

Uma leitura de *Mente e mundo* de John McDowell

READING MCDOWELL: ON MIND AND WORLD

*Eurico Albino Gomes Martins Carvalho**

RESUMO

Em *Mente e Mundo*, John McDowell pretende fazer o diagnóstico de uma angústia filosófica fundamental, cujo centro gravítico, como se depreende do título da obra, radica, a seu ver, na relação que habitualmente se estabelece entre mente e mundo. Além disso, assumindo por inteiro as consequências da metáfora clínica, também almeja a cura, que se revela, como havemos de ver, e contrariamente às pretensões do filósofo sul africano, com um colorido pouco wittgensteiniano. Por outro lado, e a propósito, em particular, da questão do cepticismo, exibimos uma visão contrastante das abordagens «analítica» e «fenomenológica» dos problemas do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: McDowell; mente; mundo; filosofia analítica; fenomenologia.

ABSTRACT

In *Mind and World*, John McDowell intends to make the diagnosis of a fundamental philosophical anxiety, whose hard core, from his point of view, is deeply rooted in the relationship that usually occurs between mind and world, as the title suggests. Moreover, assuming entirely the clinical consequences of metaphor, McDowell's main aim is to point towards a cure. This therapy, as we shall see, doesn't have an effective Wittgensteinian direction, in contrast with McDowell's assertions. On the other hand, I will show, in particular on the issue of skepticism, a contrasting vision of «analytical» and «phenomenological» approaches to the problems of knowledge.

KEYWORDS: McDowell; mind; world; analytic philosophy; phenomenology.

* Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. euricodecarvalho@gmail.com

What I mean by «engaging in constructive philosophy» is attempting to *answer* philosophical questions of the sort I have here singled out: «How possible?» whose felt urgency derives from a frame of mind that, if explicitly thought through, would yield materials for an argument that what the questions are asked about is impossible (MCDOWELL, 1994: XXIII).

Em *Mente e Mundo*, John McDowell pretende fazer o diagnóstico de uma angústia filosófica fundamental, cujo centro gravítico, como se depreende do título da obra, radica, a seu ver, na relação que *habitualmente* se estabelece entre mente e mundo (1994: XI), e pela qual se põe à prova a possibilidade de a primeira estar em contacto com o segundo (1994: XVI). [Enquanto implícito apelo genealógico, o advérbio de modo remete nos, claro está, para a origem deste problema: o nascimento da ciência moderna (1994: XXII).] Além disso, assumindo por inteiro as consequências da metáfora clínica, também almeja a cura (1994: XI), que se revela, como havemos de ver, e contrariamente às pretensões do filósofo sul africano (1994: XXIV), com um colorido pouco wittgensteiniano.

Ora, para traçar as condições de possibilidade desse *exorcismo* [o termo é da responsabilidade do próprio autor (1994: XXII)], McDowell determina, desde logo, o respectivo enquadramento teórico, que se consubstancia num celeberrimo *Leitmotiv* kantiano: «Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas» [KANT, 1781/1787: 89 (A51/B75)]. Quer isto dizer que este Kant, para McDowell, deve continuar a ter um assento central na discussão que ele intenta levar a cabo, que se prende com a necessidade de questionar o modo como o pensamento se apoia na realidade (1994: 3).

Sem que, a seu tempo, se deixe de satisfazer a exigência de avaliar o rigor com que o filósofo de língua inglesa apela para o pensador alemão, importa agora convocar o nome do mais famoso crítico deste último: Hegel. Porquê? Porque McDowell assume, a certa altura do texto prefacial, e de uma forma deveras surpreendente, uma vontade expressa, sendo ela a de conceber o livro como uma espécie de prolegómeno à leitura da *Fenomenologia do Espírito* (1994: IX). Trata-se – aparentemente – de um dito enigmático, mas cujo desvendamento não podemos descurar, sob pena de se perder de vista, no quadro da chamada «filosofia analítica», a heterodoxia do autor.

No que se segue, e em conformidade com o reconhecimento, pelo próprio McDowell, da importância, para a sua tomada de posição, de *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, de Richard Rorty (1994: IX X), servir-nos-emos, ainda que em parte, e como fio condutor da nossa leitura de *Mente e Mundo*, da crítica do filósofo norte-americano à *epistemologização do discurso filosófico*. Além disso, e a propósito, em particular, da questão do ceticismo, haverá igualmente lugar para uma visão contrastante das abordagens «analítica» e «fenomenológica» dos problemas do conhecimento.

1 A destruição do Mito do Dado

O ponto de partida da reflexão de McDowell assenta no modo como Wilfrid Sellars ataca o Mito do Dado, e de cujo ataque, de resto, lhe chega a notícia, como ele justamente reconhece, através da leitura de Ror-

ty (1994: IX). Trata-se da ideia de que o conceito de conhecimento tem um estatuto normativo. Ora, vindo ela de Sellars, vejamos como este filósofo norte-americano procede à sua explicitação: «In characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says¹.» Ao proceder à interpretação desta passagem-chave da obra de Sellars, McDowell distingue cuidadosamente o «espaço lógico das razões», de que faz parte a noção de conhecimento, daquilo a que chama – para conservar a homologia terminológica – o «espaço lógico da natureza» (1994: XIV), e em cujo âmbito, é certo, funciona o discurso científico natural, cabendo-lhe por isso mesmo, e com toda a pertinência heurística, o uso de «descrições empíricas». A oposição conceptual entre os dois espaços não é senão, portanto, a que opõe a *justificação* à *explicação*, cuja confusão Rorty atribui a Locke², vendo nela, aliás, a grande razão de ser da «viragem epistemológica» da filosofia moderna (1979: 115ss).

Se entre mente e mundo existe uma relação normativa, como afirma McDowell (1994: XII), então, para provar a verdade de uma crença, não podemos apelar, por exemplo, para o modo como a neurofisiologia descreve o funcionamento do cérebro. Tratar-se-ia de um *erro categorial*, porquanto, se o fizéssemos, estaríamos a tornar equivalentes duas relações logicamente distintas: a que liga o sujeito à proposição em que acredita, de ordem racional, e a que explica, a nível subpessoal, a produção de si-

1 Apud MCDOWELL, 1994: XIV. — Richard Rorty, por sua vez, cita a mesma passagem em vários lugares da sua obra [1979: 116; 149 (n. 128); 300], o que mostra bem o peso que lhe atribui.

