

A filosofia de Davidson

Donald Davidson

Síntese da filosofia de Davidson por ele próprio

Não há coisas como mentes, mas as pessoas têm propriedades mentais, e isto quer dizer que certos predicados psicológicos delas são verdadeiros. Estas propriedades estão constantemente mudando e tais mudanças são eventos mentais. São exemplos disso: notar que é hora de almoçar, ver que o vento está aumentando, lembrar o nome do Camboja, decidir passar o próximo Natal em Botswana ou desenvolver uma predileção por Trollope. Os eventos mentais, na minha opinião, são físicos (o que não é, obviamente, dizer que eles são não-mentais). Esta é uma tese que segue a partir de certas premissas, todas as quais considero que são verdadeiras. As principais premissas são:

(1) Todos os eventos mentais são causalmente relacionados a eventos físicos. Por exemplo, as *crenças* e os *desejos* motivam os agentes a agir e as *ações* causam mudanças no mundo físico. Eventos no mundo físico frequentemente nos motivam a alterar nossas crenças, *intenções* e desejos.

(2) Se dois eventos são relacionados como causa e efeito, há uma lei estrita sob a qual eles podem ser subsumidos. Isto significa: causa e efeito têm descrições que instanciam uma lei estrita. Uma lei estrita é aquela que não faz nenhum uso de cláusulas de fuga em aberto tais como 'outras coisas são iguais'. Assim, tais leis têm de pertencer a um sistema fechado: tudo que pode afetar o sistema deve ser incluído nele.

(3) Não há leis psicofísicas estritas (leis conectando eventos mentais sob suas descrições mentais com eventos físicos sob suas descrições físicas).

Considere um evento mental arbitrário M. Através de (1), ele está causalmente conectado com algum evento físico P. Através de (2), deve haver uma lei estrita conectando M e P; porém através de (3), essa lei não pode ser uma lei psicofísica. Dado que só a física visa fornecer um sistema fechado governado por leis estritas, a lei conectando M e P deve ser uma lei física. Entretanto M tem que ter uma descrição física – ele tem que ser um evento físico.

As três premissas são igualmente plausíveis. (1) é óbvia. (2) pareceu verdadeira para muitos filósofos; Hume e Kant são exemplos, embora suas razões para sustenta-la fossem muito diferentes. E foi questionada por outros. Uma defesa detalhada estaria fora de lugar aqui, mas a defesa de (2) iniciaria pela observação que a física é definida pelo objetivo de descobrir ou inventar um vocabulário (que entre outras coisas determina o que conta como um evento) que siga a formulação de um sistema fechado de leis. Oferecerei considerações a favor de (3) abaixo. Deveria ser notado que (3) exclui duas formas de reducionismo: a redução do mental ao físico através da definição explícita de predicados mentais em termos físicos (algumas formas de *behaviorismo* sugerem tal programa), e a redução por meio de leis estritas de passagem [*strict bridging laws*] – leis que conectam o mental com as propriedades físicas.

(1) - (3), contudo, implica redução ontológica, já que elas implicam que as entidades mentais não acrescentam à mobília física do mundo. O resultado é o monismo ontológico acoplado com o dualismo conceitual: em muitos aspectos ele é como a metafísica de Spinoza. (Contudo, Spinoza aparentemente rejeitou (1).). Porque nego que haja leis psicofísicas estritas, chamo minha posição de *Monismo Anômalo* (Davidson, 1970).

Qual é a razão para a irredutibilidade dos conceitos mentais? Por que não há leis psicofísicas estritas? Na tentativa de responder estas questões, primeiro chamo a atenção para o *holismo* do mental. As *atitudes proposicionais*, nos termos do quais os eventos mentais são caracterizados, não podem existir em isolamento. As crenças individuais, as intenções, as dúvidas e os desejos devem suas identidades em parte a sua posição em uma ampla rede de disposições adicionais: o caráter de uma dada crença depende continuamente de outras crenças; as crenças têm o papel que desempenham por causa de suas relações com os desejos e intenções e percepções. Estas relações entre as disposições são essencialmente lógicas: o conteúdo de uma disposição não pode ser separado daquilo que o implica e do que é implicado por ele. Isto coloca uma limitação à correta atribuição de disposições: visto que uma disposição é em parte identificada através de suas relações lógicas, o padrão de disposições em um indivíduo deve exibir um amplo grau de coerência. Isto não significa, obviamente, que as pessoas não possam ser irracionais. Mas a possibilidade de irracionalidade depende de um fundo [*background*] de racionalidade; imaginar um animal totalmente irracional é imaginar um animal sem pensamentos (Davidson, 1975, 1982).

