

# O problema da objetividade\*

**DONALD DAVIDSON**

Tradução de Marcelo Fischborn. *E-mail:* marcelo\_fischborn@yahoo.com.br

Revisão técnica de Rogério Passos Severo (UFSM). *E-mail:* rpsevero@smail.ufsm.br

Começando com Descartes, a maioria dos filósofos supôs que todo conhecimento está baseado em informações dadas de modo imediato à mente individual. Para Descartes, o ponto de partida eram crenças claras que considerava impossível questionar. Para os empiristas britânicos tratavam-se de apresentações não proposicionais, tais como percepções, impressões, dados dos sentidos, sensações, os dados não interpretados da experiência. O que os empiristas compartilham com Descartes é a convicção, ou suposição, de que apenas o que está na mente, ou lhe é imediatamente acessível, é conhecido diretamente e sem inferência. Qualquer outro conhecimento que pretendamos ter tem de basear-se no que é certo e imediato, o subjetivo e pessoal.

Apesar da simplicidade e do apelo intuitivo dessa ideia, ela incorre em dois problemas. Um problema, o que tem dominado a história da filosofia desde Descartes, é o problema do conhecimento; ele pergunta: como podemos justificar nossa crença em um mundo independente de nossas mentes, um mundo contendo outras pessoas com seus próprios pensamentos, além de infindáveis outras coisas? O outro problema, escondido atrás do problema epistemológico e conceitualmente anterior a ele, é: como, em primeiro lugar, chegamos ao conceito de uma realidade objetiva? Uma coisa é perguntar como podemos dizer se nossas crenças são verdadeiras, outra é perguntar o que torna a crença, quer verdadeira ou falsa, possível. Essa questão diz respeito não apenas à crença, mas a tudo o que chamamos de pensamento. Diz respeito a nossas dúvidas e nossas esperanças, a nossas intenções e nossos raciocínios sobre como agir. Pois todo pensamento, quer na forma de crenças ou intenções, desejos, medos ou expectativas, tem con-

teúdo proposicional, o tipo de conteúdo que é expresso paradigmaticamente por frases. Proposições são caracterizadas por suas condições de verdade; não podemos ter um pensamento sem entender que seu conteúdo proposicional pode ser verdadeiro ou falso. (Nossas crenças podem ser verdadeiras ou falsas; aquilo que intencionamos pode acontecer ou não; o estado de coisas que desejamos, esperamos ou temos a expectativa de que aconteça pode realizar-se ou não.) É uma questão profunda o que torna possível que formemos tais juízos. Como chegamos a nos tornar capazes de apreciar o fato de que nossas crenças podem ser falsas, que há uma diferença básica entre o que acreditamos e o que é o caso? Esse é o tópico de minhas conferências: O que explica nossa compreensão do conceito de verdade objetiva? Pode ser que a questão epistemológica seja solucionada se pudermos responder à questão aparentemente mais simples de como o pensamento é possível. Se pudermos entender o que torna o erro possível, poderemos então ver como, dada a existência do pensamento, tem de ser o caso que muitas das nossas crenças são verdadeiras e justificadas, e assim constituem conhecimento.

Suponha que você estivesse projetando um robô para sobreviver, uma máquina ameaçada pelo tempo, por um terreno hostil, por competidores e inimigos, e dependente de seus próprios recursos para coletar a energia necessária para seguir em frente. Você lhe daria muitos de nossos atributos: uma habilidade de locomover-se por aí, de manipular objetos, de valer-se de várias fontes de energia. Você lhe daria dispositivos sensoriais, estratégias de defesa, a capacidade de aprender e, portanto, a habilidade de fazer numerosas distinções entre os estímulos registrados pelos seus dispositivos sensoriais.

Nada disso, entretanto, equivale a pensar. O que está faltando? Nosso brinquedo mecânico poderia, é claro, cometer enganos – mas esses seriam enganos apenas do *nosso* ponto de vista (uma vez que o projetamos com um propósito – nosso propósito). Mas nada do que descrevi justificaria nossa atribuição ao robô do conceito de erro ou de engano, e na ausência desse conceito, ele não poderia ter ideia da diferença entre como algo parece e como é, o conceito de verdade ou objetividade.

Não é meu propósito especular sobre se, ou por que, o pensamento tem valor para a sobrevivência; meu objetivo é apenas enfatizar o quanto de nossa competência em lidar com o mundo não exige pensamento, e o quão difícil é, por isso, explicá-lo. Não explicar a sua *existência*, que já é suficientemente curiosa, mas a sua *natureza*. Explicar sua natureza exige uma descrição, talvez o que costumava ser chamado de uma análise do conceito.

É fácil enunciar uma condição necessária: o pensamento não seria possível em uma criatura que não tivesse apreendido o conceito de verdade objetiva, uma consciência, não importa o quão desarticulada, do fato de que o que é pensado pode ser verdadeiro ou falso. Mas uma apreensão do conceito de verdade é também suficiente para o pensamento. Certamente: mas notar isso dificilmente é progredir, pois não é mais fácil dizer o que é ter o conceito de verdade do que dizer o que é exigido para o pensamento: essas são apenas duas maneiras de apontar para o problema da objetividade.