2 E de que isenta, afinal, Descartes (RORTY, 1979: 116).

napses.

Postos perante a mesma recusa sellarsiana da confusão que podemos atribuir ao responsável pelo *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Rorty e McDowell não retiram, no entanto, idênticos corolários. Enquanto aquele extrai, a partir daí, a sua radical oposição a toda a filosofia que esteja epistemologicamente centrada (1979: 300), McDowell, por sua vez, limita-se a admitir que a epistemologia está realmente sujeita a incorrer numa «falácia naturalista» (1994: XIV).

2 Entre coerentismo e fundacionalismo: um dilema epistemológico

A plena consciência de que o conhecimento não pode aparecer ao sujeito como um objecto que lhe seja exterior, não havendo, por conseguinte, *conhecimento do conhecimento*, gera o risco, de que McDowell quer ser o arauto, de uma «oscilação interminável»³ (1994: 9) entre duas posições antitéticas: *Mito do Dado vs. Teoria da Coerência* (1994: 24). Devemos assimilá-la, para um melhor enquadramento do que está em jogo, e à luz do que ele diz sobre a aparência dos problemas da filosofia moderna [susceptíveis de ser reduzidos a uma única pergunta: «How is empirical content possible?»] (1994: XXI), a uma espécie de *dilema epistemológico*, e de cujo desdobramento, sob a influência de uma célebre definição do *Teeteto*⁴, assumimos a responsabilidade. Ei-lo:

3 Nesta obra, trata-se de uma expressão recorrente. Por isso, e doravante, não se justifica a sua localização.

4 O saber é «opinião verdadeira acompanhada de logos» [PLATÃO: 302 (201d)]. — Na sequência

Ou aceitamos o dado como fundamento do conhecimento – ou rejeitamos lo.
Se o aceitamos, não podemos ter a certeza de que as nossas crenças estejam racionalmente justificadas – e, assim, não sabemos se possuímos conhecimento.
Se o rejeitamos, não podemos ter a certeza de que as nossas crenças sejam verdadeiras – e, assim, não sabemos se possuímos conhecimento.
Logo, quer aceitemos, quer rejeitemos o dado como fundamento do conhecimento, não sabemos se possuímos conhecimento.

Antes de se proceder, porém, à análise argumentativa, impõe-se uma advertência, de molde a antecipar eventuais objecções. Efectivamente, é provável que muitos leitores vejam neste dilema uma forma de empobrecer a discussão que interessa a McDowell, que gira em torno, sem dúvida, de um tema mais vasto: o modo pelo qual o pensamento se apoia na realidade. É por isso que ele fala, em termos genéricos, de «world directedness», de que o conhecimento, à semelhança da acção, é uma modalidade possível. Mas não podemos ignorar, por outro lado, que é o próprio McDowell quem assume a incontornabilidade, para o desenvolvimento deste debate, da concepção kantiana da experiência, ou seja, da ideia de que «a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige o concurso do entendimento» [KANT, 1781/1787: 20 (BXVIII)]. Além do que, tal concepção surge, em conformidade com a auto interpretação de Kant [1781/1787: 4-5 (AIX AX); 49-50 (B19 B20)], num contexto histórico filosófico muito particular, *i.e.*, como uma tentativa de superação do conflito insanável entre o racionalismo dogmático e o empirismo céptico,

desta afirmação, a investigação epistemológica centrou-se na análise do conhecimento proposicional, tendo em vista determinar as suas condições necessárias e suficientes. Tradicionalmente, admitia-se que era bastante a seguinte e tripla condição: (i) o sujeito acredita numa determinada proposição; (ii) essa proposição é verdadeira; e (iii) há uma justificação racional para a crença em causa. (O supracitado diálogo platónico — note-se — foi traduzido por McDowell.)

que são, antes de tudo, duas clássicas posições epistemológicas.

E, se tudo isto, de resto, não fosse bastante para justificar a pertinência hermenêutica do nosso dilema, teríamos, ainda, o título kantiano da Primeira Lição de *Mente e Mundo* – «Conceitos e Intuições» –, cujo teórico horizonte nos remete imediatamente para os domínios da epistemologia. [A este respeito, atentemos, pela sua relevância, na opinião de Rorty: «Tenho vindo a sustentar que a imagem kantiana de conceitos e intuições que se conjugam para produzir o conhecimento é necessária para dar sentido à ideia de ‘teoria do conhecimento’ como disciplina especificamente filosófica, [*i.e.*: enquanto disciplina] distinta da psicologia» (1979: 138).] É certo que McDowell sustenta que não quer fazer epistemologia, cujos problemas, segundo ele, são meramente aparentes, na medida em que exprimem, quando muito, a angústia, que assola a filosofia moderna, de que a mente não esteja em contacto com a realidade (1994: XIII). Neste sentido, a questão – kantiana – de saber *como é possível o conhecimento*, que induz o inquérito transcendental, não constitui senão, paradoxalmente, uma forma superficial de manifestar essa angústia (1994: XIII XIV), e em cuja origem está – afirma McDowell – uma tensão, por resolver, entre duas forças de sinal contrário: de um lado, a exigência (de que o Mito do Dado se configura como uma satisfação ingénua) de um controlo que regule externamente o exercício das capacidades conceptuais, sob pena de o concebermos como «frictionless spinning in a void» (1994: 11); e, do outro, um estado de espírito [«frame of mind» (1994: XII)] que torna incompreensível esse apelo racional à experiência, de acordo com o qual

se pretende que ela desempenhe o papel de «espada de Dâmocles» das nossas atitudes proposicionais.

