moderna, de um mundo desencantado essencialmente governado por leis naturais.

Davidson diz sempre que “o mental não é uma categoria ontológica, mas conceitual”.<sup>371</sup> Essa afirmação parece negligenciar a dificuldade que enfrentou Descartes, e tantos outros dualistas. No pensamento de Davidson, “não podemos dizer que uma razão causa uma ação para a qual ela é uma razão por que os estados mentais que constituem a razão possuem os conteúdos proposicionais que possuem. E, dada essa lacuna, torna-se questionável a atração da tese mesma de que razões causam ações”.<sup>372</sup>

Não é à toa que McDowell vê um problema de base no pensamento davidsoniano. Se o mundo ele mesmo for conceitual, ele poderá se abrir para um sujeito possuidor dos conceitos relevantes, detentor de uma segunda natureza adequada. Nesse caso, os objetos mentais, ou razões, serão mundanos e poderão causar coisas de pleno direito. Num universo intensional, tudo, inclusive os poderes causais, dependem de como uma coisa é vista ou descrita. Uma frase dita gera a reação que gera não por ser o barulho que é, mas por carregar o sentido que carrega. Reduzir a causalidade ao nível dos eventos nos impossibilita de falarmos no poder causal do significado. Não foi o barulho, mas o sentido dele, que causou a reação. O problema não é dizer

<sup>371</sup> Davidson (*Problems in the Explanation of Action*, 1987:114 - “... the mental is not an ontological but a conceptual category”).

<sup>372</sup> Evidently (*Donald Davidson*, 1991:164 - “... we cannot say that a reason causes an action for which it is a reason because the mental states which constitute the reason have the propositional contents they do. And given this lacuna, it becomes doubtful how attractive the thesis is that reasons cause actions at all”).

que uma coisa intensional é um evento no mundo, mas sim reduzir, ontologicamente, eventos no mundo a uma base materialista. É o fisicalismo e a superveniência do mental que impedem Davidson de uma saída legítima das dificuldades.

### 3.8. Por McDowell

No segundo capítulo, vimos a acusação davidsoniana de que McDowell introduz estados mentais não-doxásticos que são inertes e não podem ser razão para nada. Eles seriam teoricamente irrelevantes e funcionariam como intermediários epistêmicos.<sup>373</sup> Essas reações de Davidson foram compartilhadas por outros filósofos (como Brandom e Stroud), que também tiveram voz no capítulo anterior.

Brandom acusou McDowell de um descompasso entre sua exigência de uma sensibilidade racional ao mundo e sua invocação da necessidade de experiências conceituais.<sup>374</sup> A exigência de um empirismo mínimo seria injustificada, e Davidson poderia *explicar* nossa sensibilidade racional ao mundo a partir da forma como as crenças perceptivas são geradas em nós. Ele criticou também a postulação de uma experiência conceitual pré-doxástica, enfatizando que ela não desempenha nenhum papel teórico relevante.<sup>375</sup>

Que lição devemos tirar desse fogo cruzado? Será que McDowell, de fato, está mal motivado, será que o tipo de receptividade que defende é desnecessária e não leva a nenhum ganho explicativo?<sup>376</sup>

Alguém que vê alguma coisa está comprometido, por causa disso, com uma crença acerca do que vê? McDowell acredita que a não existência desse comprometimento é perfeitamente inteligível. Existe uma distância entre a forma como usamos termos como “ver” ou “crer” que algo é o caso.

---

<sup>373</sup> Ver Davidson (*Reply to John McDowell*, 1999; *Reply to Roger F. Gibson*, 1999; *Comments on Karlovy Vary Papers*, 2001).

<sup>374</sup> Ver Brandom (*Perception and Rational Constraint*, 1998).

<sup>375</sup> Stroud (*Sense-experience and the grounding of thought*, 2002) faz observações semelhantes.

<sup>376</sup> Ver Brandom (*Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell's empiricism*, 2002).

“É claro que alguém não *dirá* que vê que *p* a menos que esse alguém aceite que *p*. Mas alguém pode ver que *p* sem estar disposto a dizer isso”.<sup>377</sup> Podemos imaginar uma pessoa que acredita se encontrar numa posição que não permite ver certos objetos adequadamente. Ela pode acreditar que a luz não é adequada, ou que seus óculos deformam a imagem. Uma frase como a seguinte é perfeitamente compreensível: ‘achei que a luz no local era insuficiente e que não tinha como saber a cor daquela gravata, então acreditei que apenas tinha a impressão de ver uma gravata verde, mas agora sei que estava de fato vendo uma gravata verde’. Nesse caso, a pessoa via e não acreditava no que via. Essa possibilidade fica obscurecida pela noção davidsoniana de *crença perceptiva*, ou por afirmações como a de Stroud de que ver, em si mesmo, traz necessariamente consigo “aceitação ou endossamento”.<sup>378</sup>

A distinção para a qual McDowell aponta não apenas existe, como é relevante. No caso acima, a impressão visual de que uma gravata é verde não é, em si mesma, a mesma coisa que a aceitação de que a gravata é verde. Stroud diz que o sujeito deve ao menos assentir para a afirmação menos comprometedora (*less committal proposition*) de que a gravata *parecia* verde. Mas McDowell ressalta que isso (‘que a gravata parecia verde’) não era o conteúdo da impressão visual. Ter uma impressão não é idêntico à aceitação de nenhuma das afirmações, nem da mais, nem da menos comprometedora.

“Uma impressão é como um convite para aceitarmos uma proposição sobre o mundo objetivo”.<sup>379</sup> Não precisamos que o sujeito aceite qualquer proposição para que ele tenha a percepção que tem. Ele pode simplesmente não responder ao convite de forma alguma. Responder é uma atividade específica, exige uma direção da atenção do sujeito. O fato de as impressões envolverem consciência (*awareness*) não significa que elas envolvem, necessariamente, algum tipo de aceitação, nem acerca de como é o mundo, nem acerca de como ele parece ser. Nesse ponto, McDowell lembra Kant: a consciência envolvida na

---

<sup>377</sup> McDowell (Responses, 2002:277 - “Certainly one will not say one sees that *p* unless one accepts that *p*. But one can see that *p* without being willing to say one does”).

<sup>378</sup> Ver Stroud (*Sense-experience and the grounding of thought*, 2002:87 - “... accepting or endorsing...”).

<sup>379</sup> McDowell (Responses, 2002:278 - “An impression is something like an invitation (...) to accept a proposition about the objective world”).

experiência permite, torna possível, que o ‘eu penso’ a acompanhe, mas ele não precisa acompanhá-la.<sup>380</sup>

Stroud diz que a crítica de McDowell a Davidson (quanto à possibilidade das experiências perceptivas fornecerem razões para nossas crenças) assenta-se sobre uma mera questão terminológica. Davidson pode, perfeitamente, admitir que ver um elefante no supermercado justifica a crença de que há um elefante no supermercado. Mas Stroud, assim como Davidson, parece não dar a devida atenção ao ponto central da crítica de McDowell. “O mais perto que Davidson chega da ideia de ver que algo é o caso é a ideia de adquirir a crença de que algo é o caso como um resultado de ocorrências sensórias”.<sup>381</sup>

A distinção que McDowell pretende traçar entre receptividade passiva e crença serve a uma função transcendental. Não é justo dizer que ela não desempenha qualquer papel teórico relevante. Para que haja uma sensibilidade racional ao mundo, precisamos de um momento passivo de receptividade conceitual. A passividade é necessária, caso contrário a experiência se torna, no final das contas, apenas um exercício peculiar da espontaneidade. Não haveria, dessa forma, uma receptividade genuína de algo externo. Ver a experiência como um convite para uma crença é vê-la como conceitualmente estruturada (por isso podendo relacionar-se racionalmente com crenças, podendo emitir convites) e, ao mesmo tempo, passiva. Os conceitos que lá são operativos são os mesmos que usamos ao formar nossas crenças, ao raciocinar, ao pensar. Ou seja, são os mesmos conceitos usados nas atividades da espontaneidade. Quando formamos uma crença, temos comprometimentos (*commitments*) genuínos. Na experiência, vemos as coisas com as quais nos comprometemos depois, mas experienciar algo não envolve qualquer *atividade* frente a esse algo.

O fato de uma experiência não envolver qualquer atitude doxástica não a torna cognitivamente inerte. Uma vez aceito o convite, ela é usada para justificar uma crença. Ela *pode* ser usada dessa forma. Antes disso, ela simplesmente não desempenha nenhum papel cognitivo ou explicativo da ação humana. Mas sem tal momento de receptividade passiva, não

---

<sup>380</sup> Ver Kant (*Crítica da Razão Pura / Kritik der reinen Vernunft*, B131).

<sup>381</sup> McDowell (Responses, 2002:278-9 - “... the closest Davidson gets to the idea of seeing that something is the case is the idea of acquiring the belief that something is the case as a result of sensory occurrences”).

podemos ver a experiência como abertura para o mundo. Ela desempenha um papel transcendental, não um papel epistemológico. Nesse sentido, as críticas de Davidson, Brandom ou Stroud, de que as aparições (*appearings*) não servem para nada, parecem sintomáticas de uma insensibilidade ao problema transcendental. A experiência não é um intermediário epistêmico: ela é “simplesmente a forma como o pensamento observacional é racionalmente e diretamente sensível a fatos”.<sup>382</sup>

Cito McDowell: “Brandom me lê como se atribuísse a experiências o tipo de conexão racional com fatos que seriam apropriadas para afirmações (*claims*) ou julgamentos observacionais. Compreensivelmente, invocar experiências pareceria, então, uma duplicação estéril, uma inserção gratuita de um intermediário entre afirmações ou julgamentos observacionais e os fatos observados”.<sup>383</sup> No entanto, a manobra de McDowell não introduz qualquer tipo de intermediário, não introduz nada que torne a relação da experiência com o mundo indireta. Isso é exatamente o tipo de coisa que McDowell quer evitar o tempo todo. Se estamos atrás de credenciais epistemológicas, então a experiência defendida por McDowell de fato não acrescenta nada. Mas se queremos entender como *podemos* pensar o mundo, como podemos experienciar algo mundano, então entenderemos a relevância teórica da experiência como receptividade conceitual.

“O pensamento transcendental de Davidson, assim como o de Brandom, evita creditar à experiência o papel que ela tem no pensamento transcendental que me [McDowell] ocupa, e apela, ao invés, para a interação entre intérprete e interpretado”. É como se toda objetividade do pensamento pudesse brotar desse jogo: da triangulação, da interpretação radical, do externismo semântico. McDowell não vê aí uma saída legítima para o *seu* problema.

McDowell não se cansa de repetir e tentar esclarecer a sua angústia: “se não pudermos ver a atividade conceitual como parte de um pacote que inclui a consciência sensória do objetivo, então a ideia mesma de atividade conceitual - que precisa ter um alcance objetivo (*objective*

---

<sup>382</sup> McDowell (*Reply to Commentators*, 1998:406 - “... experience is simply the way in which observational thinking is directly rationally responsive to facts”).

<sup>383</sup> McDowell (*Reply to Commentators*, 1998:406 - “Brandom reads me as attributing to experiences the sort of rational connection to facts that is appropriate for observational claims or judgments. Naturally enough, invoking experiences then looks like a pointless duplication, a gratuitous insertion of an intermediary between observational claims or judgments and the facts observed”).