Aqui tenho de fazer uma pausa para enfatizar novamente a distinção entre, por um lado, a problemática tradicional que procura justificar nossa crença naquilo que está além do escopo daquilo que é, como se costuma dizer, dado imediatamente na experiência e, por outro, o problema da objetividade, que pergunta como a crença é possível em primeiro lugar.

Ironicamente, talvez, meu ponto de partida é o mesmo de Descartes: o que sei com certeza é que existe o pensamento, e então pergunto o que se segue. Aqui termina, no entanto, a semelhança com Descartes. Pois não vejo por que pretender duvidar da maior parte daquilo que penso saber; se pudesse levar o fingimento a cabo, teria de privar as crenças remanescentes de tanto de seu conteúdo que não saberia como responder ou mesmo considerar a questão. Eu deveria então começar, como claramente penso que devemos, *in medias res*, supondo que temos uma concepção aproximadamente correta do que está à nossa volta e da existência de outras pessoas com mentes próprias. Não questiono que, com frequência suficiente, estamos justificados nessas crenças: *sabemos* que há montanhas e mares, peixes e serpentes, estrelas e universidades. Certamente podemos estar errados sobre muitas coisas, mas a possibilidade do erro depende de um suprimento

generoso de verdades: de fato, quanto mais numerosos nossos erros, mais acertos temos de ter para dar conteúdo aos nossos erros. Ao aceitar assim os pronunciamentos da ciência e do senso comum, no entanto, não suponho que seja óbvio o que nos coloca em posição de considerá-los ou aceitá-los.

Essa atitude e método têm sido por vezes chamados de *naturalismo*, porque o naturalismo começa por aceitar o senso comum (ou a ciência) e depois pergunta-se por uma descrição da natureza e das origens desse conhecimento. Um resultado bem sucedido da tentativa de fornecer essa descrição mostrará, eu penso, por que certas formas comuns de ceticismo (isto é, o ceticismo geral sobre os sentidos – ceticismo sobre outras mentes e um mundo externo) são ininteligíveis. Se isso está certo, não há por que tentar dar uma *resposta* construtiva para tais céticos; tudo o que podemos ter esperança de fazer para o cético é mostrar-lhe por que suas dúvidas são vazias e que não entende as próprias dúvidas. Ao dizer isso estou alterando, ou ao menos mudando a ênfase do que disse em outros lugares. No passado, afirmei ter uma *refutação* do ceticismo. Richard Rorty repreendeu-me por dizer isso; ele pensa que se eu estivesse certo em descrever assim minha posição, estaria colocando-me ao lado de todos os outros filósofos que tentaram dar uma resposta construtiva a Descartes ou Hume. Rorty diz que, devidamente interpretada, minha mensagem ao cético é “diga-lhe para se danar” [*tell him to get lost*], colocando-me, assim, ao lado do Wittgenstein tardio ou do Heidegger inicial. Estou agora inclinado a concordar com Rorty. Se é possível mostrar, como penso ser o caso, que para ter um pensamento, mesmo uma dúvida, já é preciso saber que há outras mentes e um ambiente que compartilhamos com elas, então isso equivale a dizer que é impossível duvidar seriamente dessas coisas – não podemos dar um conteúdo coerente a essas dúvidas. É melhor descrever essa concepção como dispensando em vez de respondendo ao cético.

Todavia, dispensar o cético não é uma coisa simples. É preciso um argumento para entender o que há de errado com o ceticismo, e isso exige um entendimento correto da natureza essencial dos conceitos de juízo e de verdade. Começar, como fiz, supondo que a maior parte da nossa descrição

do mundo é verdadeira, não é em si mesmo nenhuma petição de princípio contra o ceticismo. Isso porque, como Russell apontou, podemos vir a descobrir que, se aquilo em que acreditamos é verdadeiro, então tem de ser falso. A ciência, ele disse, mostra-nos que o que pensamos ser nosso conhecimento do mundo depende da mediação dos sentidos, e isso, por sua vez, mostra que nossa pretensão de conhecimento é infundada, porque não pode haver nenhum argumento indutivo válido do conhecido para o desconhecido. Assim, parece que o ceticismo segue-se da suposição de que a ciência é verdadeira. Não aceito um passo vital no argumento de Russell e, por isso, não aceito sua conclusão. Mas o fato de que se pode argumentar desse modo é suficiente para mostrar que a abordagem naturalista não é uma petição de princípio contra o cético.

Como Descartes, portanto, começo com o fato de que não podemos duvidar da existência do pensamento e pergunto o que se segue. Não podemos duvidar da existência do pensamento porque mesmo uma dúvida é um pensamento, e é impossível ter uma dúvida sem saber que é uma dúvida. Muitas coisas seguem-se do fato de que o pensamento existe.

\*\*\*\*

Deveríamos ficar espantados por haver algo como o pensamento. Por pensamento quero dizer não apenas afirmação e negação, mas dúvida, intenção, crença, desejo ou a contemplação ociosa de possibilidades. O que define um pensamento, tal como uso essa palavra, é o conteúdo proposicional, e o que define o conteúdo proposicional é a possibilidade de verdade ou falsidade: um conteúdo proposicional tem condições de verdade, mesmo que não seja nem verdadeiro nem falso.