Para resolver essa tensão, descarregando a, existem três soluções possíveis: (i) o abandono definitivo do empirismo, na sequência da asunção radical do carácter *sui generis* do «espaço lógico das razões»; (ii) a rejeição cientificista da especificidade lógica desse mesmo espaço, o que significa a adopção do «naturalismo raso» (*bald naturalism*); e (iii) a terminante recusa de que a distinção conceptual entre os dois espaços seja equivalente à que separa o *normativo* do *natural*, o que implica o desafio de rever o conceito científico natural de natureza. Essa revisão consubstancia o chamado «naturalismo da segunda natureza», de que nos fala McDowell, e que introduz a grande novidade da sua filosofia⁵.

Tanto a primeira solução como a segunda são, pois, más respostas: enquanto aquela nos conduz directamente para o cepticismo, pelo facto de não garantir a conexão entre o pensamento empírico e o real, a que se lhe opõe, por sua vez, apenas é capaz de nos oferecer a «desencantada» perspectiva do reducionismo. Mas uma insuficiente percepção intelectual das reais alternativas de que dispomos, que vão além do «desencantamento do mundo» e do Mito do Dado, há de suscitar a convicção de que é cogente o argumento que acima expusemos, gerando se, destarte, uma

⁵ «We are looking for a conception of our nature that includes a capacity to resonate to the structure of the space of reasons. Since we are setting our faces against bald naturalism, we have to expand nature beyond what is countenanced in a naturalism of the realm of the law. But the expansion is limited by the first nature, so to speak, of human animals, and by plain facts about what happens to human animals in their upbringing» (MCDOWELL, 1994: 109-110; é nosso o itálico). Em contraste com a «primeira natureza», portanto, a «segunda», que extravasa o domínio nomotético, não exprime senão, segundo McDowell, a diferença que singulariza, em pleno reino animal, o ser humano, ou seja, a sua capacidade de responder a razões.

típica angústia epistemológica – ou, para o dizermos com mais acutilância, uma ansiedade que gera a premência da epistemologia enquanto tal, *i.e.*, de uma disciplina capaz de lidar com o género de perguntas [estéreis, segundo o filósofo (1994: XXIV)] sobre a natureza, os limites e a possibilidade do conhecimento.

Como é que McDowell consegue negar a cogência do argumento supracitado? A sua validade é inquestionável. Além do que, a premissa disjuntiva esgota todas as possibilidades, sendo óbvio, conseqüentemente, que não há que duvidar dela. Quanto à primeira condicional, a sua verdade pressupõe o carácter *sui generis* do «espaço lógico das razões», o qual McDowell, e de uma forma reiterada, assume claramente, opondo se à perspectiva reducionista do «naturalismo raso» (1994: XIX). Mas é falsa, para McDowell, a terceira premissa, porque, ao invés do que defendem os que estão a favor e contra a ideia de *dado* (*grosso modo*, fundacionalistas e coerentistas), a sua rejeição, enquanto fundamento do conhecimento, não implica, de todo, a irrelevância epistémica da experiência. Há que dissociá-la, por consequência, do Mito do Dado, que torna impossível, de facto, que ela se conceba simultaneamente como *fonte de impressões*, o que nos remete para o «espaço lógico da natureza», e enquanto instância normativa – um «tribunal» – perante a qual deve responder todo o pensamento digno desse nome, ou seja, que se queira em conformidade com o que as coisas são⁶. Trata-se de uma impossibilidade que mostra que o «espaço lógico das razões» não extravasa o domínio conceptual nem pode

⁶ A expressão «tribunal da experiência», cujo perfil kantiano salta à vista, é da autoria de Quine (cf. MCDOWELL, 1994: XII).

incorporar, sob o ponto de vista da justificação racional, os impactos não conceptuais do mundo exterior (MCDOWELL, 1994: 7).

A falsidade da segunda condicional do nosso *dilema epistemológico* equivale, em McDowell, e contra o coerentismo, à defesa da tese da «plausibilidade de um empirismo mínimo» (1994: XI). Como é que ele consegue defendê-la, contudo, sem incorrer, de acordo com a observação de Sellars, em toda a mitologia da doação? Eis um problema que McDowell pretende resolver com recurso à noção kantiana de experiência: «We should understand what Kant calls ‘intuition’ – experiential intake – not as a bare getting of an extra conceptual Given, but as a kind of occurrence or state that already has conceptual content» (1994: 9). Assim, as transações do sujeito com a natureza, de que são exemplo as impressões, não excedem a esfera conceptual, o que permite satisfazer a cláusula racional da justificação, nem deixam de ser acontecimentos naturais (satisfazendo-se, então, a exigência empírica de «answerability to the world»), porque exprimem as capacidades de uma «segunda natureza», a do ser humano. Quer isto dizer, portanto, que o «espaço lógico da natureza» não se confunde com o domínio nomotético do discurso científico natural.

A negação da ideia de *dado* corresponde à assunção de que não existe conteúdo empírico que não seja conceptual. E em que consiste esse conteúdo? Vejamos a resposta integral de McDowell:

In a particular experience in which one is not misled, what one takes in is that things are thus and so. That things are thus and so is the content of experience, and it can also be the content of a judgement: it becomes the content of a judgement if the subject decides to take the experience at face value. So it is conceptual content. But that things are thus and so is also, if one is not misled,

an aspect of the layout of the world: it is how things are. Thus the idea of conceptually structured operations of receptivity puts us in a position to speak of experience as openness to the layout of reality. Experience enables the layout of reality itself to exert a rational influence on what a subject thinks (1994: 26).

Procedendo à análise deste excerto, verifica-se que a experiência possui uma dupla face: de um lado, aparece como o juízo de um sujeito cuja espontaneidade se imbrica, de uma forma inextricável, nas operações da receptividade (e daí, de resto, o tom kantiano deste modo de ver o pensamento empírico: não há espontaneidade descontrolada nem receptividade bruta); e surge, do outro, não havendo engano, como abertura à realidade. Tal natureza judicativo ontológica da experiência mostra bem que o «empirismo mínimo» de McDowell não constitui uma posição epistemológica, mas, antes, uma aposta metafísica, de acordo com a qual, aliás, não existe nenhuma brecha entre o pensamento e o mundo (1994: 27). E tanto assim é, realmente, que o próprio autor sente a necessidade, neste contexto, de afastar a suspeita, que sobre si recai, de querer assumir uma perspectiva idealista (1994: 26).