*purport*) para que seja reconhecível como uma atividade conceitual de qualquer tipo - se torna misteriosa”.<sup>384</sup> A única forma que McDowell identifica de satisfazer essa demanda (tornar inteligível uma consciência sensória objetiva) é vendo a consciência sensória como participando do espaço das razões, estando em companhia de nossas atividades quando decidimos “o que pensar sobre o mundo”.<sup>385</sup>

É muitas vezes difícil distinguir Brandom de Davidson, no que se refere às questões que venho tratando. O primeiro pretende falar pelo segundo, pretende responder às críticas que ele sofreu seguindo o “espírito geral” de sua filosofia, sendo fiel a ela e às suas potencialidades. Não é raro vermos argumentos parecidos nos dois filósofos, quando são chamados a responder às críticas de McDowell. Se muitas vezes não faço a devida distinção, é talvez porque me ocupe menos de Davidson *ele mesmo* do que daquilo que podemos tirar do seu pensamento. O meu Davidson é também um coletivo, um projeto filosófico, e não apenas um homem particular. Aceito, muitas vezes, a contribuição de Brandom, não porque ela seja exegeticamente fiel, apesar de me parecer como tal no mais das vezes, mas porque ela é sensata e estimulante, faz pensar em alternativas e expande a arena argumentativa em direções profícuas.

Recapitulemos a argumentação de Brandom: “o externismo semântico de Davidson parece satisfazer também a exigência de McDowell. O intérprete é responsável por caracterizar os fatos perceptíveis do ambiente para os quais entende-se que o interpretado estaria respondendo, e por atribuir conteúdos proposicionais às respostas verbais que tornam o interpretado amplamente correto em seus relatos não-inferenciais”.<sup>386</sup> O intérprete tem a tarefa de construir um quadro interpretativo articulando as crenças perceptivas do interpretado com suas próprias crenças acerca do que observa. “Do ponto de vista do *intérprete*, a relação entre os fatos e os relatos ou crenças perceptivas não é meramente causal, mas também racionalmente acessível em termos da *verdade* desses relatos e crenças, relativas a fatos

---

<sup>384</sup> McDowell (*Reply to Commentators*, 1998:407 - “... if we cannot see conceptual activity as part of a package that includes sensory consciousness of the objective, then the very idea of conceptual activity - which must have objective purport in order to be recognizable as conceptual activity at all - becomes mysterious”).

<sup>385</sup> McDowell (*Reply to Commentators*, 1998:407 - “... what to think about the world”).

<sup>386</sup> Brandom (*Perception and Rational Constraint*, 1998:371 - “Davidsonian semantic externalism would also seem to satisfy McDowell’s constraint. The interpreter is responsible for characterizing the perceptible environing facts to which the one interpreted is taken to be responding, and for attributing propositional contents to the sentential responses that make the one interpreted largely correct in her noninferential reports”).

independentes”.<sup>387</sup> Mas, de um ponto de vista externo, o que explica a sensibilidade racional de qualquer sistema de crenças ao mundo objetivo é a forma como os fatos perceptíveis arrancam (*wring from*) crenças perceptivas de nós. Para que a relação causal que temos com o mundo possa lastrear um pensamento objetivo, nossas impressões sensíveis precisam ter elementos que co-variam sistematicamente conforme variam fatos mundanos: os conteúdos de nossas crenças são sensíveis a essa co-variância. Dessa forma, as relações causais que extraem (*elicit*) de nós nossos pensamentos os tornam mundanos. Brandom não parece dar muita atenção à triangulação quando defende Davidson. Talvez porque, de qualquer forma, a introdução desse complemento não altera o caráter essencialmente causal das relações em jogo. As impressões sensíveis são, enquanto tais, objetos de um capítulo da fisiologia da percepção (*physiology of perception*): “elas apenas ensejam julgamentos perceptivos com conteúdo”.<sup>388</sup>

Os julgamentos perceptivos, que são não-inferenciais, sendo causalmente arrancados de nós, são, depois, articulados no espaço das razões com as demais atividades da espontaneidade. Para Brandom, tal postura abre espaço para a passividade da experiência, evita o mito do dado (só os julgamentos já conceituais participam do jogo racional), e atende à exigência de constrangimentos externos ao pensamento (evitando assim o coerentismo descontrolado).

O motivo encontrado por Brandom para a cegueira de McDowell frente à via que apresenta é sua tendência a menosprezar a dimensão social do espaço das razões.<sup>389</sup> A necessidade de sensibilidade racional (*responsiveness*) da mente frente ao mundo não implica em uma sensibilidade racional de cada mente *individual*. É a comunidade de mentes que deve ser racionalmente sensível (*responsive*) ao mundo.

Brandom critica o suposto caráter individualista das exigências de McDowell e acredita que as interações entre uma comunidade de mentes, ou indivíduos, que, considerados isoladamente, não são sensíveis a razões, não tendo consciência do objeto da percepção, torna

---

<sup>387</sup> Brandom (*Perception and Rational Constraint*, 1998:371-2 - “From the point of view of the interpreter (...), the relation between the facts and the reports or perceptual beliefs is not merely a causal one, but also one rationally assessable in terms of the truth of those reports or beliefs, relative to the independent facts”).

<sup>388</sup> Brandom (*Perception and Rational Constraint*, 1998:372 - “They merely occasion contentful perceptual judgments”).

<sup>389</sup> Ver Brandom (*Perception and Rational Constraint*, 1998:373).

inteligível o fato da “comunidade de mentes” possuir um mundo em vista. Isso, para McDowell, “parece mágica”.<sup>390</sup> Brandom apenas multiplica relações entre coisas que, em si mesmas, são respostas cegas. Temos respostas cegas, respostas cegas a respostas cegas, e, a todo momento, os indivíduos manifestam apenas respostas cegas ao ambiente.<sup>391</sup> Como a interação entre respostas cegas poderia, em algum momento, fazer surgir algo que não fosse mais cego? Se as relações de base são causais, não podemos introduzir uma consciência controlada racionalmente pelo mundo no meio da história: nada nos autoriza a fazermos isso, tal introdução seria um passe de mágica.

Alguém poderia rejeitar esse argumento de McDowell dizendo que uma propriedade não atribuível a indivíduos isolados pode consistir numa propriedade relacional, que só aparece quando relacionamos indivíduos entre si.<sup>392</sup> O conteúdo de crenças perceptivas poderia ser entendido como essencialmente relacional, só podendo emergir numa “rede de sujeitos mutuamente interpretantes”.<sup>393</sup> O caráter holista do significado parece apontar exatamente para o caráter relacional de coisas como conteúdos mentais. É como se McDowell cometesse uma falácia básica, que o exemplo apresentado por Gaskin exemplifica bem: um mercado é composto por indivíduos, mas, se abstrairmos o mercado, nenhum indivíduo isolado é um comprador ou um vendedor. Apenas *no* mercado podemos dizer que alguém é vendedor ou comprador. Tais propriedades são obviamente relacionais. É como se McDowell perguntasse: como poderia “a mera multiplicação de indivíduos que não são, tomados em si mesmos, nem compradores nem vendedores, constituir um mercado?”

A objeção, no entanto, é injusta. O problema não é tão simples assim. Ainda que o conteúdo mental seja entendido como uma propriedade relacional, devemos perguntar quais são os elementos dessa relação, e qual a natureza dela. *Determinados* indivíduos que estabelecem *determinadas* relações entre si não podem fazer surgir *determinadas* propriedades relacionais.

---

<sup>390</sup> McDowell (*Reply to Commentators*, 1998:408 - “I think this smacks of magic”).

<sup>391</sup> O caso dos *chicken-sexers* (homens capazes de distinguir o sexo de pintinhos, mas incapazes de dizer como sabem fazer isso, ou qual é a diferença entre pintos machos e fêmeas), apresentado por Brandom (*Non-inferential Knowledge, Perceptual Experience, and Secondary Qualities: Placing McDowell’s empiricism*, 2002:98), ilustra um tipo de resposta cega a aspectos do mundo. Para McDowell (*Responses*, 2002:28), *chicken-sexers* não tem um conhecimento perceptivo genuíno, e não podem servir de modelo para nossa relação com o mundo.

<sup>392</sup> Ver Gaskin (*Experience and the World’s Own Language: A Critique of John McDowell’s Empiricism*, 2006:124).

<sup>393</sup> Gaskin (*Experience and the World’s Own Language: A Critique of John McDowell’s Empiricism*, 2006:124 - “... network of mutually interpreting subjects”).

Se multiplicarmos indivíduos que se relacionam *causalmente* entre si, como explicar o surgimento de relações *internas* ou *racionais* entre os indivíduos assim relacionados e o mundo? A triangulação tenta responder isso, mas o problema é que o cenário é, ainda que complexo, baseado apenas em relações causais. É a *natureza* da relação que não permite a emergência de uma consciência objetiva legítima, não o fato da *propriedade* em si não ser atribuível a indivíduos isolados. Multiplicar indivíduos que estabelecem *essas* relações entre si não permite introduzir o elemento que procuramos.

A estratégia davidsoniana, defendida, a seu modo, por Brandom, consiste em externalizar a justificação. Ou seja, apesar das razões que sustentam a objetividade de nossas crenças pertencerem ao espaço das razões, elas não precisam ser acessíveis, enquanto tais, ao sujeito cognoscente. Elas *podem* ser acessíveis ao sujeito (como no caso em que ver *que há um elefante no supermercado* justifica a crença de *que há um elefante no supermercado*), mas não precisam *necessariamente* ser acessíveis dessa forma, e tal lacuna não ameaça o fato de conhecermos o mundo objetivo. Para tanto, basta sermos causados, pela presença mesma do elefante, a crermos que há um elefante diante de nós. No final das contas, é esse tipo de relação (externa, causal) que explica *porque* estamos justificados em nossas crenças. O sujeito cognoscente sai da história, quando o assunto é sabermos porque *podemos* acreditar no que acreditamos.

Num certo sentido, McDowell acomoda a intuição externista.<sup>394</sup> A posse de capacidades conceituais, necessária para a percepção de *que algo é assim e assado*, requer do sujeito a devida inserção numa forma de vida, numa tradição, de forma alguma redutível a um ponto de vista subjetivista ou meramente individualista. Os conceitos são públicos. A percepção é que parte de um foco individual: um *sujeito*, munido dos conceitos relevantes, diante do mundo.<sup>395</sup> A iniciação numa tradição (a *Bildung*) explica como operamos conceitos públicos e externos em nossa esfera individual. A exigência de vermos a compreensão *do ponto de vista do sujeito* deve-se à necessidade de entendermos *nossa* relação com o mundo como não-mediada. Se

---

<sup>394</sup> Ele faz isso a partir da externalização do “sentido” (*Sinn*) fregeano. Não poderei me deter sobre tal manobra de McDowell. Remeto os interessados a McDowell (*On the Sense and Reference of a Proper Name*, 1977; *De Re Senses*, 1984; *Singular Thought and the Extent of Inner Space*, 1986; *Intentionality* De Re, 1991), bem como a Evans (*The Varieties of Reference*, 1982).

<sup>395</sup> Ver McDowell (*Intentionality and Interiority in Wittgenstein*, 1991).

podemos, de fato, pensar *no* mundo, então não podemos admitir uma distância que permita sempre uma re-descrição que torne os objetos de nossa consciência diferentes do que acreditávamos ser. O fato de o mundo ser apreensível *pelo sujeito* não elimina o caráter externista dos *conteúdos* pensados. Aquilo que justifica nossas crenças não pode ser visto sempre como externo à nossa consciência, ou não estaremos nunca autorizados a termos uma consciência genuína de coisas mundanas.

O externismo de tipo davidsoniano “simplesmente evita as experiências individuais como justificadoras de julgamentos, e localiza a racionalidade dos relatos observacionais na possibilidade de suas certificações enquanto tais a partir da perspectiva teórica do intérprete radical”.<sup>396</sup> É verdade que o intérprete se engaja na visão de mundo do interpretado, operando uma espécie de “fusão de horizontes”.<sup>397</sup> Mas a justificativa (as razões, as credenciais) daquilo que os horizontes integrados mostram é sempre vista de um ponto de vista externo. Se quisermos explicar porque podemos acreditar no que acreditamos, precisaremos de uma história detalhada que mostre como nossas crenças são forjadas, e como se articulam causalmente com o mundo.