Há pelo menos duas razões pelas quais deveríamos ficar espantados com a existência do juízo. A primeira é que não é nada claro por que ele existe; a segunda é que é difícil entender até mesmo o que o torna possível. Sobre a primeira tenho pouco a dizer, uma vez que a resposta à questão de por que o juízo existe teria de nos dizer por que a evolução produziu criaturas que

podem conceber proposições, e isso é um assunto para a especulação ou descoberta dos cientistas. O motivo da surpresa é (como disse Kant) que parece que poderíamos atuar no mundo ao menos tão eficientemente quanto o fazemos, sem o uso de atitudes proposicionais. A habilidade de discriminar, de agir diferentemente em face de pistas para a presença de comida, perigo ou segurança está presente em todos os animais, e não exige a razão. Nem a aprendizagem, mesmo de práticas complexas, exige a razão, pois é possível aprender *como* agir sem aprender *que* algo é o caso. Uma criatura tão capaz quanto nós de comportamento adaptativo não ensaiado poderia ser programada pela natureza para escapar de inimigos e preservar sua saúde e conforto sem o que chamamos de pensamento.

Não estou interessado na explicação científica da existência do pensamento, meu interesse é o que o torna possível. Deixem-me enunciar o problema um pouco mais cuidadosamente. Um pensamento é definido, ao menos em parte, pelo fato de que tem um conteúdo que pode ser verdadeiro ou falso. A forma mais básica de pensamento é a crença. Mas não se pode ter uma crença sem entender que crenças podem ser falsas – sua verdade não é garantida em geral por algo em nós. Alguém que acredita que há um dragão na despensa abre a porta e vê que não há nenhum dragão. Ele fica *surpreso*; não era isso que esperava. Consciência da possibilidade de surpresa, a cogitação de expectativas – essas são concomitantes essenciais da crença.

Reconhecer a chance de podermos estar errados é reconhecer que crenças podem ser testadas – uma crença é pessoal, e nesse sentido subjetiva; a verdade é objetiva. O problema é explicar nossa posse do conceito de objetividade – de uma verdade que é independente de nossa vontade e de nossas atitudes. Onde podemos ter adquirido tal conceito? Não podemos ocupar uma posição fora de nossas mentes, não há um ponto de vista privilegiado de onde comparar nossas crenças com aquilo sobre o que entendemos que elas são. Surpresa – a frustração da expectativa – não pode explicar que tenhamos o conceito de verdade objetiva, porque não podemos ficar surpresos, ou ter uma expectativa, a menos que já dominemos o conceito. Estar surpreso é reconhecer a distinção entre o que pensamos e o que é o caso. Ter

uma expectativa é admitir que ela pode falhar.

Aqui está uma outra maneira – uma maneira familiar – de ver o problema. Nunca saberíamos nada sobre o mundo à nossa volta se não fosse por estímulos de nossos órgãos sensoriais. (Pode haver exceções, mas elas não são importantes aqui). Por que deveriam, ou como podem, tais estímulos gerarem pensamentos de algo além? E se crenças de algo além fossem incitadas, que teste concebível poderia haver de que essas crenças são verdadeiras, uma vez que o teste poderia apenas envolver mais estímulos sensoriais? (É como se tudo o que sabemos do mundo exterior nos fosse trazido por mensageiros. Se duvidamos da veracidade do que nos dizem, em que ajudaria perguntar para outros mensageiros? Se os primeiros mensageiros não são confiáveis, por que os últimos deveriam ser mais verazes?) A ideia de que, dado que não produzimos pela nossa vontade os estímulos de nossos órgãos sensoriais, temos de supor que eles têm uma causa externa, não oferece nenhuma ajuda, pois a que distância deve repousar a suposta causa? Por que não na superfície da pele, ou mesmo no cérebro? Sem uma resposta a essa questão, não há resposta à questão de sobre o que versam nossas crenças; e sem uma resposta a esta questão, não faz sentido falar de crença – ou de pensamento em geral.

\*\*\*

Há muitas pessoas, incluindo filósofos, psicólogos e particularmente aqueles que admiram a surpreendente esperteza de animais sem linguagem, que identificam a habilidade de discriminar itens tendo uma certa propriedade com ter um conceito – com ter o conceito de ser um desses itens. Mas não usarei a palavra ‘conceito’ desse modo. Minha razão para resistir a esse uso é que se o aceitássemos estaríamos comprometidos em sustentar que os animais mais simples têm conceitos: mesmo uma minhoca, que tem um cérebro tão pequeno que, se cortada em duas, cada parte se comporta do mesmo modo que a inteira se comportava, teria os conceitos de seco e úmido, de comestível e não-comestível. De fato, teríamos de creditar a tomateiros ou

girassóis os conceitos de dia e noite.