Embora a tese do «empirismo mínimo», tal como McDowell a formula, não queira assumidamente ser a defesa de uma forma de fazer epistemologia, não se pode negar, todavia, que exprime um «desejo de um constrangimento» (RORTY, 1979: 247), cuja base metodológica se prende com a necessidade de garantir que não seja vazio, a nível ontológico, todo o pensamento capaz de satisfazer as exigências da racionalidade. Mas esse mesmo «desejo de um constrangimento» (neste caso, empírico), que impede que o acto de pensar se desligue, do ponto de vista do seu conteúdo,

dos gonços do real, girando esterilmente em torno de si próprio, não é senão, segundo Richard Rorty, o desejo de uma «teoria do conhecimento», que marca, aliás, o destino da modernidade filosófica.

Porém, para o desenvolvimento que aqui nos interessa levar a cabo, urge formular a tese de McDowell nos termos que se seguem: se o sujeito não está enganado, o conteúdo conceptual da experiência revela-lhe, afinal, o espectáculo do mundo – ou, por outras palavras, o facto de as coisas serem «assim e assim». *E se o sujeito está enganado?* Na verdade, no que toca à presente questão, parece que McDowell pretende afastar, de um modo excessivamente fácil, a possibilidade de uma resposta céptica (1994: 15), o que pode legitimar a ideia de que a sua *desobrigação epistemológica* carece de fundamento. Esta desobrigação, que culmina, aliás, numa «refutação» do cepticismo (1994: 112-113), só se torna viável (vê-lo emos adiante), porque McDowell estrutura a sua crítica num molde «naturalista» que lembra, de facto, a incompreensão de David Hume relativamente à verdadeira natureza da dúvida cartesiana.

3. O cepticismo e o espectáculo do mundo

Para que se compreenda melhor a razão pela qual a concepção acerca da experiência que McDowell nos oferece não parece impedir a emergência da suspeita do cepticismo, há que convocar, para o efeito, a maneira como Lévinas expõe fenomenologicamente a hipótese cartesiana do «génio maligno»:

Le malin génie ne se manifeste pas pour dire son mensonge; il se tient, comme possible, derrière les choses qui ont l'air de se manifester pour de bon. La possibilité de leur chute au rang d'images ou de voiles, codétermine leur apparition comme pur spectacle et annonce le repli où s'abrite le malin génie. De là, la possibilité du doute universel qui n'est pas une aventure personnelle arrivée à Descartes. Cette possibilité est constitutive de l'apparition comme telle, qu'elle se produise dans l'expérience sensible ou dans l'évidence mathématique (1961: 90-91).

Sob a égide deste excerto da *Totalidade e Infinito*, devemos sublinhar – antes de mais – três aspectos relativos à dúvida hiperbólica: (i) enquanto possível que se oferece a todo aquele que se disponha a refletir sobre o real, ela não pode ser objecto de uma redução psicológica, o que significa que não estamos perante um simples episódio biográfico, *i.e.*, susceptível de ser assimilado à contingência idiossincrática da vida do autor do *Discurso do Método*; (ii) o seu alcance filosófico, portanto, não se avalia a nível vital, mas epistemológico, porquanto se apresenta tão somente como a imprescindível *conditio* do acesso à verdade; e (iii), assim, se é inegável o facto de esse exercício radicalmente dubitativo ser a expressão de um acto da vontade, isso não implica que se trate de uma decisão arbitrária, pois que se busca apenas satisfazer uma exigência metodológica incontornável, sob a perspectiva de uma reflexão – fundamental – cuja intencionalidade tenha absoluto carácter cognoscitivo.

Quanto à recusa pragmática da ficção heurística do «génio maligno», que culmina, aliás, e habitualmente, numa apologia britânica do senso comum, é bom que se diga que só pode ser sancionada por quem assimile essa experiência mental a um mero sentimento psicológico de incerteza. Por outro lado, interrogarmo-nos sobre a «sinceridade» da dú-

vida cartesiana equivale a deslocar a questão do seu contexto original. Com certeza que, enquanto agentes, e à semelhança do que se passa com a consciência da própria morte, não conseguimos, psicologicamente falando, sustentar a crença de que exista uma entidade ignota que se divirta a enganar nos. Mas o que unicamente importa aqui, porém, prende-se com a possibilidade lógica inerente a uma estratégia argumentativa, que permite expor o «nó górdio» do nosso problema: a indistinção fenomenológica entre *aparição* e *aparência*⁷.

Impõe-se, então, a pergunta: *Se toda a aparição se pode degradar em aparência, isso não significa o carácter inelutavelmente espectacular da experiência?* Com efeito, o modo como as coisas nos aparecem – «that things are thus and so» – não está sob o nosso controlo, como o próprio McDowell reconhece (1994: 11). Embora também seja certo que podemos aceitar ou rejeitar a aparência, essa liberdade de pensar não anula a possibilidade do ceticismo, tanto mais que a vertente judicativa da experiência, a crença, seja ela qual for, «revela um fundo alucinatório: crer é emprestar realidade ao que pode não ser real» (Gil, 1998: 42). E, se assim é, torna-se difícil compreender em que medida a experiência, tal como McDowell a concebe, *i.e.*, enquanto «openness to the world» (1994: 111), pode realmente bloquear a incessante reinvestida dos cépticos. Vejamos a questão, contudo, mais de perto, ou seja, com os olhos do filósofo sul africano:

⁷ É verdade que o filósofo sul africano defende o *disjuntivismo*, *i.e.*, a ideia de que não existe uma natureza mental que seja comum às alucinações e percepções (cf. MCDOWELL, John, «The Disjunctive Conception of Experience as Material for a Transcendental Argument», in *Teorema*, vol. XXV/1, 2006, pp. 19-33). Mas a defesa da tese disjuntivista não elide *subjectivamente* o que está aqui em questão: a supracitada indistinção fenomenológica.