A triangulação de Davidson, que pretende explicar a possibilidade do conteúdo empírico e oferecer a base para o externismo semântico, não satisfaz McDowell porque adota uma perspectiva, no sentido relevante, externa. Ao tirarmos a consciência individual da história, e ao repudiarmos uma forma mínima de empirismo, tornamos misteriosa a possibilidade de termos acesso consciente direto a fatos mundanos e a inteligibilidade de conteúdos empíricos genuínos. O empirismo mínimo (a experiência nos ensina como é o mundo) explica porque nossos pensamentos são mundanos, e não precisamos perguntar isso a um cientista. Uma perspectiva externista nunca garantirá que *eu* posso pensar o mundo, que os conteúdos de *meus* pensamentos são de fato aspectos do mundo.<sup>398</sup> “Para assegurar um conhecimento da realidade em geral, baseado na experiência, que seja realmente direto - e não meramente

---

<sup>396</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:110 - “... simply bypasses individual experiences as justifiers of judgments, and locates the rationality of observation reports in the possibility of their certification as such from the theoretical perspective of the radical interpreter”).

<sup>397</sup> O termo, usado por McDowell, tem origem em Gadamer (*Verdade e Método*, 1960). O termo original é *Horizontverschmelzung*.

<sup>398</sup> Ver McDowell (*Experiencing the World*, 2000:16-7).

instrumental -, as experiências relevantes - e, da mesma forma, também as aparições (*appearings*) apresentadas pela realidade - deverão ter *conteúdos subjetivamente acessíveis* que correspondam aos conteúdos dos julgamentos justificados correspondentes”.<sup>399</sup>

Dizer, como diz Davidson, que a própria possibilidade da interpretação garante a ampla veracidade de nossas crenças, e que a base triangular explica porque nossos pensamentos apresentam um lastro objetivo, não satisfaz a angústia relevante. Como diz McDowell, o argumento chega “tarde demais”. Ou seja, o argumento aparece num momento da argumentação, e de uma forma, que não mais problematiza o ponto de partida, mas toma como pressuposto aquilo mesmo que deveria explicar. A *démarche* davidsoniana pressupõe, de partida, que pensamentos ou crenças empíricas possuem conteúdo empírico, e que esse conteúdo é acessível *ao sujeito*.<sup>400</sup> Mas a relação entre crença e experiência, para que as primeiras possam ter conteúdo empírico genuíno, precisa ser racional ou normativa. Ou seja, a relação precisa ser *interna*, e não meramente *externa*.<sup>401</sup>

Não basta, para termos sujeitos com crenças “*baseadas em experiências relevantes*”, que essas crenças apenas co-variem segundo características da realidade às quais eles têm acesso sensível.<sup>402</sup> Esse tipo de justificação simplesmente não basta para estabelecermos uma relação normativa entre mente e mundo, necessária para a noção de conteúdo empírico. Nesse sentido, a explicação davidsoniana não apenas demora a chegar, mas chega de forma insatisfatória.

A crítica de McDowell a Davidson não abandona qualquer forma de externismo, nem acredito que abandone muitas das lições davidsonianas a respeito. O que se impõe é um pensamento (externista também, porque não?) que não estabeleça *apenas* laços causais na determinação do conteúdo mental. Nesse sentido, o modelo da triangulação simplesmente não resolve a angústia transcendental que atinge McDowell. “Os julgamentos observacionais, supostamente *interpretados* enquanto tais no cenário davidsoniano, não podem realmente *ser*

---

<sup>399</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:113 - “To secure suitably direct - not merely instrumental - experience-based knowledge of the layout of reality, the relevant experiences - and correlatively also the appearances presented by reality - must have *subjectively available contents* matching the contents of the corresponding justified judgments”).

<sup>400</sup> Ver Brewer (*Perception and Reason*, 1999:153).

<sup>401</sup> Ver Wright (*McDowell's Oscillation*, 1998:398).

<sup>402</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:112 - “... *based on relevant experiences...*”).

tais se eles não estiverem baseados nas experiências. Sem a experiência, o suposto observador, que é supostamente interpretado de fora como respondendo racionalmente, nos julgamentos observacionais, a fatos observáveis, é, de fato, ‘cego’, e seus supostos julgamentos são, de fato, vazios de conteúdo”.<sup>403</sup>

### 3.9. Um balanço mais aprofundado do debate

Apesar de todas as tentativas de Davidson (e de seus defensores) de enfrentar as críticas de McDowell, muitas coisas não ficaram satisfatoriamente respondidas. Somos levados a concluir que, de fato, McDowell tinha razão em seu ponto central: fica faltando algo importante no pensamento de Davidson para que ele elimine a angústia transcendental.

A noção de *experiência* assumida por Davidson reflete uma herança quineana (que segue a tradição da ciência moderna). Essa forma de ver nossa transação perceptiva com o mundo não permite a Davidson uma saída legítima de um *coerentismo desenfreado*, que seria a visão que não permite coerções racionais externas aos exercícios da espontaneidade.<sup>404</sup>

McDowell pretende corrigir esse problema adotando uma perspectiva que torne os fatos mundanos manifestos na experiência enquanto tal. A coerção vem, genuinamente, de fora dos exercícios da espontaneidade, da atividade de pensar, mas não do exterior daquilo que é *pensável*, de fora do *espaço dos conceitos*. Daí a importância, para McDowell, do *insight* kantiano de que a receptividade conceitual atua como uma coerção externa. Nesse ponto reside o cerne da crítica a Davidson, que nega tal possibilidade sem se dar o direito a fazê-lo.

A forma como as impressões fazem a mediação causal entre crenças e mundo é, para McDowell, um tema possível para investigações. Podemos, evidentemente, formar crenças a respeito do processo mesmo de formação de crenças, e essas novas crenças (como quaisquer outras) podem, legitimamente, atuar no jogo de justificar crenças. Crenças sobre propriedades

---

<sup>403</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:123-4 - "... the observational judgments putatively *interpreted* as such in the Davidsonian scenario cannot really *be* such if they are not based on experiences. Lacking experience, the putative observer, who is putatively interpreted by another party as rationally responding, in observational judgments, to observed facts, is in fact 'blind', and his or her co-called judgments in fact empty of content").

<sup>404</sup> Ver McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:185/143).

observáveis de objetos podem apoiar-se racionalmente sobre crenças acerca de circunstâncias perceptivas (luminosidade, dimensão do objeto, etc.), ou a respeito de nosso aparato sensível. Tudo isso é legítimo. No entanto, ressalta McDowell, tudo isso, que Davidson aceita com plena razão, difere muito de uma visão da experiência como uma marca efetiva do mundo sobre o sujeito. Uma coisa é apoiar crenças perceptivas sobre crenças acerca de impressões sensíveis, outra coisa completamente diferente é apoiar crenças perceptivas sobre *a impressão ela mesma* de uma propriedade observável.

Para McDowell, as impressões são *transparentes*, enquanto que, para Davidson, elas são *opacas*. Cito McDowell: “se uma pessoa souber coisas suficientes a respeito de suas conexões causais com o mundo, ela poderá, a partir dessas conexões, construir argumentos que levem a conclusões sobre o mundo. As próprias impressões, no entanto, não desvelam o mundo para ninguém. Elas têm um significado epistemológico semelhante ao das sensações corporais no diagnóstico de moléstias orgânicas”.<sup>405</sup> A diferença entre reações sintomáticas e percepções genuínas reside no *conteúdo* conceitual operativo nas últimas. Se perdermos de vista essa distinção, não há como termos conteúdos empíricos genuínos.

A relação entre aparições e impressões, para McDowell, não deve ser pensada na forma habitual de causa e efeito. Aparições não são sintomas, ou efeitos, de impressões que a possibilitam. Ao menos algumas aparições *são* impressões. Isso não é um passe de mágica, ou uma junção artificial (e impossível) nascida a fórceps. É verdade que uma mesma coisa vista como impressão e como aparência apresenta dois modos radicalmente distintos de conceitualização. Não é por ser a impressão que é que algo é a aparência que é. Para reunir esses dois aspectos, McDowell não apela para uma unidade, dificilmente inteligível, entre indivíduos (*tokens*). Sua estratégia consiste em apagar a linha que tradicionalmente separava mente e mundo, fora e dentro do universo conceitual. Em Davidson, o que se relutava em unir eram coisas dentro e fora do espaço dos conceitos. Eventos (físicos, no sentido da física ideal) e conceitos não podiam se relacionar logicamente, segundo o monismo anômalo, e os poderes causais dos últimos pareciam um mistério. Com McDowell, o espaço dos conceitos se torna

---

<sup>405</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:186/145 - “... if one knows enough about one’s causal connections with the world, one can argue from them to conclusions about the world, but they do not themselves disclose the world to one. They have an epistemological significance like that of bodily feelings in diagnosing organic ailments”).



ilimitado. As relações racionais e causais podem cruzar todos os reinos. Um pensamento pode causar uma ação *enquanto* o pensamento que é, e uma impressão pode ser uma razão, ou uma aparição, *enquanto* a impressão que é.

Dentro do espaço ilimitado dos conceitos, há coisas dentro e fora dos exercícios da espontaneidade. Essa nova fronteira não é mais entre pensamento (e pensáveis) e mundo, mas entre o que pertence a uma certa atividade e o que está fora dela. Tal cenário permite que McDowell coloque as entregas da sensibilidade (ou da receptividade) na ordem das justificações, deixando nossa visão de mundo, assim justificada, tão imune à nossa contaminação quanto nos recomenda o bom (e ordinário) realismo.

No segundo capítulo, esforcei-me para defender a tese de que a filosofia de Davidson era atenta à questão transcendental. A acusação de McDowell deve ser, a bem da justiça, adequadamente compreendida. McDowell concorda que as angústias filosóficas presentes em Davidson, relativas à possibilidade do conhecimento, expressam, no fundo, “a mesma ansiedade presente nas angústias filosóficas sobre como o conteúdo é possível”.<sup>406</sup> Ele reconhece que o cético não é um alvo importante para Davidson no que tange a seu aspecto propriamente epistemológico. A crítica de Davidson aos céticos é antes a constatação da ininteligibilidade da posição que eles querem assumir.

Mas, afinal de contas, o que McDowell critica em Davidson? Cito McDowell: “minha objeção a Davidson não é que ele não responde à questão de como algo pode possuir conteúdo empírico; minha objeção é que, mesmo querendo, ele não nos dá a certeza de que essa questão carece de urgência”.<sup>407</sup> Ainda que Davidson tenha sensibilidade transcendental, tal sensibilidade é atrofiada.

McDowell parece, muitas vezes, ler Davidson a partir de Rorty. Será que isso de fato maculou sua interpretação do pensamento davidsoniano? Há, parece-me, uma grande verdade escondida por trás da leitura torta que McDowell faz de Davidson. Rorty distingue, claramente,

---

<sup>406</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:188/146-7 - “... the same anxiety as philosophical concerns about how content is possible”).

<sup>407</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:188/147 - “My objection to Davidson is not that he does not answer the question how anything can have empirical content, but rather that he does not ensure, as he wants to, that the question lacks urgency”).

a perspectiva descritiva (externa) da perspectiva normativa (interna). De um lado, o ponto de vista do linguista de campo, de outro, o do homem de ação. A insistência de que a separação deve ser mantida enquanto tal é um equívoco tipicamente rortyano, e McDowell foi ciente disso. A distinção entre o ponto de vista do observador e do intérprete, presente em Brandom, parece apontar para a mesma postura abraçada por Rorty.