Gostaria, portanto, de reservar a palavra 'conceito' para casos em que faça claramente sentido falar de um engano, um engano não apenas do ponto de vista de um observador inteligente, mas enquanto visto do ponto de vista da criatura. Se uma minhoca come veneno, ela nesse sentido não se enganou – não confundiu uma coisa com outra: ela simplesmente fez o que está programada para fazer. Ela não classificou erroneamente o veneno como comestível: o veneno simplesmente forneceu o estímulo que fez com que comesse [*caused it to eat*]. Mesmo de uma criatura capaz de aprender a evitar certos alimentos, não se pode dizer, por essa razão apenas, que tem os conceitos de comestibilidade e incomestibilidade. Uma criatura poderia construir um 'mapa' do seu mundo sem ter ideia de que se trata de um *mapa* de qualquer coisa – que era um mapa – e, portanto, poderia estar errado.

Empregar um conceito é fazer um juízo, classificar ou caracterizar um objeto, evento ou situação de um certo modo, e isso exige a aplicação do conceito de *verdade*, uma vez que é sempre possível classificar ou caracterizar algo erroneamente. Ter um conceito, no sentido que estou dando à palavra, é, então, ser capaz de conceber conteúdos proposicionais: uma criatura tem um conceito somente se é capaz de empregar tal conceito no contexto de um juízo. Poderia parecer que alguém teria o conceito de uma árvore, digamos, sem ser capaz de pensar ou admirar-se que algo seja uma árvore, ou de desejar que haja uma árvore. Tal conceitualização, no entanto, nada mais seria do que ser capaz de discriminar árvores – agir de algum modo específico na presença de árvores – e isso, como disse, não é o que eu chamaria de ter um conceito. Para voltar a uma questão anterior: dada a teoria da evolução, não é difícil imaginar uma explicação primitiva da faculdade de discriminação: um beija-flor, por exemplo, sobrevive porque está programado para se alimentar de flores no espectro de cores vermelho e infravermelho, e essas são as flores que contêm os alimentos que tendem a sustentar um beija-flor. Não é fácil dizer o que tem de ser acrescentado ao poder de discriminação de modo a transformá-lo no domínio de um conceito.

Estes atributos mentais são, então, equivalentes: ter um conceito, consi-

derar proposições, ser capaz de formar juízos, dominar do conceito de verdade. Se uma criatura tem um desses atributos, ela tem todos. Aceitar essa tese é dar o primeiro passo em direção ao reconhecimento do holismo – isto é, a interdependência essencial – de vários aspectos do mental.

Deixem-me insistir brevemente na centralidade do conceito de verdade. Não é possível apreender ou conceber uma proposição sem saber o que seria para ela ser verdadeira; sem esse conhecimento não haveria nenhuma resposta à questão de qual proposição estava sendo apreendida ou concebida. Não quero dizer que todas as proposições *tenham* necessariamente um valor de verdade. Se digo “Este homem é alto” e não indico nenhum homem, então a proposição que expresso não é nem verdadeira nem falsa (ao menos de acordo com algumas teorias). Apesar disso, o que eu disse é inteligível, porque sei, e vocês sabem, sob que condições meu proferimento seria verdadeiro ou falso. Para saber como uma proposição seria verdadeira (ou falsa), não é necessário ser capaz de *dizer* quando ela é verdadeira ou falsa (e muito menos *saber* se ela é verdadeira ou falsa). Se o mundo acabar instantânea e inesperadamente, ninguém saberá nem poderá saber que ele chegou ao fim naquele instante. Isso não impossibilita nossa compreensão da proposição de que o mundo acabará naquele instante.

De modo a entender uma proposição, é preciso saber quais são as suas condições de verdade, mas pode-se ou não estar interessado na questão de se ela é verdadeira. Entendo o que teria de ser o caso para ter chovido em Perth, Austrália, no dia primeiro de maio de 1912, mas não me importa se nessa data choveu lá ou não. Nem acredito nem desacredito que choveu em Perth no dia primeiro de maio de 1912; nem mesmo tenho curiosidade a respeito disso. A *atitude* que tenho a respeito de uma proposição – de crença, dúvida, admiração, espanto ou medo – determina como, se de algum modo, considero sua verdade. Mas se tenho *alguma* atitude a seu respeito, mesmo que de total indiferença, tenho de saber as suas condições de verdade. De fato, há um sentido claro em que sei as condições de verdade de qualquer proposição que sou capaz de expressar ou considerar.

Para se saber as condições de verdade de uma proposição, é necessário

que se tenha o conceito de verdade. Não há conceito mais central que o conceito de verdade, já que ter qualquer conceito exige que saibamos o que seria para esse conceito se aplicar a algo – aplicar-se verdadeiramente, é claro. O mesmo se dá com o próprio conceito de verdade. Ter o conceito de verdade é ter o conceito de objetividade, a noção de uma proposição ser verdadeira ou falsa independente das crenças ou interesses que se tem. Em particular, portanto, alguém que tem uma crença, que julga alguma proposição como verdadeira ou falsa, sabe que essa crença pode ser verdadeira ou falsa. De modo a estar certo ou errado, é preciso saber que é possível estar certo ou errado.