Nós tipicamente identificamos disposições empregando sentenças como ‘Gertrude Stein acha que Ezra Pound é um intérprete da aldeia’, ou ‘Allen Alker Read afirmou que os falantes nativos de uma linguagem não podem cometer erros lingüísticos’. Uma elocução de tal sentença deve, por razões semânticas, ser analisada como relacional: ela relaciona uma pessoa a uma entidade que é especificada através da pronúncia de uma sentença subordinada (‘Ezra Pound é um intérprete da aldeia’, etc.). Esta entidade é, com freqüência, inutilmente chamada de uma proposição. Ela é inútil, isto é, até que seja explicado como exatamente as palavras na sentença subordinada conseguem nomear ou descrever uma proposição, e aqui as explicações oferecidas (incluindo a de Frege) carecem de convencimento. A razão para escolher uma proposição como a entidade apropriada é que as proposições parecem o tipo de coisas que podem estar ‘diante da mente’, ser ‘recebida’, ou ‘apreendida’.

Exceto por uma gramática enganosa, não há, contudo, nenhuma boa razão para supor que ter uma atitude proposicional requer uma entidade que a mente receba ou compreenda. Ter uma disposição é apenas estar em um certo estado; é uma modificação de uma pessoa. Não há necessidade de haver qualquer ‘objeto’ na ou diante da mente para a pessoa estar pensando, duvidando, tencionando ou calculando. O objeto ao qual uma atribuição de disposição relaciona o portador da disposição deve, é claro, ser conhecido, mas é somente o atribuidor que deve conhecê-lo. Tais objetos servem à mesma função que os números servem ao manter contato com a temperatura ou o peso. Não há coisas como pesos ou temperaturas: ‘Esta caixa pesa 9 libras’ relaciona a caixa a um número na escala da balança, mas o número é um objeto abstrato desconhecido para a caixa (Davidson, 1986, 1989a).

Qualquer um capaz de atribuir uma disposição tem ao seu comando um conjunto infinito de objetos abstratos adequados para manter contato com as disposições dos outros: as sentenças das linguagens dele ou dela. (Uma alternativa é considerar os objetos relevantes como os enunciados reais das sentenças em vez das sentenças; de qualquer modo há vantagens e desvantagens. Exploro a opção do enunciado em Davidson (1968)). O êxito na interpretação é sempre uma questão de grau: os recursos do pensamento ou expressão disponíveis a um intérprete nunca podem rivalizar perfeitamente com os recursos do interpretado. Nós fazemos o melhor que podemos. É sempre possível, evidentemente, melhorar o entendimento do outro, ampliando o banco de dados, acrescentando outra dose de simpatia ou imaginação, ou aprendendo mais a respeito das coisas sobre as quais o sujeito conhece. Este é o processo da interpretação radical. Não há nenhuma corte de apelação adicional, nenhum padrão objetivo impessoal contra o qual mensurar nossos próprios melhores juízos do racional e do verdadeiro.

Aqui repousa a fonte da diferença definitiva entre os conceitos que usamos para descrever os eventos mentais e os conceitos que usamos para descrever os eventos físicos, a diferença que

exclui a existência de leis psicofísicas estritas. O mundo físico e os números que usamos para calibrá-lo são propriedade comum, os objetos materiais e abstratos e os eventos que podemos concordar e compartilhar. Mas não faz nenhum sentido falar em comparar ou vir a concordar com os padrões comuns definitivos de racionalidade, já que é para nossos próprios padrões, em cada caso, que nos voltamos ao interpretar os outros. Isto não deveria ser pensado como um fracasso da objetividade, mas antes como o ponto em que as ‘questões terminam’. Compreender os estados mentais dos outros e compreender a natureza são casos onde as questões terminam em fases diferentes. Como mensurar as grandezas físicas é decidido intersubjetivamente. Não podemos, da mesma maneira, ir atrás de nossas próprias normas definitivas de racionalidade ao interpretar os outros. A prioridade não está em questão. Nós não teríamos nenhum pensamento desenvolvido se nós não estivéssemos em comunicação com outros, e, conseqüentemente, nenhum pensamento sobre a natureza; a comunicação requer que tenhamos sucesso ao encontrar algo como nossos padrões de pensamento nos outros (Davidson, 1991b).