Na interpretação radical, segundo McDowell, “o linguista de campo de Davidson tem por objetivo produzir, como que a partir de dentro, uma apreciação das normas que constituem a linguagem que ele investiga: aquele sentido específico que permite saber quando é correto dizer o quê, segundo as regras que governam aquele jogo de linguagem”.<sup>408</sup> O intérprete começa como um ocupante de um ponto de vista externo, mas, se é bem sucedido, ele acaba incorporando um ponto interno. Ele como que penetra no universo intensional do nativo a partir de fora.

Tal processo, em Rorty, é mostrado conforme uma perspectiva explicitamente lateralizada, pois o intérprete radical vê as relações entre interpretados e mundo a partir de fora. Porém, o fim da interpretação consiste em sair dessa perspectiva, pois a teoria interpretativa permitirá ao intérprete captar algumas das relações dos sujeitos com o mundo a partir do ponto de vista dos próprios sujeitos. Davidson pode ser mais sofisticado que Rorty ou Brandom em sua exposição da interpretação radical, aproximando a interpretação daquilo que poderíamos chamar de uma “fusão de horizontes” entre intérprete e interpretado. Nesse sentido, a interpretação seria estranha à perspectiva lateralizada, pois estamos sempre no interior de alguma linguagem, de alguma visão de mundo, de uma tradição, ou horizonte de sentido. Mas se perguntarmos para Davidson o que torna a fusão de horizontes possível, e quais mecanismos possibilitam a interpretação, veremos por que sua teoria toma uma perspectiva lateralizada.

Há, no fundo, um dualismo entre natureza e razão. Esse dualismo explica o caráter emergente (e superveniente) da segunda em relação à primeira. Explica, também, a triangulação *causal* como base da determinação de conteúdo. Tal dualismo explica porque

---

<sup>408</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:194/152 - “... Davidson’s field linguist aims to work into an appreciation, as from within, of the norms that constitute the language she investigates: the specific sense of when it is right to say what according to which that language-game is played”).

Davidson não admite uma relação racional entre receptividade e espontaneidade. A tese de que “pode haver relações causais entre dois ocupantes do espaço das razões apenas porque eles podem ser identificados com elementos no domínio da lei”, ou seja, todo o esforço teórico do monismo anômalo, reflete esse mesmo dualismo de base.<sup>409</sup> Para McDowell, isso que Rorty vê como o ponto mais positivo de Davidson (distinguir claramente os dois níveis do dualismo e impedir violações das fronteiras) é, na verdade, o seu ponto fraco: chegamos àquilo que age no subterrâneo, maculando muitas de suas posturas filosóficas.

Davidson pretende misturar os lados do dualismo, mas não se dá o direito de fazê-lo. Rorty toma as linhas da fronteira como invioláveis, e vê isso com bons olhos. Já McDowell pretende ir contras as prescrições rortyanas de inviolabilidade das fronteiras e, ao mesmo tempo, dar-se o direito de violá-las. Para tanto, ele busca não criar misteriosas entidades híbridas que habitem reinos excludentes entre si. Ele redesenha as linhas do mapa: apaga uma fronteira, deixa o reino dos conceitos sem limites externos, e cria novos reinos que desempenham o mesmo papel explicativo sem gerar, como efeito colateral, as angústias que tínhamos. Reunir os pontos de vista interno e externo não é, enquanto tal, a violação de uma regra sagrada. O difícil (e foi aí que Davidson falhou), é fazer isso de forma satisfatória.

### **3.10. Crítica a McDowell**

Chegamos, em nossa caminhada, a uma situação amplamente favorável a McDowell. Sua crítica a Davidson foi, naquilo que é essencial, admitida. Mas será que a proposta de McDowell nos permite, como diz Wittgenstein, “pararmos de filosofar”?<sup>410</sup> Davidson nos deixa numa situação desconfortável, mas ainda não exploramos adequadamente as dificuldades que acercam a proposta de McDowell.

McDowell se designa um filósofo terapêutico, ou quietista. Ele não pretende se comprometer com teses substantivas em filosofia. Nesse sentido, alguém poderia achar que ele

---

<sup>409</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:196/154 - “... causal relations can hold between occupants of the space of reasons only because they can be identified with elements in the realm of law”).

<sup>410</sup> Ver Wittgenstein (*Investigações Filosóficas / Philosophische Untersuchungen*, 1953:§133).

já estaria satisfeito com a aceitação de seu ponto negativo.<sup>411</sup> Mas trata-se de uma impressão superficial. Adotar uma postura terapêutica não significa adotar posições estritamente negativas, no sentido de apenas demolir teses filosóficas. Ainda que o objetivo seja “parar de filosofar”, é preciso dar-se o direito de fazê-lo. A saída da filosofia é, nesse sentido, filosófica: apenas um caminho argumentativo ou racional pode nos deixar tranquilos ou em paz, no sentido relevante. Aquilo que nos leva a filosofar deve ser racionalmente dissolvido. Se continuarmos desconfortáveis com alguma coisa, significa que a terapia não foi totalmente satisfatória.

Existe alguma terapia *total*? É possível atingirmos o fim da filosofia? Parece que não, e o próprio McDowell demonstra concordar com isso.<sup>412</sup> O que quero, agora, não é destituir sua contribuição, mas levá-la adiante.

McDowell ressalta sempre a necessidade de que a relação entre mente e mundo seja pensada como uma relação *racional*. Mas o que foi feito da relação causal em sua terapia?

Na imagética de McDowell, a noção de *sensação* guarda algumas intuições empiristas. A experiência é a forma como “o mundo põe sua marca em nós”.<sup>413</sup> Ele diz que “o conceito de receptividade é implicitamente causal”.<sup>414</sup> McDowell pretende ampliar a natureza para além do reino da lei, negando assim uma imagem herdada da ciência moderna, mas não pretende negar tudo que essa imagem traz consigo. Negar qualquer elemento causal em nossa relação com o mundo faria sua perspectiva soar delirante, para herdeiros da ciência moderna como nós.<sup>415</sup> Mas como articular o aspecto causal com o aspecto racional da experiência perceptiva?

Seguirei, nessa seção, fundamentalmente, algumas considerações feitas por Richard Gaskin.<sup>416</sup> A pergunta que nos guia é como, tendo em vista que a experiência é uma abertura para o mundo, podemos tornar coerente uma imagem ao mesmo tempo realista e causal da percepção. O realismo direto proposto por McDowell exige uma relação *interna* ou racional

---

<sup>411</sup> Ver Halbig (*Varieties of Nature in Hegel and McDowell*, 2006)

<sup>412</sup> Ver McDowell (*Responses*, 2000:95).

<sup>413</sup> McDowell (*O dualismo esquema-conteúdo e empirismo / Scheme-Content Dualism and Empiricism*, 1999:46/151 - “... the way the world puts its mark on us...”).

<sup>414</sup> McDowell (*Responses*, 2000:91 - “... the concept of receptivity is implicitly causal...”).

<sup>415</sup> Ver a crítica de Macdonald (*The Two Natures: Another Dogma?*, 2006) e resposta de McDowell (*Response to Graham Macdonald*, 2006).

<sup>416</sup> Ver Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006).

entre mente e mundo, enquanto a causação estabelece uma relação *externa*. É possível juntar as duas coisas coerentemente?

Podemos traçar uma diferença entre impressões (*impressions*) e aparições (*appearings*). Para McDowell, experiências são, ao mesmo tempo, transações na natureza e habitantes do espaço das razões. Para tornar isso possível, ele expande o conceito de natureza e evita qualquer distância ontológica entre o conteúdo da experiência (entendido como uma revelação direta do mundo) e o conteúdo do pensamento.

As aparições não se ligam ao mundo por relações causais, ou pelo menos não é isso que constitui aquilo que elas são enquanto tais. Já a noção clássica de *impressão* as concebem como impactos causais do mundo sobre nós. Davidson toma uma via mais clara diante da distinção acima: as experiências são concebidas como impressões, elas são causadas por acontecimentos mundanos, e, portanto, estão fora do espaço das razões. As aparições emergem da base causal, mas não se confundem com ela: “aparições não são identificadas com impressões”.<sup>417</sup>

Para acomodar uma noção satisfatória de *conteúdo empírico* e evitar um idealismo delirante, McDowell precisa identificar aparições e impressões, pois meras aparições não teriam relações causais *enquanto tais*, e, portanto, deixariam o pensamento pairando, misteriosamente, sobre o mundo. A experiência que McDowell persegue precisa ser causal e racional ao mesmo tempo.

Mas como pode uma *mesma coisa* ligar-se causalmente e racionalmente com algo? A rejeição de McDowell ao monismo anômalo parece proibir exatamente esse tipo de *coisa*.<sup>418</sup> Uma experiência é o que é, em parte, por causa de seu conteúdo conceitual. Se o que buscamos é algo causal e racional ao mesmo tempo, então nossos esforços parecem levar a uma bifurcação daquilo que constitui a experiência: ela é um fenômeno espaço-temporal que se liga causalmente e um conteúdo que se manifesta. O que precisamos explicar é como o que é

---

<sup>417</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:22 - “... appearings are not identified with impressions”).

<sup>418</sup> Ver McDowell (*Functionalism and Anomalous Monism*, 1985).

*causado* é uma certa experiência com um certo *conteúdo*. Parece necessária uma relação entre *causação* e *conteúdo*.

Na crítica ao monismo anômalo, McDowell aponta sua artilharia para a perspectiva humeana, adotada por Davidson, de que a causalidade implicaria, necessariamente, leis universais. O “caráter nomológico da causalidade” (*Nomological Character of Causality*) é chamado por McDowell de “quarto dogma do empirismo”.<sup>419</sup> Ao abraçar essa tese, Davidson se comprometeu com uma visão que concebe o reino da lei como abrangendo todas as entidades causalmente relevantes. Entretanto, ressalta McDowell, os eventos mentais não são o que são *por causa* do lugar que ocupam no reino da lei. A conclusão dessa crítica é que nada pode habitar os dois domínios e continuar sendo o que é em cada um deles. Mas não é exatamente isso que McDowell quer da sua *experiência*?

McDowell pretende se safar dessa acusação uma vez que não aceita o caráter nomológico da causalidade. Logo, ele não precisaria incluir qualquer coisa que possui poderes causais no reino da lei. Mas o que importa não é apenas a eliminação do reino da lei, entendido como absorvendo todas as entidades com poderes causais. Nomológico ou não, o *espaço das causas* não se deixa confundir com o espaço das razões.

É curioso, mas a crítica de McDowell ao monismo anômalo parece ameaçar sua própria posição. Ele diz que “se é atribuído a um item, que é uma impressão, um determinado conteúdo empírico, em razão de acreditar-se que esse item é também uma aparição, não será em virtude de ser a impressão que é que tal conteúdo empírico lhe será atribuído”.<sup>420</sup> Compare essa afirmação com a seguinte: “as impressões do mundo sobre nossos sentidos, as entregas feitas por nossa receptividade, são, enquanto tais, as aparições”.<sup>421</sup>

Para Davidson, uma crença (ou aparição - essa distinção não importa *nesse* contexto) seria ontologicamente idêntica a uma impressão, sendo distintas apenas em termos formais.

---

<sup>419</sup> Ver McDowell (*Functionalism and Anomalous Monism*, 1985:339-40).

<sup>420</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:187/145 - “If an item that is an impression is credited with empirical content, because it is said to be also an appearing, it is not supposed to be by virtue of being the impression it is that it possesses that content”).

<sup>421</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:182/141 - “... the impressions of the world on our senses, the deliverances of our receptivity, are - as such - the appearings”).

McDowell, *malgré lui*, parece propor um monismo ainda mais radical: impressões e aparições são (ou podem ser) *formal e ontologicamente* idênticas.