Conceber qualquer proposição, qualquer que seja a atitude que se tenha a seu respeito, implica acreditar em muitas outras proposições. Se você se pergunta se está vendo uma cobra preta, tem de ter alguma ideia do que seja uma cobra. Tem de crer em coisas do tipo: uma cobra é um animal, não tem pés, move-se de modo sinuoso, é menor do que uma montanha. Se é uma cobra preta, então é uma cobra e é preta. Se é preta, não é verde. Uma vez que você se pergunta sobre o que está vendo, tem de saber o que é ver: que exige o uso dos olhos, que se pode ver algo sem tocá-lo e assim por diante. Não desejo dar a impressão de que haja uma lista fixa de coisas em que você precisa acreditar para se perguntar se está vendo uma cobra preta. O *tamanho* da lista é muito grande, se não infinito, mas o pertencimento à lista é indefinido. O que é claro é que sem muitas das crenças do tipo que mencionei, não se pode conceber a proposição de que se está vendo uma cobra preta. Não se pode acreditar ou desacreditar nessa proposição, desejar que fosse falsa, perguntar se é verdadeira ou exigir que alguém a torne falsa.

Essas observações sobre o holismo dão pouca ideia da abrangência e importância do assunto. Dado que a verdade do holismo foi conspicuamente questionada recentemente por Jerrold Fodor e Ernest Lepore<sup>1</sup>, devo dizer um pouco mais sobre o holismo, suas variedades e as razões para adotá-lo.

Primeiramente, poder-se-ia refletir sobre dividir os holismos entre aqueles que dizem respeito ao pensamento e aqueles que dizem respeito à linguagem. Mas, naturalmente, trata-se de uma forma de holismo defender

que não há por que fazer essa distinção; e essa é minha posição. Expliquei as minhas razões para essa concepção em outros lugares, mas por ora pode ser suficiente salientar que as distinções cognitivas que somos capazes de expressar na linguagem tem de ser distinções que somos capazes de fazer no pensamento. Se um pensamento implica logicamente outro, ou lhe fornece algum grau de suporte racional, as mesmas relações lógicas ou confirmatórias mantêm-se entre frases que expressem esses pensamentos. Se um pensamento é verdadeiro ou falso (ou nenhum dos dois), então assim o é a frase correspondente. Esses fatos óbvios são suficientes para tornar altamente plausível que quaisquer restrições holistas que valham para o pensamento valem também para a linguagem, e vice versa. Permanece a consideração de que alguns pensamentos podem estar além da nossa capacidade verbal de expressá-los, ou talvez além da capacidade expressiva de *qualquer* linguagem, mas, mesmo que esse fosse o caso, é improvável que isso afetaria o emprego de conceitos holistas que desconsideram a distinção entre pensamento e linguagem. Vou supor que este é o caso: pretendo que o que digo sobre o holismo vale indiferentemente para o pensamento e a linguagem.

Uma tese holista é que a identidade de um dado pensamento depende em parte de suas relações com outros pensamentos. A questão mais simples que podemos levantar sobre o holismo, portanto, é se uma criatura poderia conceber um único pensamento, uma vez que, se pudesse, seria plausível defender que mesmo tendo-se mais de um único pensamento, cada um deles poderia ser essencialmente independente dos demais: poderia não haver restrições quanto às *combinações* possíveis de pensamentos. Nesse caso, as relações entre os pensamentos poderiam ser irrelevantes para o conteúdo do pensamento.

Como seria ter um único pensamento, uma crença, digamos, de que o sol está brilhando aqui e agora? Claramente, uma criatura poderia agir como se acreditasse que o sol está brilhando: poderia viver em locais ensolarados e evitar a sombra, reduzir sua roupa, colocar coisas para secar à luz do sol, mesmo pôr seus óculos de sol. Mas seria fácil projetar uma máquina à qual não atribuiríamos sequer um único pensamento, mas que ‘agiria’ desse

modo. A maioria de nós não está seriamente inclinada a dizer que o termóstato ou o termômetro *pensa* que seu ambiente está a uma certa temperatura, ou que a pedra em deslocamento acredita que o centro gravitacional da Terra é na direção em que está se movendo. Antes de dizer que uma criatura acredita que o sol está brilhando agora, deveríamos pedir indícios de que a criatura *entende* em que consiste o sol estar brilhando. Poderia haver esses indícios (quer nós como observadores os tenhamos, quer não) apenas se a criatura for capaz de demonstrar que pode acreditar falsamente que o sol está brilhando. Ela poderia fazer isso apresentando um entendimento independente do conceito de sol e do conceito expresso pela palavra 'agora', do conceito de brilhar e, certamente, de como esses conceitos podem ser usados na combinação proposicional. Mas, claramente, é impossível que uma criatura tenha esse entendimento sem ter muitas crenças além da crença de que o sol está brilhando. Não penso que nada menos mostraria que uma criatura tem um pensamento.

Poder-se-ia sugerir que uma criatura poderia ter um pensamento e, ainda assim, não haver nada em seu comportamento, atual ou potencial, que a distinguisse de uma criatura que não pensa e que simplesmente foi programada para reagir em conformidade com esse pensamento. Mas essa sugestão é uma petição de princípio, por assumir que ter um pensamento não exige nem mesmo a possibilidade de se demonstrar a apreensão do seu conteúdo.

Penso que temos de concluir, penso, que não é possível para uma criatura ter um pensamento único, isolado.