There is a tendency to conclude that even a non misleading experience cannot genuinely be a case of openness to reality. In that case we cannot exploit the image of openness in the way I have suggested, so as bypass the anxieties of traditional epistemology. The objection might be put like this. «You grant that experience can be misleading. That is to grant that what are you pleased to call ‘glimpses of the world’ can be subjectively indistinguishable from states or occurrences that cannot be glimpses of the world, since they would lead one astray if one took them at face value. So surely the problems of traditional epistemology are just as pressing as they ever were. In our terminology, they come out like this: how can one know that what one is enjoying at any time is a genuine glimpse of the world, rather than something that merely seems to be that?»

But this misses the point. An objection on these lines would be appropriate if I were aiming to answer traditional sceptical questions, to address the predicament of traditional philosophy. That is the predicament in which we are supposed to start from some anyway available data of consciousness, and work up to certifying that they actually yield knowledge of the objective world. Of course if that is our predicament, we need to answer the traditional sceptical questions before we can talk of openness to the world. *But my talk of openness is a rejection of the traditional predicament, not an attempt to respond to it* (1994: 111 112; são nossos os itálicos).

Como estamos a ver, John McDowell intenta pôr se a salvo da objecção fenomenológica, rejeitando, *ad limina*, a abordagem cartesiana subjacente à clássica problematização das relações entre mente e mundo. Manifesta se, claro está, contra o programa epistemológico que, segundo Richard Rorty, tem comandado, desde Descartes, o pensamento filosófico ocidental, totalmente monopolizado pela ânsia de um *fundamentum inconcussum* do conhecimento. (À luz da linhagem cultural kantiana, até podemos compreender esse objectivo programático como uma tentativa de fundar filosoficamente a ciência.) Mas a rejeição da epistemologia, que McDowell subscreve, não se nos afigura compaginável com a sua noção

de experiência, que se mantém, afinal, dentro dos limites do que Rorty chama o «consenso [filosófico] neokantiano». Disso mesmo são expressão, sem dúvida, a exigência empírica de um confronto do pensamento com o mundo e a correlativa conservação de um conceito realista de verdade (1994: XI XII). De facto, se McDowell fosse posto perante a necessidade de escolher uma de duas noções de verdade – «aquilo em que importa acreditar» e «o contacto com a realidade» – a sua escolha recairia decididamente sobre a segunda. Assim, a presente alternativa alética, que é da lavra de Richard Rorty (1979: 143), possui a virtude, pelo menos, de revelar o campo em que se situa o pensamento de John McDowell.

Ora, para que possamos compreender a experiência como *abertura à realidade*, não devemos pressupor, desde logo, que é possível distinguir fenomenologicamente o modo como o mundo se apresenta à mente de uma eventual alucinação? Mas a actualização dessa possibilidade não implica, por sua vez, que se tenha afastado já a hipótese do «génio maligno»⁸? E, *quando se sanciona implicitamente o «consenso neokantiano»*, será legítima uma ruptura metodológica (tal como acima se anuncia) com a dúvida metódica? Abandoná-la, de facto, não significa retomar a atitude natural e, conseqüentemente, assumir o abandono da filosofia e dos seus problemas? Trata-se, em suma, de uma defesa do senso comum, *8 «Salvo a hipótese hiperbólica de um génio maligno que me enganaria na própria medida em que algo me parece evidente, distingo fenomenologicamente as representações de que sou o autor e aquelas de que não o sou; por exemplo: a percepção de vós nesta sala. O ónus da prova cabe a quem pretende provar o contrário, pace Wittgenstein, o neobeahaviourismo e o funcionalismo. Neste sentido, o eu está fechado em si, e os demais sujeitos configuram outras tantas esferas ‘privadas’. Mas a palavra ‘privado’ não é boa. O privado e o público dão-se conjuntamente, a consciência revela o seu carácter privado quando põe entre parênteses a sua consciência do mundo»* (GIL, 1998: 34; é nosso o primeiro itálico).

que podemos remontar, de resto, a David Hume, cuja crítica à dúvida cartesiana parece ser homóloga à que leva McDowell a rejeitar a pertinência epistemológica do cepticismo. Para que se torne evidente a homologia, atentemos na passagem que se segue: «The aim here is not to answer sceptical questions, but to begin to see how it might be intellectually respectable to ignore them, to treat them as unreal, in the way that common sense has always wanted to» (1994: 113). De uma forma paralela, David Hume pretende mostrar que o cepticismo cartesiano constitui uma atitude irreal e insustentável, não sendo nenhum ser humano capaz de seguir, de facto, a via solipsista da dúvida hiperbólica [1748: 144 (§ 116)]. Assim, tal como não conseguimos sustentar por muito tempo, segundo a psicanálise, a consciência da nossa própria morte, também não poderíamos viver *realmente*, nesses moldes cépticos, a experiência dubitativa.

Esta argumentação, contudo, assenta num grande equívoco. Como diz Lévinas, o exercício do duvidar não é uma «aventura pessoal», *i.e.*, subjectiva e irrepitível. Na verdade, trata-se tão somente de um *teste a priori*, cujo objectivo consiste em pôr à prova as nossas crenças, e, nessa medida, qualquer um de nós, num determinado momento, pode aplicá-lo. Neste sentido, portanto, torna-se indefensável a tese humiana de que é inatingível a dúvida universal. Atingi-la, claro está, não significa vivê-la, nem implica sequer que se acredite efectivamente que sejam falsos todos os juízos sobre o mundo, pois que unicamente pressupõe, a um nível epistemológico, um recuo voluntário – *ἐποχή* – relativamente à atitude natural.