Tenho enfatizado a racionalidade como coerência, o ajustar de um pensamento ao outro. A necessidade de julgar os pensamentos dos outros como mais ou menos coerentes (através de nossos próprios padrões, obviamente) para reconhecê-los e identifica-los como pensamentos é às vezes chamado de um princípio de caridade. O termo é enganoso, já que não há nenhuma alternativa se queremos dar sentido às disposições e ações dos agentes ao nosso redor. O princípio de caridade tem outra aplicação, novamente sem implicação de bondade do coração. É evidente que aprendemos o que muitas sentenças simples e os termos nelas significam através da ostensão. “Isto é verde”, “Aquilo é tomilho”, “Está chovendo”, são freqüentemente aprendidos deste modo (talvez, primeiro como sentenças de uma palavra). É minha opinião que tais situações estabelecem o que o aprendiz corretamente toma como sendo o significado destas sentenças tal como faladas pelo professor. É irrelevante se o professor está falando como ele foi ensinado, ou como os outros na vizinhança ou na profissão ou na família falam; contanto que o aprendiz venha a associar a sentença com a situação como o professor faz, ele está a caminho de entender muito daquilo que o professor diz. Similarmente, a comunicação entre o professor e o aprendiz não depende deste falar como o professor fala; se o aprendiz chegar a consistentemente proferir, ele próprio, a mesma sentença em situações nas quais o professor profere, ele próprio, a mesma sentença, a comunicação é levada a cabo (Davidson, 1986a).

Eu questiono, então, duas afirmações familiares. Uma é que o que alguém quer dizer por meio do que ele diz depende unicamente do que está dentro ou diante da sua mente, e que as situações nas quais as palavras são aprendidas meramente constituem a evidência do que essas palavras significam, em vez de conferir significado a elas. (Sustentar que as situações nas quais as palavras são aprendidas conferem significado a elas é abraçar uma forma de externalismo). A outra é que o que alguém quer dizer depende, pelo menos em parte, do que outros em sua comunidade lingüística entendem pelas mesmas palavras, mesmo se o falante for desconhecedor do uso corrente ou ‘correto’. Neste tópico eu estou com Allen Alker Read.

Se todo mundo falasse à sua própria maneira (como de fato fazem até certo ponto), isto sugeriria que não há nenhuma resposta para a questão de Wittgenstein sobre como pode haver uma diferença entre seguir uma regra e acreditar seguir uma regra? Como pode haver uma regra se somente uma pessoa a segue? Não estou seguro de que o conceito de uma regra seja idôneo, mas certamente deve haver um modo de distinguir entre os usos corretos e incorretos de uma sentença, casos onde ela é verdadeira e onde é falsa. O que é requerido, suponho, não é que as pessoas falem da mesma maneira, embora isso sirva. O que é requerido, a base da qual os conceitos de verdade e objetividade dependem para aplicação, é uma comunidade de entendimento, concordâncias entre os falantes sobre como cada um será compreendido. Tais ‘concordâncias’ nada mais são do que compartilhar expectativas: o ouvinte espera que o falante avance tanto quanto ele o fez anteriormente; o falante espera que o ouvinte avance tanto quanto antes. A frustração destas expectativas significa que alguém não avançou tanto quanto antes, isto é, como o outro esperava. Dado uma tal divergência, não há nenhuma declaração de quem está errado; isto deve depender de desenvolvimentos avançados ou de observadores adicionais.

Mas as expectativas em comum e a possibilidade de sua frustração dão substância à idéia da diferença entre estar certo e estar errado, e ao conceito de verdade objetiva. Por conseguinte, elas provêem uma resposta ao problema de Wittgenstein sobre 'seguir uma regra' (Davidson, 1992).

Pois um falante seguir uma regra é, como estou interpretando, ele avançar tanto quanto antes; e isto em troca significa para o falante avançar tanto quanto sua audiência espera, e quanto ele pretende que sua audiência espere. (Uma análise melhor deve permitir casos nos quais o falante avance de um certo modo que a audiência não antecipe, mas no qual ela, não obstante, descubra a anomalia tal como pretendido pelo ouvinte.) Como pode, entretanto, as expectativas compartilhadas serem a base do conceito de verdade objetiva?