\*\*\*

Quantos pensamentos são necessários para que uma criatura tenha um pensamento qualquer? Não pode haver uma resposta rigorosa ou clara; há um contínuo de casos e faz pouco sentido decidir exatamente onde o pensamento começa. Há certas condições do pensamento que têm de ser satisfeitas para haver pensamento, e algumas dessas podem ser satisfeitas na ausência

de um pensamento completamente desenvolvido. Também há muitos graus de sofisticação conceitual que uma criatura pode ter, dependendo do tamanho e caráter do seu repertório de conceitos. Ter um repertório de conceitos, entretanto, exige a capacidade de empregá-los na formação de pensamentos e juízos, e isso exige um vocabulário mental correspondendo a dispositivos tais como a predicação, a quantificação, a formação de descrições, a composição de predicações complexas, o domínio do conceito de igualdade e muito mais. De qualquer modo, tão logo esses dispositivos entrem em ação, faz pouco sentido falar da contagem de pensamentos, devido a sua criatividade essencial, que é paralela à da linguagem. O pensamento é criativo devido à nossa habilidade de combinar um repertório limitado de conceitos em um número potencialmente infinito de maneiras. Para pegar o exemplo mais simples: se conseguimos formar um juízo, digamos o juízo de que a água é potável, e temos o conceito de negação, já temos (um tanto trivialmente) uma infinidade de juízos possíveis: esta água não é potável, não é o caso que esta água não é potável etc. Outros conectivos como a conjunção e a disjunção acrescentam às infinitudes; a possibilidade de predicar vermelhidão ou solidez a qualquer um de um número incontável de itens dilata a lista, e assim por diante. Temos também de supor que o pensamento desenvolvido inclui o análogo do dispositivo de quantificação na lógica, o domínio das ideias de algum e todos. Sem essas noções não há base, como Quine sustentou e Tarski provou, para atribuir uma ontologia a uma criatura.

Não reconheceríamos como capaz de pensamento uma mente que não concebesse um suprimento de objetos e propriedades familiares. Exatamente quais objetos e propriedades, isso não está fixado, embora sem dúvida haja alguns sem os quais não poderíamos ficar. Em qualquer caso, tudo isso são apenas dicas sobre a variedade e riqueza que a existência de um único pensamento acarreta.

Chego agora a alguns aspectos adicionais do holismo: intra-atitudinais e interatitudinais. O primeiro diz respeito às relações entre as várias crenças, na categoria da crença, ou às relações entre desejos, na categoria dos desejos. O segundo diz respeito às relações entre uma e outra categorias de

pensamento ou juízo: por exemplo, as relações entre crenças e desejos, ou entre ambos os dois e intenções. Por uma atitude, quero dizer um modo de tomar ou conceber um conteúdo proposicional. Exemplos são sustentar que a proposição é verdadeira (crença), querer que seja verdadeira (desejo e suas muitas variedades), ter esperança ou temer que seja verdadeira. Outros exemplos são exigir que uma proposição seja tornada verdadeira, ter a intenção de torná-la verdadeira, dizer algo que expresse a proposição. Considere primeiro os aspectos intra-atitudinais do holismo. Por holismo intra-atitudinal quero dizer não apenas a necessidade de uma pluralidade de pensamentos em uma atitude. Já vimos que é preciso haver uma pluralidade de pensamentos pertencendo a qualquer uma das atitudes. O que tenho em mente agora são os modos pelos quais esses pensamentos têm de estar relacionados uns aos outros, o tipo de estrutura que podemos esperar encontrar constituindo a arquitetura da crença ou a arquitetura da intenção ou de qualquer outra atitude.

Essa interdependência já é sustentada pelos argumentos para uma pluralidade de pensamentos. Assim, se acreditar que se está vendo uma cobra exige que se tenha muitas crenças a respeito da natureza das cobras, então se segue que se bastantes dessas crenças adicionais mudassem, assim também mudaria a crença de que se está vendo uma cobra. Certamente não se segue que se uma única crença muda, todas as outras têm de mudar. Alguns partidários do holismo, por exemplo Kuhn e Feyerabend, podem ter feito tal afirmação, mas penso que foram mais frequentemente os leitores de Quine e outros holistas que leram erroneamente essa consequência na doutrina holista. Quine certamente enfatizou o holismo em “Dois dogmas do empirismo” e em muitos escritos posteriores. Mas ele nunca asseriu que a mudança de uma crença (ou no significado de uma única frase) acarretaria uma mudança em todo o resto. De fato, suas opiniões manifestas refutaram diretamente tal implicação, pois ele enfatizou que se a totalidade das crenças de alguém implicasse uma consequência que posteriormente a experiência forçasse a abandonar, poder-se-ia fazer mudanças no todo da teoria de várias maneiras diferentes, das quais todas deixariam normalmen-

te muito da estrutura original intacta. Em outras palavras, uma mudança em um lugar necessitaria outras mudanças (isso é óbvio, uma vez que as crenças reconhecidas como ligadas logicamente de modo direto à crença alterada mudariam), mas em geral essas mudanças estariam longe de ser universais. O teórico prudente, Quine sustentou, empenhar-se-ia por conservar tanto quanto pudesse do velho ao ajustar suas concepções a novos indícios. Aqui está uma analogia: *uma* mudança qualquer na tensão de uma parte de uma teia de aranha mudará a posição de muitas partes da teia (na verdade, de todas, exceto dos pontos de apoio). Mas dada uma mudança, muitos ajustes possíveis na tensão em outras partes preservariam a posição da maioria das partes. Ou considere ajustes no centro de gravidade de um avião. Se alguma pessoa muda de assento, a relação de cada objeto no avião e de cada parte dele com o centro de gravidade muda. Mas uma única mudança compensatória restaurará o centro de gravidade e, conseqüentemente, as relações de todos os objetos com esse centro.