Um dos problemas do monismo anômalo de Davidson era defender uma junção parcial dos dois, o que não permitia que ela fosse legítima, que ela se referisse àquilo mesmo que a coisa é. Mas a junção mcdowelliana acaba sendo igualmente misteriosa: como juntar não mais duas coisas sob um aspecto, mas os aspectos eles mesmos na coisa?

A estratégia de McDowell nos convida a pensar em duas formas de relações causais: aquelas que se dão entre membros do espaço das razões (entre as entidades que são, ao mesmo tempo, aparições e impressões), e aquelas que acontecem no interior do reino da lei (onde habitam os objetos convencionais das ciências naturais). O fato de impressões, elas mesmas, pertencerem, no primeiro caso, ao espaço das razões, parece ser uma necessidade para McDowell, caso queiramos falar em sensibilidade racional (e não delírio idealista) em relação ao mundo.

A ideia de *segunda natureza* pretende tornar inteligível esse aspecto da sensibilidade humana em relação a um mundo povoado por razões. “Quando levamos em conta a segunda natureza, vê-se que as operações da natureza podem incluir circunstâncias cujas descrições as situem no espaço lógico das razões. Isso faz com que seja possível acomodar as impressões no seio da natureza, sem que redunde numa ameaça ao empirismo [mínimo]”.<sup>422</sup> Ou seja, “receber uma impressão é [ou pode ser] uma transação na segunda natureza”.<sup>423</sup>

A manobra de McDowell faz, no entanto, um movimento misterioso. Quando igualamos aparições e impressões, e pleiteamos um lugar para as primeiras no mundo, o aspecto mundano das impressões é visto como óbvio, devido à sua pertença ao reino da lei. Mas, com a nova entidade dessa união, as impressões se tornam ocorrências na segunda natureza. Se já pulamos para o espaço das razões, então como devemos entender a causação que opera nessa esfera?<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:32/xx - “Once we remember second nature, we see that operations of nature can include circumstances whose descriptions place them in the logical space of reasons (...). This makes it possible to accommodate impressions in nature without posing a threat to empiricism”).

<sup>423</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:29 - “... receiving an impression is a transaction in second nature”).

<sup>424</sup> Ver Heßbrüggen-Walter (*Spontaneity and Causality: McDowell on the Passivity of Perception*, 2000:24).

McDowell se nega a oferecer uma teoria desse tipo de causalidade, apelando para uma postura quietista e afirmando que “o conceito de algo ser causado a acontecer é perfeitamente intuitivo”.<sup>425</sup> Para McDowell, não devemos conceber o conceito de causalidade de forma cientificista: não temos que entender qualquer tipo de relação causal segundo os moldes da física.<sup>426</sup> A postura quietista quanto à causação no espaço das razões é vaga e insatisfatória. Se ele não explicar a diferença entre a causação física e a do espaço das razões, seu monismo corre o risco de desmoronar, cedendo a um clássico dualismo em nossa concepção do mundo. Não há nada de “perfeitamente intuitivo” na ideia de causalidade. Como diz Hume, esse é um conceito “sobre o qual muito se fala, e pouco se entende”.<sup>427</sup>

Apesar do silêncio de McDowell, podemos esboçar, seguindo as sugestões de Gaskin, uma compreensão mais fina da causação no espaço das razões. O objetivo não é colocar palavras na boca de McDowell, mas sim expandir e esclarecer suas ideias, seguindo seus *insights* numa certa direção.

A primeira coisa que diferencia a causação do espaço das razões daquela do reino da lei é o caráter não nomológico da primeira. Essa é a moral da rejeição ao princípio humeano do caráter nomológico da causalidade. Outra característica da causação do espaço das razões que a diferencia da orientação humeana é o fato de ela envolver uma relação lógica entre as entidades envolvidas. Ou seja, causa e efeito não são, no espaço das razões, eventos logicamente distintos. A relação que une causa e efeito é *interna*, o que a distingue da mera causação bruta. Nesse sentido, a forma como o evento é descrito altera seus poderes causais, ao contrário da visão davidsoniana, que entende a relação causal como expressando, segundo a forma lógica dos enunciados causais, uma relação entre termos puramente extensionais. A causa, no espaço das razões, desempenha a dupla função de *gerar* seu efeito e de *racionalizá-lo*. Nesse espaço, os *relata* de conexões causais são entidades intensionais, e seu caráter *enquanto tal* importa.

A relação entre a causação no reino da lei e no espaço das razões não pode ser entendida segundo uma perspectiva do “máximo denominador comum” (*highest common factor*).

---

<sup>425</sup> McDowell (*Responses*, 2000:92 - “... the concept of something’s being caused to happen is perfectly intuitive...”).

<sup>426</sup> Ver McDowell (*Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism*, 2002:178).

<sup>427</sup> Hume (*Tratado da Natureza Humana / A Treatise of Human Nature*, I.1.7 - “... so much talk’d of, and (...) so little understood...”).



“Quando distinguimos a causação do reino da lei daquela do espaço das razões, não temos que admitir um núcleo causal comum, que aparece, puro, no caso de transações no reino da lei, mas que apresenta um traje racionalizante no caso de transações no espaço das razões”.<sup>428</sup> Negada essa perspectiva, temos diante de nós uma “dicotomia entre *dois tipos fundamentalmente distintos* de causação”.<sup>429</sup>

O mesmo tipo de dicotomia parece se manifestar entre a primeira e a segunda natureza. A segunda natureza não consiste na primeira-natureza-mais-alguma-coisa. E se as duas naturezas não podem participar, inteligivelmente, de um mesmo mundo, então estamos novamente diante do fantasma do dualismo. “McDowell não parece ter uma abordagem que possa nos ajudar a entender como a segunda natureza supostamente se ajusta à natureza como um todo”.<sup>430</sup>

McDowell encontra, numa certa concepção do dualismo entre natureza e razão, ou entre mundo e mente, as raízes de muitas das dificuldades que, ao menos desde a era moderna, vêm assombrando a filosofia.<sup>431</sup> Mas sua manobra de estender a aplicação do termo *natureza* de forma a incluir a segunda natureza soa como um mero jogo de palavras, e não como uma solução genuína de dualismos filosóficos.<sup>432</sup> Mais uma vez, Hume nos adverte sabiamente: a *natureza* é uma palavra “em comparação com a qual nenhuma outra é mais ambígua e equívoca”.<sup>433</sup> A manobra de McDowell não serve como uma saída genuína do dualismo razão-natureza pois apenas desloca o problema para outro lugar.<sup>434</sup> Ele continua o mesmo dualismo irreconciliável de sempre. Dizer que a razão é natural não elimina a angústia relevante, que Kant colocou da seguinte forma: como enquadrar o dever (*Sollen*) no mundo do ser (*Sein*)?<sup>435</sup>

---

<sup>428</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:34 - “... when we distinguish realm-of-law causation from space-of-reasons causation we do not have to do with a common causal core which comes neat in the case of realm-of-law transactions but sports a rationalizing garb in the case of space-of-reasons transactions...”).

<sup>429</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:34 - “... dichotomy between *two fundamentally different types* of causation”).

<sup>430</sup> Gubeljic, Link, Müller e Osburg (*Nature and Second Nature in McDowell's Mind and World*, 2000:48 - “... McDowell does not seem to have an account that could help to understand how second nature is supposed to fit into nature large”).

<sup>431</sup> Ver McDowell (*Two Sorts of Naturalism*, 1996).

<sup>432</sup> Ver Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:37).

<sup>433</sup> Hume (*Tratado da Natureza Humana / A Treatise of Human Nature*, III.1.2 - “... than which there is none more ambiguous and equivocal”).

<sup>434</sup> Ver Dreyfus (*Response to McDowell*, 2007).

<sup>435</sup> Kant (*Crítica da Razão Pura / Kritik der reinen Vernunft*, A547/B575).

O apelo à *Bildung* também não serve como resposta à dificuldade.<sup>436</sup> O fato de sermos naturalmente inseridos em algo que parece, para todos os efeitos, incompatível com o mundo onde estávamos (a primeira natureza), não resolve o problema *conceitual* que torna ininteligível a convivência entre as entidades dos dois domínios. O que podemos dizer, ironicamente, é que chegamos *naturalmente* a uma posição *sobrenatural*. O fato de o caminho ou gênese de algo ser natural não naturaliza a consequência. O resultado é uma junção ininteligível, não importa como chegamos lá. “O fato de que podemos ser educados a possuir uma segunda natureza, e a reconhecer fatos da segunda natureza, é o *explanandum*, não o *explanans*”.<sup>437</sup> Nada nos garante que aquilo que adquirimos não é uma *sobrenatureza*, ao invés de uma *segunda natureza*.

A crítica à proposta de McDowell pode se tornar ainda mais dura: mesmo a impressão de que trocamos um dualismo por outro pode ser enganadora. Talvez nem mesmo saímos do lugar. Superficialmente, trocamos os termos do dualismo, mas tal alteração parece ser apenas terminológica. “O que nos garante que o dualismo entre primeira e segunda natureza, no qual terminamos, não é, *au fond*, um dualismo entre natureza e sobrenatureza?”<sup>438</sup>

McDowell pretende sair da dificuldade dizendo que não precisa de uma teoria substantiva do *natural*, mas que basta, para seus propósitos, a compreensão da natureza como aquilo que não é “o misterioso ou o oculto”.<sup>439</sup> Mas o dualismo que nos assombra não se deixa eliminar por ideias vagas de natural *no sentido de* oposto ao oculto. O problema é como podemos acomodar diferentes concepções de *natureza*. Reconhecer que nenhuma delas soa misteriosa não faz, *per se*, com que possam interagir inteligivelmente.

Ao criticar o que chama de *platonismo desenfreado* (*rampant platonism*), McDowell pretende evitar a imagem que vê o “espaço das razões como uma estrutura autônoma - autônoma no sentido de ter-se constituído independentemente de qualquer coisa

---

<sup>436</sup> Ver Wright (*Human Nature?*, 1996:154) e Gubeljic, Link, Müller e Osburg (*Nature and Second Nature in McDowell's Mind and World*, 2000:45).

<sup>437</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:41 - “... the fact that we can be educated into possessing a second nature, and into recognizing facts of second nature, is the explanandum, not the explanans”).

<sup>438</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:42 - “... what ensures that the dualism of first and second nature we are left with is not, *au fond*, a dualism of nature and supernature?”).

<sup>439</sup> McDowell (*Responses*, 2000:99 - “... the spooky or the occult”).

especificamente humana”.<sup>440</sup> Nossa natureza (biológica), para McDowell, é tal que teríamos a capacidade de adquirir uma segunda natureza, participando assim do espaço das razões. No final das contas, o platonismo seria naturalizado, pois é *enquanto* humanos que participaríamos do mundo das ideias, abrindo, assim, nossos olhos para demandas da razão.

No entanto, o *platonismo naturalizado* não explica porque “nós nos engajamos com razões *enquanto seres viventes* - em virtude de nossa constituição *biológica*”.<sup>441</sup> A estrutura biológica nos *possibilita* uma educação (*Bildung*) que nos torna sensíveis a razões, mas tal sensibilidade não é um capítulo de nossa história natural, no sentido de nossa existência *qua* seres biológicos que somos. Sensibilidade a razões pode ser algo não misterioso, mas o que nos permite ver essa habilidade *natural*, no sentido de ser contrário ao misterioso, como uma manifestação de nossa vida biológica *enquanto tal*?