Todas as criaturas nascem fazendo distinções. Desde o começo, um bebê reage de forma a diferenciar sons altos, o seio, e logo indivíduos e certas expressões faciais. As similaridades não são sinalizadas pela natureza; nós é que julgamos sons altos como relevantemente similares, e que classificamos as respostas da criança como similares. Se perguntarmos a que, exatamente, o bebê está respondendo, a resposta seria que àqueles objetos ou eventos que naturalmente classificamos juntos e que são melhores correlacionados com as respostas do bebê que naturalmente classificamos juntas. No fim, devemos questionar se esta noção acerca do que vem naturalmente faz um trabalho sério. Pois como decidimos se o bebê está respondendo ao som, ou às vibrações de seu tímpano, ou aos sinais a partir do ouvido interno ao cérebro? Dificilmente importa quando estamos em posição de especificar um estímulo apropriado a qualquer um dos vários pontos através da cadeia causal a partir da fonte do som até o cérebro. Mas, se pensarmos nas respostas à mãe, a maioria de nós não tem idéia sobre que classe de estímulos neurais provoca respostas relevantemente similares; o melhor que podemos fazer é dizer qual classe de estímulos (dados dos sentidos, aparições, etc.) causado pela mãe. É por isso que, quando ensinamos a criança a dizer 'Mamãe' quando estimulada pela mãe, concluímos que a criança que dizer que sua mãe está presente (ao invés de que ela está recebendo uma certa contribuição [*input*] neural).

O aprendizado que confere significado às sentenças mais básicas envolve necessariamente, então, três elementos: o 'professor' (que pode ser uma comunidade de falantes sem intenções pedagógicas), o 'aprendiz' (que pode estar começando uma primeira linguagem ou conscientemente tentando decifrar outra) e um mundo compartilhado. Sem o mundo externo compartilhado por meio da ostensão, não há nenhum modo através do qual o aprendiz possa descobrir como a fala conecta com o mundo. Sem um 'professor', nada daria conteúdo à idéia que há uma diferença entre compreender as coisas corretamente e compreender as coisas indevidamente. Somente aqueles que assim compartilham um mundo comum podem se comunicar; apenas aqueles que se comunicam podem ter o conceito de um mundo objetivo, intersubjetivo.

Várias coisas seguem. Se somente aqueles que se comunicam têm o conceito de um mundo objetivo, apenas aqueles que se comunicam podem duvidar se um mundo externo existe. Ainda é impossível duvidar seriamente (consistentemente) da existência de outras pessoas com pensamentos, ou da existência de um mundo externo, dado que comunicar é reconhecer a existência de outras pessoas em um mundo comum. A linguagem, isto é, a comunicação com os outros, é deste modo essencial para o pensamento proposicional. Isto ocorre não porque seja necessário ter palavras para expressar um pensamento (pois não é); é porque a base do sentido de objetividade é a intersubjetividade, e sem o sentido de objetividade, da distinção entre o verdadeiro e o falso, entre o que se supõe que seja e o que é o caso, não pode haver nada justamente chamado pensamento (Davidson, 1990a, 1991a).

É característico dos estados mentais que as pessoas normalmente saibam, sem apelar à evidência ou à inferência, o que estão neles (Deixe-nos chamar esta característica de '*autoridade da*

primeira pessoa). A existência da autoridade da primeira pessoa não é uma descoberta empírica, mas antes um critério, entre outros, do que é um estado mental. Entre outros; assim pode acontecer que admitamos um erro na ocasião. Mas exceções não colocam em dúvida a pressuposição que nós conhecemos nossas próprias mentes. O que importa para esta pressuposição? A *introspecção* não oferece solução, já que ela falha ao explicar por que as percepções dos próprios estados mentais de alguém deveriam ser mais confiáveis do que as suas percepções de qualquer outra coisa. A sugestão, talvez derivada de Wittgenstein, de que os predicados mentais apenas têm a propriedade que possuem, aplicados à si mesmos sem o benefício da evidência, porém aplicados aos outros na base da evidência, somente aumenta o mistério: pois por que aquilo que acreditamos sem evidência seria mais certo do que aquilo que acreditamos na base da evidência? E dado que as bases para se atribuir um estado mental aos outros são tão diferentes das bases para se atribuir um estado mental a nós mesmos, por que deveríamos pensar que eles são o mesmo tipo de estado? Acho que a resposta para este enigma é simples: devemos interpretar os pensamentos dos outros na base da evidência; interpretar a nós mesmos (salvo em casos especiais) não faz sentido. É, teoricamente, uma questão empírica difícil o como sei que sua sentença (e o pensamento que ela pode expressar) “A neve é branca” é verdadeira se e somente se a neve é branca. Se eu estiver certo sobre como alguém chega a ser interpretável, então, em geral, devo estar certo ao pensar coisas assim: minha sentença ‘a neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca. A diferença entre os dois casos é que quando interpreto você, duas linguagens estão envolvidas, a sua e a minha (as mesmas palavras podem significar coisas diferentes na sua linguagem e na minha). No segundo caso, apenas uma linguagem está envolvida, a minha própria; a interpretação não está, portanto (exceto em exemplos excepcionais), no quadro (Davidson, 1984b).