4. Um reencantamento parcial do ser: o «Naturalismo da Segunda Natureza»

Além do exorcismo metodológico da postura céptica, que permite conceber o trabalho filosófico, à maneira de Wittgenstein, como uma atividade terapêutica, John McDowell também nos propõe, por outro lado, a superação do impasse epistemológico resultante da «oscilação interminável» entre a Teoria da Coerência e o Mito do Dado. Como? Através de uma cura doutrinária: o «naturalismo da segunda natureza». De acordo com ela, o «espaço lógico da natureza» não pode ser coextensivo ao reino nomotético da inteligibilidade científica do real, o que justifica que seja possível, contrariamente à perspectiva de um naturalismo reducionista, a emergência natural do «espaço lógico das razões».

Antes de se discutir, porém, as condições de possibilidade dessa emergência, vejamos o modo como McDowell ilustra o quadro geral em que surge a sua tese acerca da «segunda natureza»:

We need to recapture the Aristotelian idea that a normal mature human being is a rational animal, but without losing the Kantian idea that rationality operates freely in its own sphere. The Kantian idea is reflected in the contrast between the organization of the space of reasons and the structure of the realm of natural law. Modern naturalism is forgetful of second nature; if we try to preserve the Kantian thought that reason is autonomous within the framework of that kind of naturalism we disconnect our rationality from our natural being, which is what gives our foothold in nature. The upshot is a temptation to drop the Kantian thought and naturalize our rationality in the manner of bald naturalism. I have described that as opting out of this region of philosophy. If we want to combine avoiding the problem with a more substantial acknowledgement of them, we need to see ourselves as animals whose natural being is permeated with rationality, even though rationality is appropriately conceived in Kantian terms (1994: 85).

O presente excerto de *Mente e Mundo* mostra bem que, para McDowell, a recuperação da ideia aristotélica de uma «segunda natureza»⁹, que englobe a *espontaneidade* (no sentido kantiano do termo), não só permite evitar o risco reducionista resultante do «desencantamento», de que nos fala Max Weber, mas também constitui um instrumento de reconciliação de dois domínios que, em Kant, conforme a crítica de Hegel, se mantêm irremediavelmente separados: o da liberdade – o «espaço das razões» – e o da necessidade, *i.e.*, o «reino da lei natural». Nesta «naturalização» da racionalidade, que nos religa – sem subterfúgios dualistas – à condição animal, não há que ver, no entanto, e segundo o filósofo sul africano, um reencantamento «selvagem» da natureza, ou seja, que retome acriticamente a concepção pré científica do universo (1994: 85). Se a ciência se configura contemporaneamente como um dado cultural incontornável, não podemos filosofar, é certo, sem a termos em conta. Mas isso não significa que o filósofo se contente com o que poderíamos chamar, na esteira de Althusser, a «filosofia espontânea dos cientistas». Para John McDowell, um tal contentamento seria, em suma, o mesmo que deixar cair o *slogan* kantiano – «the space of reasons is the realm of freedom» (1994: 5) –, com a consequente e irreflectida adesão à doutrina do «naturalismo raso».

É parcial, portanto, o «reencantamento» que McDowell nos propõe como solução para as dificuldades advenientes do estatuto «anfíbio» da espontaneidade: por um lado, e de acordo com a ideia kantiana, a «racionalidade actua livremente na sua própria esfera»; e, por outro, como

9 Eis a passagem textual — da obra aristotélica — que McDowell tem em mente: «Cada uma das disposições fundamentais do carácter do Humano parecem subsistir, de algum modo, em todos, sem excepção, por natureza» [Ética a Nicómaco: 149 150 (1144b)].

já sabemos, está envolvida, e de uma forma inextricável, na experiência, ou seja, quando são *naturalmente* activadas as nossas capacidades sensoriais. O que, neste caso, viabiliza, sob o ponto de vista do sujeito, o duplo papel dos seus poderes conceptuais, dos quais a *espontaneidade* é a etiqueta kantiana, prende-se com o facto de ele possuir uma natureza que, em grande medida, não é senão uma «segunda natureza». «Given the notion of second nature, we can say – diz McDowell – 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» (1994: 87-88). Daí que seja apenas em parte operante, sem dúvida, o reencantamento da natureza.

Embora seja aristotélica a fonte em que McDowell encontra a noção de «segunda natureza», a verdade é que o modo como ele a concebe deve muito a Gadamer, de cuja filosofia retira a diferença entre ter um *ambiente*, como é o caso do *animal*, e viver num mundo, como é próprio do ser humano (1994: 115). Neste contexto filosófico, adquire uma enorme importância o conceito de *Bildung*, que actualiza algumas das potencialidades com que nascemos (1994: 88), e das quais, claro está, merece destaque a capacidade de falar (1994: 124). Assim, não há que compreender a emergência do significado, à semelhança do «platonismo galopante», como um fenómeno sobrenatural. [«Meaning – diz McDowell – is not a mysterious gift from outside nature» (1994: 88).] Além disso, ainda que a estrutura lógica do «espaço das razões» não possa ser subsumida sob a figura conceptual do «reino da lei», isso não invalida o facto de ser esse,

naturalmente, o espaço em que surge o significado enquanto possibilidade existencial que se oferece a quem sofre, num quadro normal de desenvolvimento, o influxo humanizador da *Bildung* (MCDOWELL: 1994: 88).

É tempo, no entanto, de formular a pergunta que se segue: *Não será que McDowell, malgré lui, acaba por fazer, afinal, «filosofia construtiva»?* Vejamos a sua resposta:

What I am suggesting could be put in terms of a task for philosophy, to effect reconciliation. That may make it seem I am holding out for a conception of philosophy that Richard Rorty has tried to represent as outmoded. But I do not feel threatened by Rorty's objections, for two reasons. First, the need for reconciliation that I envisage arises at a particular period in the history of ideas, one in which our thought tends, intelligibly, to be dominated by a naturalism that constricts the idea of nature. My suggestion does not involve an idea that Rorty persuasively attacks, that there is a timeless set of obligations for philosophy. Second, the task I envisage is not the one that Rorty deconstructs, the reconciling of subject and object, or thought and world. My proposal is that we should try to reconcile reason and nature, and the point of doing that is to attain something Rorty himself aspires to, a frame of mind in which we would no longer seem to be faced with problems that call on philosophy to bring subject and object back together. If we could achieve a firm hold on a naturalism of second nature, a hold that could not be shaken by any temptation to lapse back into ordinary philosophical worries about how to place minds in world, that would not be to have produced a bit of constructive philosophy of the sort Rorty aims to supersede. In Wittgenstein's poignant phrase, it would be to have achieved «the discovery that give philosophy peace» (1994: 85 86).