Não se deve pensar, portanto, que o holismo implica que *tudo* aquilo que acreditamos, pretendemos e desejamos está em constante fluxo com a entrada de informações novas ou com o impacto da reflexão. Certamente muito muda de um momento para outro, mesmo enquanto alteramos nosso olhar, perdemos a concentração ou reconhecemos conexões inesperadas. Mas, como sabemos, mudanças sérias em nossa visão de mundo, ambições e gostos são na maioria das vezes glacialmente vagarosas. Uma mudança em muitas crenças do dia a dia, embora possa demandar muitas mudanças, pode ter bem pouca influência sobre o que mais nos importa. Apenas uma pequena parte da importância do holismo está em seu fluxo dinâmico. Sua real importância está no fato de que o conteúdo de qualquer atitude dada depende de seu lugar no todo da rede. Venho falando como se houvesse um conteúdo hipostasiável dos pensamentos e proferimentos individuais. Isso é um engano: o processo de *especificar o conteúdo* de um pensamento ou proferimento não exige que suponhamos que haja um objeto definido, ou qualquer que seja, na mente daquele que pensa ou fala. Quando dizemos que duas pessoas têm o mesmo pensamento, queremos dizer que seus estados

mentais são similares o suficiente para permitir a cada um interpretar o outro; a ponto, ao menos, de serem capazes de entender um ao outro. Pois duas pessoas pensarem de modo similar não exige que haja *coisas* – entidades reais – que são ou poderiam ser idênticas. O bicho papão dos anti-holistas é a preocupação de que, se somos holistas, não podemos mais comparar o que está em uma mente com o que está em outra. Entretanto, se a comparação repousa necessariamente na semelhança relevante antes que na identidade, a preocupação evapora. Essa é a diferença entre colocar a ênfase na *identidade* de pensamentos e colocar a ênfase na *interpretação* aceitável.

O princípio por trás o holismo intra-atitudinal é simplesmente este: um dos modos pelos quais identificamos e individualizamos os estados mentais que chamamos de atitudes proposicionais é por meio de suas relações com outros desses estados mentais. Quando essas relações são limitadas a relações lógicas óbvias, poucos discordariam. A questão se torna importante quando, com Quine, abandonamos a distinção analítico-sintético, pois então não temos como distinguir entre as relações que definem o estado mental (ou o significado de um proferimento) e aquelas que são “meramente” contingentes e, assim, não afetam o conteúdo. Mas é bom lembrar que abandonar a ideia de uma linha fixa entre o analítico e o sintético não significa abandonar a ideia de um contínuo em que algumas conexões entre pensamentos são bem mais importantes do que outras para caracterizar um estado mental. Assim, minha crença de que hoje está chovendo provavelmente não contribui de modo essencial em nada para o conteúdo das minhas outras crenças sobre a chuva, exceto aquelas que estão logicamente relacionadas, enquanto que minha crença de que a chuva é causada pelo condensamento de gotas no vapor de água saturado contribui enormemente.

Segue-se do que eu disse que muitas das nossas crenças têm de ser verdadeiras. A razão, dita de modo breve, embora enganoso, é que uma crença deve seu caráter em parte às relações que mantém com outras crenças verdadeiras. Suponha que a maioria das minhas crenças sobre o que chamo de cobras fossem falsas; então minha crença de que estou vendo o que chamo de “cobra” não seria descrita corretamente como sendo sobre uma cobra.

Assim, minha crença depende, para ser a respeito de uma cobra, quer seja verdadeira ou falsa, de um pano de fundo de crenças verdadeiras, crenças verdadeiras sobre a natureza das cobras, dos animais, dos objetos físicos do mundo. Mas embora muitas crenças tenham, portanto, de ser verdadeiras, a maioria das crenças podem ser falsas. Essa última observação é perigosamente ambígua. Ela significa: com respeito à maioria de nossas crenças, qualquer uma em particular pode ser falsa. Ela não significa: com respeito à totalidade de nossas crenças, a maioria pode ser falsa, pois a possibilidade de uma crença falsa depende de um ambiente circundante de verdades. Mas esse aspecto necessita maiores esclarecimentos.