A explicação da autoridade da primeira pessoa também mostra porque os determinantes externos do significado não ameaçam nosso conhecimento do caráter de nossos próprios pensamentos. O que queremos dizer por meio daquilo que falamos é, se a minha avaliação do papel da aprendizagem na concessão de significado estiver correta, parcialmente fixado por eventos dos quais podemos ser ignorantes. Disto não segue que não sabemos o que queremos dizer, pois o conteúdo do que pensamos que queremos dizer é determinado exatamente pelas mesmas circunstâncias que determinam o que queremos dizer (Davidson, 1987).

Os tópicos que discuti acima são, na minha opinião, inseparáveis de muitos assuntos adicionais. Estes incluem:

- a filosofia da linguagem, que inclui os conceitos de verdade e referência, e tem implicações fortes para a ontologia (Davidson, 1986b);

- a teoria da ação, que faz par com o estudo do mental por que o que faz de um evento uma ação é que ele é intencional sob alguma descrição, e a intencionalidade é definida e explicada

através de suas relações com as crenças, influências e intenções (Davidson, 1980);

- a irracionalidade, por exemplo, a *fraqueza da vontade*, o pensamento tendencioso, o *auto-engano*. A existência da irracionalidade cria quebra-cabeças para a avaliação do raciocínio prático e da intenção (Davidson, 1974, 1986b);

- a interpretação radical: o estudo de como é possível, dada a interdependência dos estados mentais, para uma pessoa vir a entender outra (Davidson, 1990b).

BIBLIOGRAFIA

DAVIDSON, D. 1968. On saying that. *Synthese*, 19, 130-46.

_____. 1970. Mental events. In *Experience and Theory*, ed. L. Foster and J. W. Swanson. The University of Massachusetts Press and Duckworth. Reimpresso em Davidson, 1980.

_____. 1974. Paradoxes of Irrationality. In: *Freud: A Collection of Essays*, ed. R. Wollheim. New York: Doubleday Press.

_____. 1975. Thought and talk. In: *Mind and Language*, ed. S. Guttenplan. Oxford University Press. Reimpresso em Davidson, 1984.

_____. 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press.

_____. 1982. Rational Animals. *Dialectica*, 36, 317-27.

_____. 1984a. First person authority. *Dialectica*, 38, 101-111.

_____. 1984b. *Inquiries into Truth and Interpretations*. Oxford University Press.

_____. 1986a. A nice derangement of epitaphs. In: *Philosophical Grounds of Rationality*, ed. R. Grandy and R. Warner. Oxford University Press.

_____. 1986b. Deception and division. In: *The Multiple Self*, ed. J. Elster. Cambridge University Press.

_____. 1987. Knowing one's own mind. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 441-58.

_____. 1989a. The myth of the subjective. In: *Relativism: Interpretation and Confrontation*, ed. M. Krausz. University of Notre Dame Press.

_____. 1989b. What is present to the mind? In: *The Mind of Donald Davidson*, ed. J. Brandl and W. Gombocz. Grazer Philosophische Studien Band, 36, 3-18.

_____. 1990a. A coherence theory of truth and knowledge. In: *Reading Rorty*, ed. A. Malichowski. Oxford: Basil Blackwell.

_____. 1990b. The structure and content of truth. *Journal of Philosophy*, 87, 279-328.

_____. 1991a. Epistemology externalized. *Dialectica*, 45, 191-202.

_____. 1991b. Three varieties of knowledge. In: *A. J. Ayer Memorial Essays*, ed. A. P. Griffiths. Cambridge University Press.

_____. 1992. The second person. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol 17.

©Donald Davidson

Publicado originalmente em inglês em

Davidson, D. "Donald Davidson", in Guttenplan, S. (ed). *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Blackwell, 1997, pp. 231-236.

Tradução: Heraldo Aparecido Silva para o Centro de Estudos em Filosofia Americana

Observação.

Texto cedido ao Centro de Estudos em Filosofia Americana para tradução e divulgação. Para cópia e divulgação, basta informar a propriedade do CEFA, a fonte e o tradutor. Pedimos a gentileza de comunicar ao CEFA a utilização do texto: Fran: fgi29@yahoo.com.br