A conclusão a que chegamos é a de que o *platonismo naturalizado* não passa de um *insight*, mas se tentamos levá-lo adiante, se tentamos trocar em miúdos a imagem que ele descortina, percebemos que diversos dilemas se escondem por detrás. “A alegada conexão entre normatividade e biologia paira, sem suporte, no ar”.<sup>442</sup> A *vida* humana, natural e normativa, não consegue ser senão uma entidade bifurcada.<sup>443</sup> O dualismo divide a vivência humana em duas dimensões distintas: não adianta falar, de forma vaga, que ambas as coisas são aspectos de nossas vidas humanas, pois o que precisamos mostrar é como as distintas dimensões podem compor uma visão unificada daquilo que somos. Não adianta, para resolver o clássico dualismo entre corpo e alma, dizer que ambas as coisas compõem, ao mesmo tempo, nossa vivência propriamente humana.

A tentativa de ampliar a biologia de forma a incluir nossa participação no espaço das razões não é satisfatória. Se o biológico deixa de ter o sentido restrito de uma pertença à primeira natureza, então arriscamos tornar a biologia algo descolado dos objetos da física, por exemplo, tomando um rumo que parece levar ao platonismo desenfreado. Se passarmos a dificuldade

---

<sup>440</sup> McDowell (*Mente e Mundo / Mind and World*, 1994:115/77 - “... the space of reasons as an autonomous structure - autonomous in that it is constituted independently of anything specifically human...”).

<sup>441</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:48 - “... we engage with reasons as living beings - as a matter of our biological constitution”).

<sup>442</sup> Gaskin (*Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*, 2006:51 - “... the alleged connection between normativity and biology hangs in the air without support...”).

<sup>443</sup> Ver Gubeljic, Link, Müller e Osburg (*Nature and Second Nature in McDowell's Mind and World*, 2000:45).

para a noção de *biologia*, é ela, a biologia, que terá de escolher em qual reino irá habitar (primeira ou segunda natureza). Dizer, sem mais, que ela pode participar dos dois, apenas situa o velho dualismo nessa nova junção misteriosa. Uma vez que McDowell evita o reducionismo do naturalismo “nu e cru” (*bald naturalism*), então ele precisa explicar exatamente como essa junção é possível, e, para tanto, ele precisa *se dar o direito* de fazê-la. Não podemos resolver dualismos por decreto, nem empurrando-os para outros lugares.

A moral da história não é nada animadora. Chego a uma conclusão fundamentalmente cética. Não por simpatia ao ceticismo (pelo qual, aliás, não tenho nenhuma), mas pelo simples fato de constatar o caráter insatisfatório das alternativas avaliadas. O debate entre McDowell e Davidson é, definitivamente, instrutivo. Seja qual for o rumo de uma saída genuína da garrafa, estamos mais aptos a encontrá-lo depois de passarmos pelos caminhos por que passamos. As propostas avaliadas valem, portanto, como momentos numa ascese dialética. Mas, assim como na maioria dos diálogos platônicos, nos encontramos, ao fim e ao cabo, diante de uma aporia.

A pergunta acerca da *possibilidade* de algo é muito traiçoeira. Nos movemos num terreno onde certas perguntas se tornam irrespondíveis, pois aceitamos pressuposições demais que impossibilitam, depois, saídas satisfatórias para os dilemas encontrados. Uma terapia adequada deve procurar dissolver a pergunta a partir da revisão dos pressupostos. Mas a tarefa é árdua. McDowell tentou fazer isso, mas não se saiu tão bem quanto queria. Ele também aceitou coisas demais onde não devia. Não estou apto a dizer onde está o erro, a dissolver, eu mesmo, satisfatoriamente, as dificuldades que movimentaram os esforços de tantas mentes admiráveis. Na melhor das hipóteses, consegui apenas avaliar suas tentativas. Destruir é, com certeza, uma tarefa mais fácil. Foi a única que pretendi executar.

Se a oscilação que interessou McDowell opunha mito do dado e coerentismo davidsoniano, a oscilação que investiguei opôs McDowell a Davidson. Usar o rótulo *coerentismo* para designar a posição davidsoniana é injusto, ou tendencioso, ou enganador. Encaixar Davidson na caixinha designada por McDowell não é adequado. Num certo sentido, ele ocupa um lugar mais qualificado, que não o opõe, necessariamente, aos defensores do dado. Se não vamos mais falar de dados, então como ficam as coisas? Davidson propõe uma explicação do caráter objetivo do pensamento que passa por uma história de tipo naturalista, que encontra, numa relação específica (a triangulação) entre criaturas pré-linguísticas e o meio-ambiente, as

condições necessárias para o surgimento do fenômeno mental. Os elementos que são integrados no triângulo básico explicam o caráter mundano de nossos pensamentos, bem como a possibilidade deles emergirem de uma base natural, no sentido de ser destituída de qualquer *significado*, ou de entidades intensionais. Davidson conta, a seu modo, uma história naturalizante do surgimento da linguagem, dos pensamentos, e daquilo que é especificamente normativo, em contraposição ao simplesmente factual.

McDowell argumenta que a história contada por Davidson não é satisfatória, pois as relações estabelecidas no triângulo são *causais*, e uma base meramente causal não pode explicar nossa relação *racional* com o mundo. Não queremos apenas estar, de qualquer forma, conectados com o mundo, mas queremos que os *conteúdos* de nossos pensamentos sejam, num certo sentido, mundanos, que não haja qualquer distância entre eles e o mundo. Caso contrário, não poderemos pensar *sobre* o mundo, não poderemos, ao pensar, tomar qualquer posição frente a características gerais da realidade. Se nossos pensamentos são apenas determinados causalmente (ainda que na forma complexa da triangulação) a serem como são, então não somos sensíveis diretamente ao mundo quando pensamos o que pensamos. A relação causal impõe uma distância entre fonte causal e efeito mental que não pode ser apagada pelos engenhosos mecanismos davidsonianos. A angústia transcendental que McDowell pretende eliminar (como *podemos* pensar *sobre* o mundo?) não aceita a resposta, com sabor pragmático, que Davidson oferece. Não queremos saber o que torna possível nossa adaptação bem sucedida ao meio ambiente, nem o que explica o fato de não podermos estar redondamente enganados, nem o que permite que eu entenda o que os outros falam. A angústia relevante é: como *posso* (eu, em primeira pessoa), com o uso do meu pensamento e da minha percepção consciente, ter um contato genuíno com o mundo? O que torna inteligível que todos nós possamos pensar em coisas mundanas? Em outras palavras, como podemos tornar a noção de *conteúdo empírico* (um conteúdo mental que se direciona ao mundo ele mesmo) não misteriosa?

Tudo o que Davidson diz parece estar sempre a um passo de uma resposta satisfatória à questão relevante. Não conseguimos ficar realmente confortáveis no interior de seu

pensamento, diante das dificuldades suscitadas por McDowell. Confesso que depois de toda a investigação realizada, e este trabalho é um registro dessa caminhada, não sei ainda, ao certo, que direção tomar. Se a direção de Davidson parece, muitas vezes, insuficiente, o rumo apresentado por McDowell também parece, no final das contas, igualmente insatisfatório. Quanto à crítica ela mesma, boas razões nos levam, também, de um lado para o outro. No que tange ao aspecto essencialmente negativo da crítica, tendo a seguir McDowell. Não vejo em Davidson uma saída genuína das dificuldades levantadas. Algo a mais precisa ser dito, e Davidson e seus aliados apenas insistem em contar a mesma história. Uma base naturalista de tipo não-reducionista pode evitar muitas dificuldades clássicas, mas não resolve, sem mais, o problema de McDowell. A crítica feita ao monismo anômalo também parece forte o suficiente para nos levar, no mínimo, a questionar as posições assumidas por Davidson. Talvez deva enfraquecer minha concordância com o momento crítico de McDowell e dizer, mais modestamente, que apenas encerro minha avaliação do caminho tomado por Davidson com uma “pulga atrás da orelha”. Todas as tentativas de eliminá-la não bastaram, e termino, portanto, por não encontrar em Davidson os elementos necessários para ficar em paz, para me dar o direito de parar de fazer certas perguntas.

Já a proposta de McDowell, engenhosa como é, nos leva a um lugar um tanto misterioso. Seu próprio pensamento assume muitas vezes um caráter vago, com imagens gerais demais que deixam nosso espírito tonto e sem o auxílio preciso de alguém que nos mostre o caminho. Esse é o problema de se filosofar a partir de grandes imagens ou *insights*. Tudo fica grandioso demais, mas nosso raciocínio não consegue senão dar passos pequenos, um depois do outro. McDowell aponta para uma terra prometida, que, talvez, seja habitada por pensadores como Hegel e Wittgenstein (parece que outros como Kant, Aristóteles, Gadamer ou Sellars, se não moram lá, ao menos já passaram férias, ou moram bem perto). Mas o caminho para essa “terra prometida” não é nada claro. Como ele mesmo gosta de dizer, precisamos nos “dar o direito” de chegar lá. Nessa espécie de “paraíso filosófico”, onde não seremos mais afligidos pelas doenças e angústias que nos afligem, onde não nos debateremos mais, como moscas, nos limites da garrafa que nos confina, onde pararemos de pensar como pensamos e de ter, por conseguinte,

os *problemas filosóficos* que temos, estaremos, enfim, livres da questão que movimentou este trabalho. Mas McDowell só nos aponta terras distantes, e quando seguimos seus passos, somos obrigados a parar, pensar, e voltamos a cismar sobre as mesmas coisas de antes. Na última sessão do terceiro capítulo, quando são apresentadas algumas críticas a McDowell, vemos que não avançamos tanto quanto gostaríamos. Talvez não tenhamos nem mesmo saído do lugar (ou, se saímos, foi apenas no sentido dialético de uma melhor compreensão de onde estamos, ou de quais caminhos não tomar). McDowell acaba por se emaranhar em problemas análogos àqueles que pretende eliminar. Suas noções de segunda natureza, abertura para o mundo, percepção ao mesmo tempo causal e conceitual, entre outras, não sobrevivem a um exame mais meticuloso. O antigo dualismo parece apenas mudar de endereço. Seu “platonismo naturalizado” se mostra diante do mesmo enigma de sempre: deve optar entre ser platônico ou ser naturalista. Por mais que nos esforcemos para, através de suas ideias, chegarmos à “terra prometida”, não conseguimos. Mais uma vez nos perdemos no meio do caminho, ficamos sem saber o que dizer frente a certas perguntas, e voltamos a sentir as mesmas angústias que motivaram tantos esforços terapêuticos.

Esta não é, exatamente, uma conclusão, mas uma confissão ou constatação. O estado de coisas ao qual este trabalho conduz não é uma *resposta* a nada, nem pode ser resumido na forma de uma exposição de descobertas importantes. Esta investigação girou em torno de uma questão. Para tanto, se serviu da análise de um debate contemporâneo. E, por fim, apenas constatou as armadilhas do terreno, as dificuldades em aceitar qualquer uma das posições em jogo, e as limitações do próprio autor.



## Referência bibliográfica

Notas preliminares:

- (1) As datas que aparecem entre parênteses após o nome do autor (que constam nas citações no decorrer do texto) se referem à primeira publicação da obra original.
- (2) As traduções são todas de minha autoria ou de minha responsabilidade. A disponibilidade do texto original (nas notas) permitirá ao leitor uma certa independência frente às minhas opções. Nos casos nos quais há traduções em língua portuguesa disponíveis, mantive, em geral, as versões consultadas, mas tomei a liberdade de fazer alterações onde achei apropriado.
- (3) O livro *Mente e Mundo (Mind and World)*, de John McDowell, foi citado sempre com a data da primeira publicação (1994). Há, entretanto, uma segunda edição, de 1996, na qual foi adicionada uma nova introdução. Não distingui uma versão da outra. Ignorei também, nas demais citações, possíveis diferenças entre edições, citando sempre, após o nome do autor, a data da primeira publicação da obra original.

Allison, Henry E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press, 1983.

Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Harvard University Press, 2000.

Aristóteles. *Ética a Nicomacos*. 4.ed. Tradução do grego de Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2001.

Austin, John L. (1962). *Sense and Sensibilia*. Reconstruído a partir de notas manuscritas por G. J. Warnock. Oxford University Press, 1964.

Bensusan, Hilan. (2003). "Alguns racionalismos e empirismos contemporâneos". In: Samuel Simon (ed.). *Filosofia e conhecimento: das formas platônicas ao naturalismo*. Brasília: Editora UnB, 2003, p.245-271.

Bensusan, Hilan. (2007). "Pode Deus determinar o valor de  $\pi$ ? (Ou, pensar na objetividade depois de Hegel e Wittgenstein)". *Kriterion*, vol. 48, n. 115, 2007, p. 47-66.

- Bergström, Lars. (2001). "Davidson's Objections to Quine's Empiricism". In: Petr Kotatko, Peter Pagin, Gabriel Segal (eds.). *Interpreting Davidson*. Stanford, California: CSLI Publications, 2001, p. 17-36.
- Brandom, Robert B. (1998). "Perception and Rational Constraint". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n. 2, junho/1998, p. 369-74.
- Brandom, Robert B. (2002). "Non-inferential knowledge, perceptual experience, and secondary qualities: placing McDowell's empiricism". In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. Routledge, 2002, p. 92-105.
- Brewer, Bill. (1999). *Perception and Reason*. Oxford University Press, 1999.
- Burge, Tyler. (1986). "Cartesian error and the objectivity of perception". In: Philip Pettit, John McDowell (eds.). *Subject, Thought and Context*. Oxford Univ. Press, 1986, p. 117-36.
- Burge, Tyler. (1988). "Individualism and Self-Knowledge". *Journal of Philosophy*, n. 85, 1988, p. 649-63.
- Carpenter, Andrew N. (2003). "Davidson's Transcendental Argumentation: Externalism, Interpretation, and the Veridicality of Belief". In: Jeff Malpas (ed.). *From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental*. Routledge, 2003, p. 219-237.
- Davidson, Donald. (1963). "Actions, Reasons, and Causes". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 3-20.
- Davidson, Donald. (1965). "Theories of Meaning and Learnable Languages". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 3-16.
- Davidson, Donald. (1967). "Truth and Meaning". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 17-36.
- Davidson, Donald. (1967). "The Logical Form of Action Sentences". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 105-21.
- Davidson, Donald. (1967). "Causal Relations". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 149-62.
- Davidson, Donald. (1970). "Mental Events". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 207-24.
- Davidson, Donald. (1970). "Semantics for Natural Languages". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 55-64.
- Davidson, Donald. (1970). "How is Weakness of the Will Possible?". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 21-42.
- Davidson, Donald. (1971). "Agency". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 43-62.

- Davidson, Donald. (1973). "Radical Interpretation". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 125-40.
- Davidson, Donald. (1973). "In Defense of Convention T". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 65-75.
- Davidson, Donald. (1974). "On the Very Idea of a Conceptual Scheme". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 183-98.
- Davidson, Donald. (1974). "Belief and the Basis of Meaning". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 141-54.
- Davidson, Donald. (1974). "Psychology as Philosophy". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 229-38.
- Davidson, Donald. (1975). "Thought and Talk". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 155-70.
- Davidson, Donald. (1976). "Hempel on Explaining Action". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. 261-76.
- Davidson, Donald. (1977). "The Method of Truth in Metaphysics". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 199-214.
- Davidson, Donald. (1977). "Reality Without Reference". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 215-26.
- Davidson, Donald. (1979). "The Inscrutability of Reference". In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford University Press, 1984, p. 227-41.
- Davidson, Donald. (1980). "Introduction". In: *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980, p. xi-xvi.
- Davidson, Donald. (1980). "A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action". In: *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, p. 151-66.
- Davidson, Donald. (1982). "Rational Animals". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 95-106.
- Davidson, Donald. (1982). "Empirical Content". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 159-76.
- Davidson, Donald. (1982). "Paradoxes of Irrationality". In: *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, p. 169-88.
- Davidson, Donald. (1983). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 137-53.
- Davidson, Donald. (1984). "Expressing Evaluations". In: *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, p. 19-38.

- Davidson, Donald. (1985). "Incoherence and Irrationality". In: *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, p. 189-98.
- Davidson, Donald. (1985). "Reply to J. J. C. Smart". In: Bruce Vermazen, Merrill B. Hintikka (eds.). *Essays on Davidson: Actions and Events*. Oxford University Press, 1985, p. 244-7.
- Davidson, Donald. (1987). "Afterthoughts". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 154-9.
- Davidson, Donald. (1987). "Knowing One's Own Mind". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 15-38.
- Davidson, Donald. (1987). "Problems in the Explanation of Action". In: *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, p. 101-16.
- Davidson, Donald. (1988). "The Myth of the Subjective". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 39-52.
- Davidson, Donald. (1989). "What is Present to the Mind?". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 53-68.
- Davidson, Donald. (1989). "The Conditions of Thought". In: J. Brandl, W. L. Gombocz (eds.). *The Mind of Donald Davidson. Grazer Philosophische Studien*, n. 36. Amsterdam: Rodopi, 1989, p. 193-200.
- Davidson, Donald. (1990). "Meaning, Truth and Evidence". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 47-62.
- Davidson, Donald. (1990). "Epistemology Externalized". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 193-204.
- Davidson, Donald. (1991). "Three Varieties of Knowledge". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 205-20.
- Davidson, Donald. (1992). "The Second Person". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 107-22.
- Davidson, Donald. (1993). "Thinking Causes". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 185-200.
- Davidson, Donald. (1993). "Method and Metaphysics". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 39-46.
- Davidson, Donald. (1994). "La mesure du mental". In: Pascal Engel (ed.). *Lire Davidson: interprétation et holisme*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1994, p. 31-50. [somente a tradução francesa foi publicada, circulando apenas manuscrita a versão original, apresentada numa conferência em Nice, França, em junho de 1992].

- Davidson, Donald. (1995). "Laws and Cause". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 201-19.
- Davidson, Donald. (1995). "Pursuit of the Concept of Truth". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 63-80.
- Davidson, Donald. (1996). "The Folly of Trying to Define Truth". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 19-38.
- Davidson, Donald. (1997). "Seeing Through Language". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 127-42.
- Davidson, Donald. (1997). "The Emergence of Thought". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 123-34.
- Davidson, Donald. (1997). "Indeterminism and Antirealism". In: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, 2001, p. 69-84.
- Davidson, Donald. (1997). "Truth Rehabilitated". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 3-18.
- Davidson, Donald. (1997). "Who is Fooled?". In: *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, p. 213-30.
- Davidson, Donald. (1998). "Appendix: Replies to Rorty, Stroud, McDowell, and Pereda". In: *Truth, Language, and History*. Oxford University Press, 2005, p. 315-28.
- Davidson, Donald. (1999). "Reply to W. V. Quine". In: Lewis Edwin Hahn (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. (The Library of Living Philosophers, vol. XXVII). Chicago: Open Court, 1999, p. 80-6.
- Davidson, Donald. (1999). "Reply to John McDowell". In: Lewis Edwin Hahn (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. (The Library of Living Philosophers, vol. XXVII). Chicago: Open Court, 1999, p. 105-8.
- Davidson, Donald. (1999). "Reply to Roger F. Gibson". In: Urszula M. Zeglen (ed.). *Donald Davidson: Truth, meaning and knowledge*. Routledge, 1999, p. 134-5.
- Davidson, Donald. (2001). "What Thought Requires". In: *Problems of Rationality*. Oxford University Press, 2004, p. 135-50.
- Davidson, Donald. (2001). "Externalisms". In: Petr Kotatko, Peter Pagin, Gabriel Segal (eds.). *Interpreting Davidson*. Stanford, California: CSLI Publications, 2001, p. 1-16.
- Davidson, Donald. (2001). "Comments on Karlovy Vary Papers". In: Petr Kotatko, Peter Pagin, Gabriel Segal (eds.). *Interpreting Davidson*. Stanford, California: CSLI Publications, 2001, p. 285-307.

- Davidson, Donald. (2003). "Responses to Barry Stroud, John McDowell, and Tyler Burge". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXVII, n. 3, novembro / 2003, p. 691-99.
- Dingli, Sandra M. (2005). *On Thinking and the World: John McDowell's Mind and World*. Ashgate Publishing, 2005.
- Dreyfus, Hubert L. (2007). "Response to McDowell". *Inquiry*, vol. 50, n. 4, agosto/2007, p. 371-7.
- Engel, Pascal. (1994). "Trois formes de normativité". In: Pascal Engel (ed.). *Lire Davidson: interprétation et holisme*. Paris: Éditions de L'Éclat, 1994, p. 205-26.
- Engel, Pascal. (2000). "L'espace des raisons est-il sans limites?". In : *Un siècle de philosophie: 1900-2000*. Paris: Gallimard, 2000, p. 231-76.
- Evans, Gareth. (1982). *The Varieties of Reference*. Editado por John McDowell. Oxford University Press, 1982.
- Evnine, Simon. (1991). *Donald Davidson*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.
- Evnine, Simon. (1999). "On the Way to Language". In: Lewis Edwin Hahn (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. (The Library of Living Philosophers, vol. XXVII). Chicago: Open Court, 1999, p. 289-304. Tradução brasileira: "A caminho da linguagem". Tradução de Pedro Vidal. In: Plínio J. Smith, Waldomiro J. Silva Filho (eds.). *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 15-32.
- Føllesdal, Dagfinn. (1999). "Triangulation". In: Lewis Edwin Hahn (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. (The Library of Living Philosophers, vol. XXVII). Chicago: Open Court, 1999, p. 719-28.
- Gadamer, Hans-Georg. (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Auflage, 1990. Tradução brasileira: *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3.ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999.
- Gaskin, Richard. (2006). *Experience and the World's Own Language: A Critique of John McDowell's Empiricism*. Oxford University Press, 2006.
- Gaynesford, Maximilian de. (2004). *John McDowell*. Polity Press, 2004.
- Gibson, Roger F. (1999). "McDowell on Quine, Davidson and epistemology". In: Urszula M. Zeglen (ed.). *Donald Davidson: Truth, meaning and knowledge*. Routledge, 1999, p. 123-33.
- Glock, Hans-Johann. (2003). *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge University Press, 2003.

- Greenberg, Sean; Willaschek, Marcus. (2000). "Is McDowell confronted with an Antinomy of Freedom and Nature?". In: Marcus Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: LIT - Verlag, 2000, p. 51-4.
- Gubeljic, Mischa; Link, Simone; Müller, Patrick; Osburg, Gunther (2000). "Nature and Second Nature in McDowell's *Mind and World*". In: Marcus Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: LIT - Verlag, 2000, p. 41-50.
- Halbig, Christoph. (2006). "Varieties of Nature in Hegel and McDowell". *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n. 2, 2006, p. 222-47.
- Hart, H. L. A.; Honoré, A. M. (1959). *Causation in the Law*. 2. ed. Oxford University Press, 1985.
- Hempel, Carl G. (1962). "Rational Action". In: James H. Fetzer (ed.). *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality*. Oxford University Press, 2001, p. 311-27.
- Heßbrüggen-Walter, Stefan. (2000). "Spontaneity and Causality: McDowell on the Passivity of Perception". In: Marcus Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: LIT - Verlag, 2000, p. 41-50.
- Hume, David. (1739-40). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Edição de P. H. Nidditch. Oxford University Press, 1978. Tradução brasileira: *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- Jedan, Christoph. (2000). "Nature or Natures? Notes on the Concept of Second Nature in John McDowell's *Mind and World*". In: Marcus Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: LIT - Verlag, 2000, p. 69-72.
- Kant, Immanuel. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Köln: Könnemann, 1995. Tradução portuguesa: *Crítica da Razão Pura*. 5.ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- Kim, Jaegwon. (1985). "Psychophysical Laws". In: Ernest LePore, Brian McLaughlin (eds.). *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Blackwell, 1985, p. 369-86.
- Kraut, Robert. (1986). "The Third Dogma". In: Ernest LePore (ed.). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Basil Blackwell, 1989, p.398-416.
- Kripke, Saul A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Harvard University Press, 1982.