O holismo interatitudinal é igualmente importante e completa a história do holismo do mental. As várias atitudes necessitam umas das outras. Todas as atitudes, desejo, esperança, intenção, desespero, expectativa, dependem da crença para dar substância aos seus conteúdos. A maioria dos nossos desejos, por exemplo, depende de nossas crenças. Não quereríamos ganhar dinheiro se não acreditássemos que ele nos coloca em condições de obter coisas que precisamos ou valorizamos. Não gostaríamos de ir à ópera se não pensássemos que a apreciaríamos (ou que outra pessoa quer que estejamos lá etc.). Nunca agiríamos de acordo com um princípio moral exceto se acreditássemos que alguma ação é amparada por ele. O raciocínio prático mais simples exige o conluio de valores e juízos cognitivos. (“Facas afiadas são melhores do que facas sem fio; essa é uma faca afiada e aquela é uma faca sem fio; portanto, essa faca é melhor do que aquela.”) Uma vez que intenções e ações seguem-se do, e exigem o raciocínio prático, não importa quão implícito, intenções, planejamento intencional e suas execuções também são apreendidas na rede de atitudes avaliativas e conhecimento prático.

A lista segue adiante. Muitas atitudes, como estar satisfeito, orgulhoso ou irritado por algo ter acontecido, dependem da crença verdadeira de ele que aconteceu. Não podemos ficar preocupados que algo ruim acontecerá conosco a menos que pensemos que poderá acontecer, ou ter esperança de que ganharemos um prêmio a menos que saibamos, ou ao menos acreditemos, que podemos.

É menos óbvio que a crença não poderia existir sem as atitudes conativas, mas há um sentido claro em que ela emerge do estudo da teoria da decisão, em que probabilidades subjetivas, isto é, crenças, são em última instância extraídas de preferências ou escolhas, embora isso não seja o mesmo que dizer, com Hume, que a crença “é e deve ser apenas a escrava do desejo”. Por fim, quero defender que a crença e o desejo, e todas as outras atitudes proposicionais, dependem da linguagem. De fato, essa conexão tem sido frequentemente dada como certa por filósofos, incluindo em particular os pragmatistas americanos: Mead, Dewey, James, Peirce, Wilfrid Sellars todos dizem, como efeito, “O pensamento, de qualquer complexidade, claramente exige linguagem”. A. J. Ayer também sustentou essa concepção. Entretanto, não tomo isso como certo, mas apresentarei o que penso ser um argumento poderoso.

\*\*\*

Minha estratégia, como observei no começo, é cartesiana em um aspecto importante. Comecei com o fato de que eu penso e perguntei o que se segue desse fato. Entre as coisas que se seguem, sugeri, estão a existência de uma pluralidade de crenças, muitas das quais devem ser verdadeiras, e o domínio do conceito de verdade objetiva, a ideia de que crenças podem ser verdadeiras ou falsas e que sua verdade ou falsidade não depende, na maioria dos casos, de quem as têm. Fora o ponto de partida que compartilho com Descartes, entretanto, minha epistemologia, se essa é a palavra certa para o que estou fazendo, é quase totalmente não-cartesiana, pois não suponho, como Descartes e incontáveis idealistas, empiristas e racionalistas fizeram, que o conhecimento empírico depende de crenças indubitáveis ou algo dado à mente que seja impenetrável à dúvida, nem que o conteúdo de nossas crenças possa, em princípio, ser independente do que está fora de nós. Em outras palavras, sou um antifundacionista e deixei a porta aberta para alguma forma de externalismo.

Até aqui, entretanto, fiz pouco para mostrar que o ceticismo é indefen-

sável ou ininteligível. Pois mesmo que você concordasse que para se ter um pensamento, qualquer pensamento que seja, é preciso ter-se muitas crenças verdadeiras, não se segue que qualquer uma dessas crenças diga respeito diretamente à natureza do mundo à nossa volta. Sugeri, por exemplo, que se você tem um pensamento de que está vendo uma cobra, então você tem de acreditar em muitas coisas verdadeiras sobre cobras: você tem de saber como é uma cobra. Mas essas verdades são *gerais*, e crenças gerais como essa não implicam que qualquer cobra exista, mas apenas que se houvesse uma cobra, ela não teria pernas ou braços etc. Assim, não mostrei por que é absurdo duvidar que o mundo externo no qual todos nós acreditamos de fato existe.

Nem sugeri, para voltar à minha questão central, o que explica ou torna possível nosso domínio do conceito de verdade objetiva. Assim, mesmo que ninguém possa duvidar que é capaz de fazer juízos ou ter pensamentos, a capacidade de fazer juízos continua misteriosa. Todos nós temos o conceito de verdade objetiva, mas podemos descobrir apenas mediante reflexão o que o torna possível.

## Notas

\* Esta foi a primeira de dez Francqui Chair Lectures proferidas no Instituto de Filosofia da Universidade Católica de Leuven em outubro-dezembro de 1994. [Tradução a partir de “The problem of objectivity” (in: D. Davidson, *Problems of rationality*. Oxford: Clarendon Press, 2004. pp. 3-18). O artigo foi publicado originalmente em *Tijdschrift voor Filosofie* (Leuven, 1995, pp. 203-20). Os direitos para a publicação desta tradução foram cedidos graciosamente por Marcia Cavell.]

1 Jerrold Fodor e Ernest Lepore, *Holism: a shopper's guide* (Oxford: Blackwell, 1992).