Quanto à questão que antecede a passagem textual acima citada, não poderia ser mais incisiva, realmente, a resposta de McDowell, que é, sem dúvida, negativa. Não aceita, portanto, que lhe colem o rótulo, da lavra de Rorty, de «filósofo sistemático». Concorde, aliás, com a crítica deste último à ideia, de raiz platónica, de que cabe à filosofia, enquanto «guardiã da racionalidade», uma «série intemporal de obrigações», cujo

formulário – que se tornou canónico – não é senão, significativamente, o kantiano.

Para que se possa ver até que ponto a dita concordância se compagina logicamente com o «naturalismo da segunda natureza», atentemos, primeiro, no que distingue, segundo o pensador norte americano, a «filosofia sistemática» da que se lhe opõe, ou seja, a «edificante»¹⁰. Nessa oposição, que vê Richard Rorty? Um grande contraste entre, de um lado, a centragem clássica, de feição epistemológica, do discurso filosófico – e, do outro, uma forma de fazer filosofia que começa por suspeitar, acima de tudo, das pretensões metafísicas e totalizantes da epistemologia (RORTY, 1979: 284). Contrasta se, em derradeira instância, o «desejo [hermenêutico e poético] de edificação», que alimenta incessantemente a idiosincrasia da criatividade intelectual, com o «desejo de verdade», *i.e.*, de comensuração gnosiológica de todos os discursos (RORTY, 1979: 279).

Não há necessariamente conflito entre os dois desejos, tanto mais que também nos podemos edificar através da busca do conhecimento (RORTY, 1979: 279 280). O que gera conflitualidade, de facto, resulta da tese imperial de que «o *único* modo de nos edificarmos é saber o que há lá fora» (RORTY, 1979: 279), com o conseqüente abraço de uma concepção realista de verdade. Em todo o caso, e à luz da tese da «ilimitação do conceptual»¹¹, sempre haverá quem diga, a favor de McDowell, que esse «abraço», nele, realmente, se matiza bastante, já que não faz sentido falar,

10 «Uma vez que ‘educação’ é um pouco insípido de mais, e *Bildung* um pouco estranho de mais, utilizarei ‘edificação’ para significar este projecto [filosófico] de encontrar novas, melhores, mais interessantes e mais fecundas maneiras de falar» (RORTY, 1979: 279).

11 Trata se, precisamente, do título da Segunda Lição de *Mente e Mundo*: «The Unboundedness of the Conceptual» (cf. MCDOWELL, 1994: 24 45).

sem mais, de «lá fora».

É também certo que McDowell, como sabemos, começa por questionar a pertinência heurística das interrogações epistemológicas, querendo diluí las, por completo, sob o influxo *edificante* de um exorcismo das angústias da filosofia moderna. No entanto, não podemos ignorar que o seu «desejo de constrangimento», de que atrás falámos, e cuja expressão se configura como a apologia da «plausibilidade de um empirismo mínimo» (1994: XI), não parece ser senão uma variante do «desejo de verdade». E, se assim for, teremos de concluir que estamos perante uma filosofia que, ainda que sob a subtil forma da denegação, continua a estar epistemologicamente centrada.

Para que essa conclusão adquira maior crédito, torna se incontornável uma resposta para a seguinte pergunta: *Não será o «naturalismo da segunda natureza» a promessa de algo que, para Sartre¹², por exemplo, não podemos ter, ou seja, «uma maneira de ver a liberdade como natureza»* (RORTY, 1979: 293)? McDowell, naturalmente, diria que não, se entendêssemos, em termos científico naturais, a noção de natureza. Com efeito, ele alega que a sua «proposta de reconciliação», que possibilita o reencantamento parcial do ser, apenas se aplica à razão e à natureza, nada tendo a ver, por conseguinte, com o enquadramento tradicional e aporético das relações entre sujeito e objecto. Assim se compreende, do ponto de vista de McDowell, que a sua tese naturalista, intentando acabar, de vez,

12 «[La liberté] n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de ma nature [...]. L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui est été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se faire, au lieu d'être» (SARTRE, 1943: 493 495).

com as questiúnculas epistemológicas, traga à filosofia, finalmente, uma paz wittgensteiniana¹³.

Será verdadeiramente credível, porém, sob o pano de fundo do «naturalismo da segunda natureza», essa adesão ao «quietismo» de Wittgenstein? Embora ele negue que esteja a tentar construir uma doutrina filosófica, querendo confinar se, portanto, a um ofício de mero «exorcista», não é disso mesmo, afinal, que se trata? Além do que, não podemos esquecer que a sua proposição reconciliadora revela um inegável perfil hegeliano, o que permite compreender, por outro lado, o motivo pelo qual McDowell apresenta intencionalmente a sua obra como uma espécie de introdução à leitura da *Fenomenologia do Espírito*. Ora, no respectivo prefácio, Hegel revolta-se precisamente contra a concepção edificante da filosofia¹⁴. Trata-se de um lugar-comum, de resto, tomá-lo como a antonomásia, por excelência, do «filósofo sistemático». De modo algum, para ele, portanto, pode o «desejo de verdade» seguir a via da *edificação*.

Conclusão

Pelo modo como valoriza os grandes pensadores da tradição intelectual do Ocidente, McDowell demarca-se, sem dúvida, de uma certa ma-

¹³ Embora seja, de facto, um ponto polémico da interpretação da obra de Wittgenstein, a adesão deste último ao quietismo — i.e.: à perspectiva de que é impossível, filosoficamente falando, o debate doutrinário — parece decorrer, sem dúvida, da passagem que se segue: «A descoberta autêntica é a que me torna capaz de terminar o trabalho filosófico quando eu quero, de pôr a Filosofia em paz consigo própria, de modo a não ser fustigada por questões que a põem a ela própria em questão» [WITTGENSTEIN, 1953: 265 (§ 133)]. Como estamos a ver, trata-se de uma frase já citada, ainda que em parte, por McDowell.