- Leopardi, Paolo. (1999). "Anomalous Monism". In: Mario De Caro (ed.). *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 117-24.
- LePore, Ernie; Ludwig, Kirk. (2005). *Donald Davidson*. Oxford University Press, 2005.
- Luntley, Michael. (1999). *Contemporary Philosophy of Thought: Truth, World, Content*. Blackwell, 1999.
- Macdonald, Graham. (2006). "The Two Natures: Another Dogma?". In: Cynthia Macdonald, Graham Macdonald (eds.). *McDowell and his critics*. Blackwell, 2006, p. 222-34.
- Malpas, Jeff E. (1992). *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge University Press, 1992.
- Malpas, Jeff E. (1999). *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge University Press, 1999.
- Malpas, Jeff E. (2005). "Não renunciar ao mundo: Davidson e os fundamentos da crença". Tradução de Cláudia Bacelar. In: Plínio J. Smith, Waldomiro J. Silva Filho (eds.). *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 51-66. [a versão original em inglês não foi publicada].
- McDowell, John. (1977). "On the Sense and Reference of a Proper Name". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 171-98.
- McDowell, John. (1982). "Criteria, Defeasibility, and Knowledge". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 369-94.
- McDowell, John. (1984). "De Re Senses". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 214-27.
- McDowell, John. (1984). "Wittgenstein on Following a Rule". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 221-62.
- McDowell, John. (1985). "Functionalism and Anomalous Monism". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 325-40.
- McDowell, John. (1986). "Singular Thought and the Extent of Inner Space". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 228-59.
- McDowell, John. (1987). "In Defense of Modesty". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 87-107.
- McDowell, John. (1989). "One Strand in the Private Language Argument". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 279-96.
- McDowell, John. (1991). "Intentionality and Interiority in Wittgenstein". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 297-321.



- McDowell, John. (1991). "Intentionality *De Re*". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 260-74.
- McDowell, John. (1993). "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 263-78.
- McDowell, John. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press, 2000. Tradução brasileira: *Mente e Mundo*. Tradução de João Virgílio Gallerani Cuter. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2005.
- McDowell, John. (1995). "Knowledge and the Internal". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 395-413.
- McDowell, John. (1995). "Might There Be External Reasons?". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 95-111.
- McDowell, John. (1996). "Two Sorts of Naturalism". In: *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 167-97.
- McDowell, John. (1997). "Another Plea for Modesty". In: *Meaning, Language, and Reality*. Harvard University Press, 1998, p. 108-31.
- McDowell, John. (1997). "Reply to Price". *Philosophical Books*, 38, 1997, p. 177-81.
- McDowell, John. (1998). "The Woodbridge Lectures 1997: Having the World in View: Sellars, Kant, and Intentionality". *The Journal of Philosophy*, vol. XCV, n. 9, setembro / 1998, p. 431-91.
- McDowell, John. (1998). "Précis of Mind and World". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n. 2, junho / 1998, p. 365-8.
- McDowell, John (1998). "Reply to Commentators". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n. 2, junho / 1998, p. 403-31.
- McDowell, John (1999). "Scheme-Content Dualism and Empiricism". In: Petr Kotatko, Peter Pagin, Gabriel Segal (eds.). *Interpreting Davidson*. Stanford, California: CSLI Publications, 2001, p. 143-54. Tradução brasileira: "O dualismo esquema-conteúdo e empirismo". Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: Plínio J. Smith, Waldomiro J. Silva Filho (eds.). *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 33-50.
- McDowell, John. (2000). "Experiencing the World". In: Marcus Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: LIT - Verlag, 2000, p. 3-18.

- McDowell, John. (2000). "Responses". In: Marcus Willaschek (ed.). *John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*. Münster: LIT - Verlag, 2000, p. 91-114.
- McDowell, John. (2000). "Towards Rehabilitating Objectivity". In: Robert B. Brandom (ed.). *Rorty and his Critics*. Blackwell, 2000, p. 109-22.
- McDowell, John. (2002). "Responses". In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. Routledge, 2002, p. 269-305.
- McDowell, John. (2002). "Gadamer and Davidson on Understanding and Relativism". In: Ulrich Arnsward, Jens Kertscher, Jeff Malpas (eds.). *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2002.
- McDowell, John. (2003). "Subjective, Intersubjective, Objective". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXVII, n. 3, novembro/2003, p. 675-81.
- McDowell, John. (2006). "Capacidades conceituais na percepção". Tradução de Herivelto Pereira de Souza. *dois pontos*, vol. 3, n. 1, abril/2006, p. 147-70. (tradução da conferência realizada na Universidade de São Paulo, em 2005; versão original não foi publicada).
- McDowell, John. (2006). "Response to Graham Macdonald". In: Cynthia Macdonald, Graham Macdonald (eds.). *McDowell and his critics*. Blackwell, 2006, p. 235-39.
- Nannini, Sandro. (1999). "Physicalism and the Anomalism of the Mental". In: Mario De Caro (ed.). *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 101-16.
- Naumann, Ralf. (1994). "Events and Externalism". In: G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfig (eds.). *Language, Mind and Epistemology: On Donald Davidson's Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 117-44.
- Pagin, Peter. (2001). "Semantic Triangulation". In: Petr Kotatko, Peter Pagin, Gabriel Segal (eds.). *Interpreting Davidson*. Stanford, California: CSLI Publications, 2001, p. 199-212.
- Pears, David. (1987). *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. vol. 1. Oxford University Press, 1987.
- Pihlström, Sami. (1999). "How Minds Understand Their World: Remarks on John McDowell's Naturalism, Kantianism, and Pragmatism". *Facta Philosophica*, n. 1, 1999, p. 227-45.
- Putnam, Hilary. (2002). "McDowell's Mind and McDowell's World". In: Smith, N. H. (ed.) *Reading McDowell: on Mind and World*. Routledge, 2002, p. 174-90.
- Quine, Willard Van Orman. (1951). "Two Dogmas of Empiricism". In: *From a Logical Point of View*. 2. ed. Harper & Row Publishers, 1963, p. 20-46.

- Quine, Willard Van Orman. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997.
- Quine, Willard Van Orman. (1969). "Epistemology Naturalized". In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969, p. 69-90.
- Quine, Willard Van Orman. (1974). *The Roots of Reference*. La Salle, Illinois: Open Court, 1974.
- Quine, Willard Van Orman. (1990). "Three Indeterminacies". In: Robert B. Barrett, Roger F. Gibson (eds.). *Perspectives on Quine*. Blackwell, 1990, p. 1-16.
- Quine, Willard Van Orman. (1995). *From Stimulus to Science*. Harvard University Press, 1995.
- Quine, Willard Van Orman. (1996). "Progress on Two Fronts". *Journal of Philosophy*, n. 43, 1996, p. 159-63.
- Quine, Willard Van Orman. (1999). "Where do we disagree". In: Lewis Edwin Hahn (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. (The Library of Living Philosophers, vol. XXVII). Chicago: Open Court, 1999, p. 73-9.
- Rainone, Antonio. (1999). "Thirty-Five Years After *Actions, Reasons, and Causes*: What Has Become of Davidson's Causal Theory of Action?". In: Mario De Caro (ed.). *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 125-36.
- Ramberg, Bjørn. (2000). "Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson". In: Robert B. Brandom (ed.). *Rorty and his Critics*. Blackwell, 2000, p. 351-69.
- Ramberg, Bjørn. (2001). "What Davidson Said to the Skeptic or: Anti-Representationalism, Triangulation and the Naturalization of the Subjective". In: Petr Kotatko, Peter Pagin, Gabriel Segal (eds.). *Interpreting Davidson*. Stanford, California: CSLI Publications, 2001, p. 213-36.
- Ramsey, Frank P. (1926). "Truth and Probability". In: *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. Editado por R. B. Braithwaite. London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co, 1931. (edição eletrônica de 1999, disponível em <http://cepa.newschool.edu/het/> em 20/10/2007).
- Rorty, Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- Rorty, Richard. (1986). "Pragmatism, Davidson, and truth". In: *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers, vol 1*. Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard. (1998). "McDowell, Davidson, and Spontaneity". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n. 2, junho / 1998, p. 389-94.

- Rorty, Richard. (1998). "The very idea of human answerability to the world: John McDowell's version of empiricism". In: *Truth and Progress: Philosophical Papers, vol. 3*. Cambridge University Press, 1998, p. 138-52.
- Rorty, Richard. (2000). "Response to McDowell". In: Robert B. Brandom (ed.). *Rorty and his Critics*. Blackwell, 2000, p. 123-8.
- Rosa, Raffaella de. (1999). "Is There a Problem about Davidson's Externalism vis-a-vis his Holism". In: Mario De Caro (ed.). *Interpretations and Causes: New Perspectives on Donald Davidson's Philosophy*. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 201-16.
- Röska-Hardy, Louise. (1994). "Internalism, Externalism, and Davidson's Conception of the Mental". In: G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfig (eds.). *Language, Mind and Epistemology: On Donald Davidson's Philosophy*. Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 255-97.
- Rovane, Carol. (1986). "The Metaphysics of Interpretation". In: Ernest LePore (ed.). *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Basil Blackwell, 1989, p.417-29.
- Ryle, Gilbert. (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Sellars, Wilfrid. (1956). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard University Press, 1997.
- Sellars, Wilfrid. (1967). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. Atascadero, California: Ridgeview, 1992.
- Silva Filho, Waldomiro José da. (2005). "Externalismo deflacionado". In: Plínio J. Smith, Waldomiro J. Silva Filho (eds.). *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 155-68.
- Smith, Plínio Junqueira. (2005). "Davidson para além do ceticismo". In: Plínio J. Smith, Waldomiro J. Silva Filho (eds.). *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 127-54.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1985.
- Stroud, Barry. (1999). "Radical Interpretation and Philosophical Scepticism". In: Lewis Edwin Hahn (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. (The Library of Living Philosophers, vol. XXVII). Chicago: Open Court, 1999, p. 139-61. Tradução brasileira: "Interpretação radical e ceticismo filosófico". Tradução de Plínio Junqueira Smith. In: Plínio J. Smith, Waldomiro J. Silva Filho (eds.). *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 103-26.

- Stroud, Barry. (2002). "Sense-experience and the grounding of thought". In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. Routledge, 2002, p. 79-91.
- Wittgenstein, Ludwig. (1921). *Tractatus Logico-Philosophicus / Logisch-Philosophische Abhandlung*. Edição bilíngue. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig. (1953). *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Edição bilíngue. 3. ed. Tradução de G. E. M. Anscombe. Blackwell, 1997. Tradução brasileira: *Investigações Filosóficas*. 2. ed. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- Wittgenstein, Ludwig. (1969). *Da certeza / Über Gewissheit*. Edição bilíngue. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. (1977). *Vermischte Bemerkungen / Culture and Value*. Edição bilíngue. Editado por G. H. von Wright. Traduzido por Peter Winch. Blackwell, 1994.
- Wright, Crispin. (1996). "Human Nature?". In: Nicholas H. Smith (ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. Routledge, 2002, p. 140-59.
- Wright, Crispin. (1998). "McDowell's Oscillation". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LVIII, n. 2, junho/1998, p. 395-402.