¹⁴ «Mais la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante» [HEGEL, 1807: 33 (XI)].

neira «analítica» de fazer filosofia. Há que sublinhar este aspecto histórico filosófico, porquanto nos parece que a filosofia possui um *passado* que, contrariamente à lógica do desenvolvimento científico, não está, de todo, *ultrapassado*. Nisto, naturalmente, fazemos nossa a posição do filósofo sul africano. Quanto ao resto, porém, que diz directamente respeito à forma como ele utiliza, a seu favor, quer no quadro do «empirismo mínimo», quer no do «naturalismo da segunda natureza», o pensamento de Aristóteles, Kant e Hegel, não nos parece que seja suficientemente persuasivo o resultado final.

Para além de tudo o que já dissemos – explícita e implicitamente –, não se compreende como é possível, em especial, o apelo estruturante à noção kantiana de experiência com a simultânea recusa do respectivo plano transcendental. Mais grave ainda, aliás, do que essa recusa, frisemo lo bem, é a concepção «transcendentalista», digamos assim, do conceito kantiano de *transcendental*, que o assimila, de uma forma equívoca, à figura do supra sensível (MCDOWELL, 1994: 42). Nesta ordem de ideias, assistimos, em suma, à confusão entre *transcendental* e *transcendente*. Ora, para Kant, não há que confundi los, pois ele qualifica como *transcendental* «todo o conhecimento que, em geral, se ocupa menos dos objectos do que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*» [1781/1787: 53 (A12/B25)]. Eis que estamos perante um termo que se aplica à investigação filosófica que tem em vista determinar *a priori* as condições de possibilidade do conhecimento. Por outras palavras: Kant faz a *filosofia – epistemologicamente centrada* – que McDowell, desde

logo, rejeita, quando subscreve o «quietismo» de Wittgenstein.

Tudo isto, de resto, decorre imediatamente de uma inflexão hegeliana da filosofia de Kant, que rasura o limite numérico do pensamento empírico¹⁵. Ora, para ilustrar a tese antikantiana da «ilimitação do conceptual», McDowell cita – apropriadamente – uma frase da *Fenomenologia do Espírito*: «In thinking, I am free, because I am not in an another» (1994: 44). Subscrever a afirmação de Hegel não significa, todavia, aderir à «retórica» do Idealismo Absoluto (MCDOWELL, 1994: 44). Aceitá-la, para o filósofo sul africano, consiste simplesmente em reconhecer que não existe algo exterior ao «espaço lógico das razões» (1994: 44). Não há fronteira externa, conclui ele, que limite o «reino da liberdade». Além disso, McDowell nega que o seu optimismo metafísico – a assunção plena da inexistência de uma separação entre ser e pensável – seja uma forma de idealismo, i.e., que implique a perda de independência da realidade (1994: 27-28). Salvaguardá-la, segundo ele, exige, pelo contrário, que se admita a validade da sua particular noção de *experiência*, enquanto *exercício passivo de capacidades conceptuais*, como a única alternativa razoável à destruição do Mito do Dado (1994: 28-29).

Ora, se Richard Rorty fosse posto perante essa «alternativa razoável», com certeza que seria o que se segue o seu comentário: «Talvez dizer coisas nem sempre seja dizer como as coisas são» (1979: 287). Certo

15 «O pensamento não é, em si, sem dúvida, um produto dos sentidos e não é, portanto, por eles limitado, mas nem por isso se pode fazer dele um uso próprio e puro, sem a colaboração da sensibilidade, porque nesse caso não teria objecto. Não se pode também considerar que esse *objecto* seria o númeno, pois este significa, afinal, o conceito problemático de um objecto para uma intuição e um entendimento totalmente diferentes dos nossos e é, por conseguinte, ele próprio, um problema» [KANT, 1781/1787: 290-291 (A287/B343-344)].

é, contudo, que McDowell também quer superar, à semelhança desse filósofo norte americano, a «filosofia construtiva». Contrariamente a Rorty, no entanto, não rasura a diferença entre filosofia e literatura. A este nível, aliás, a distinção entre os dois bem pode ser avaliada pelo respectivo uso, sob a influência de Gadamer, do conceito de *Bildung*. Este último, em Richard Rorty, confunde-se com a sua noção de «edificação». Por seu turno, McDowell serve-se dele para consolidar conceptualmente a ideia, de origem aristotélica, de uma «segunda natureza». É nítido, por consequência, o contraste operatório: de um lado, um uso «sistemático» de *Bildung*; e, do outro, meramente «edificante».

Embora não queira rasurar a diferença entre filosofia e literatura, McDowell aproxima a primeira, na sua polémica com a essência da «filosofia sistemática» – a epistemologia (Rorty, 1979: 297) –, do senso comum. Fá-lo, naturalmente, sob o respaldo do «quietismo» de Wittgenstein. Mas torna-se muito difícil admitir que a posição wittgensteiniana seja compatível com o «naturalismo da segunda natureza». Com efeito, além de ser pertinente o problema de saber até que ponto é aceitável a recuperação hodierna de alguma espécie de naturalismo aristotélico, não parece crível que se possa negar que se trata, de facto, de uma construção doutrinária. E, se assim for, será perfeitamente legítimo entender esta tentativa de superação da «filosofia construtiva» – o *exorcismo das angústias da modernidade filosófica* – como um «acto falhado» de McDowell

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES — *Ética a Nicómaco*. Trad. do grego e notas de António C. Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

GIL, Fernando (1998) — *Modos da Evidência*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

HEGEL, G. W. Friedrich (1807) — *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. de Jean Pierre Lefebvre. France: Aubier, 1991.

HUME, David (1748) — *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

KANT, Immanuel (1781/1787) — *Crítica da Razão Pura*. 7.^a edição. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.