

Três Variedades de Conhecimento

Donald Davidson

Eu sei, na sua maior parte, o que penso, quero e pretendo, e quais são minhas sensações. Ademais, eu conheço uma grande parte do mundo ao meu redor, os locais e dimensões e propriedades causais dos objetos nele contidos. Às vezes, eu também sei o que acontece nas mentes de outras pessoas. Cada um destes três tipos de conhecimento empírico tem suas características distintivas. Aquilo que sei sobre os conteúdos de minha própria mente, eu geralmente conheço sem apelo a evidência ou investigação. Existem exceções, mas o primado do auto-conhecimento imediato é atestado pelo fato de que nós desconfiamos das exceções até que elas sejam reconciliadas com o imediato. Meu conhecimento do mundo fora de mim, por outro lado, depende do funcionamento dos meus órgãos sensoriais, e esta dependência causal dos sentidos torna minhas crenças sobre o mundo natural abertas a um tipo de incerteza que aparece apenas raramente no caso de crenças sobre nossos próprios estados mentais. Muitas das minhas simples percepções do que está acontecendo no mundo não são baseadas em evidências ulteriores; minhas crenças perceptuais são simplesmente causadas diretamente pelos eventos e objetos ao meu redor. Mas meu conhecimento dos conteúdos proposicionais de outras mentes não é nunca imediato neste sentido; eu não teria acesso algum ao que os outros pensam e valorizam se eu não pudesse notar seu comportamento.

Claramente, todas as três variedades de conhecimento dizem respeito a aspectos da mesma realidade; onde eles diferem é no modo de acesso à realidade.

As relações entre os três tipos de conhecimento empírico, particularmente as questões de prioridade conceitual, há longo encabeçam a lista das preocupações epistemológicas dos filósofos, e elas são meu assunto aqui. Muitas das abordagens familiares à questão de como os três tipos de conhecimento estão relacionados tomam o auto-conhecimento como primário, talvez por causa de seu caráter direto e sua relativa certeza, e então buscam derivar o conhecimento do mundo externo a partir dele; como um passo final, eles tentam basear o conhecimento de outras mentes em observações do comportamento. Esta não é, está claro, a única direção que a derivação pode tomar: alguém pode, ao invés, aceitar o conhecimento do mundo externo, pelo menos em algumas de suas manifestações, como básico, e tentar relacionar ou reduzir as outras formas de conhecimento a ela. A elaboração de tais propostas redutivas, e a demonstração de suas falhas, constitui muito da história da filosofia desde Descartes até hoje. Se muito filósofos se distanciaram desses problemas nos últimos anos, não é porque eles pensavam que tais problemas estariam resolvidos, mas porque os problemas parecem ser intratáveis. Existe também, é claro, a esperança anelante de que os problemas sejam, eles mesmos, ilusórios.

Este não pode ser o caso. Existem fortes razões para aceitar a visão de que nenhuma das três formas de conhecimento é redutível a uma ou a ambas as outras. Aqui eu dou minhas próprias razões para acreditar nisso; mas eu tomo a desesperança de encontrar modos efetivos de redução como produto da rejeição quase universal de programas reducionistas típicos. O ceticismo, em vários de seus aspectos familiares, é nosso tributo rancoroso à aparente impossibilidade de unificar as três variedades de conhecimento: uma forma de ceticismo emerge da dificuldade de defender nosso conhecimento do mundo externo sobre a base de nosso conhecimento de nossas próprias mentes; uma outra forma reconhece que nosso conhecimento de outras mentes não pode consistir apenas no que podemos observar a partir de fora. A intratabilidade do problema mente-corpo é mais um outro de tais tributos.

É notável, na medida em que os filósofos, até mesmo aqueles que foram céticos sobre a possibilidade de justificar crenças acerca do mundo externo, colocaram de lado estas dúvidas quando vieram a considerar o problema de outras mentes; notável, uma vez que este último problema pode surgir apenas se o conhecimento do comportamento, e, por conseguinte, do mundo externo, é possível. Separar os problemas tem o efeito indesejado de obscurecer o fato

de que os dois problemas se apóiam em uma suposição comum. A suposição é que a verdade acerca do que uma pessoa acredita sobre o mundo é logicamente independente da verdade de tais crenças. Isto certamente parece ser o caso, pois seguramente a totalidade das crenças e experiências subjetivas de uma pessoa é logicamente consistente com a falsidade de qualquer uma de tais crenças. Então, nenhuma quantidade de conhecimento dos conteúdos da própria mente de uma pessoa assegura a verdade de uma crença sobre o mundo externo. A independência lógica do mental trabalha igualmente na outra direção: nenhuma quantidade de conhecimento sobre o mundo externo implica a verdade sobre os trabalhos de uma mente. Se há uma barreira lógica ou epistêmica entre a mente e a natureza, ela não apenas nos impede de ver para fora; ela também bloqueia uma visão de fora para dentro.

Às vezes pensa-se que se nós separarmos o problema de conhecer o que há numa mente do problema de conhecer qualquer coisa fora de nós mesmos, então o problema do conhecimento de outras mentes estará resolvido quando reconhecermos que é parte do conceito de um estado ou evento mental que certas formas de comportamento, ou outros sinais exteriores, contam como evidência para a existência daquele estado ou evento mental. Sem dúvida, é verdade que é parte do conceito de um estado ou evento mental que o comportamento é evidência para ele. O que não está claro é como isto responde ao cético. Pois o fato de que o comportamento é evidência para o que há em uma mente não oferece explicação alguma da assimetria entre o conhecimento indireto que temos acerca de outras mentes e o conhecimento direto que temos da nossa própria mente. A solução oferecida insiste que a evidência comportamental pode bastar para a atribuição justificada de estados mentais a outros, enquanto ela reconhece que tal evidência é geralmente irrelevante para as auto-atribuições dos mesmos estados. Mas se não nos for dada nenhuma explicação dessa assimetria impressionante, nós devemos concluir que existem realmente dois tipos de conceitos: conceitos mentais que se aplicam aos outros, e conceitos mentais que se aplicam a nós mesmos. Se os estados mentais de outros são conhecidos apenas através de suas manifestações comportamentais, e outras manifestações externas, enquanto isto não é verdade para nossos próprios estados mentais, por que devemos pensar que nossos estados mentais são algo como os dos outros? Nós poderíamos também nos perguntar, se essa resposta ao problema do conhecimento de outras mentes é satisfatória, por que nós não deveríamos aceitar uma solução análoga para o problema do conhecimento do mundo externo. Ainda assim, é amplamente reconhecido que esta resposta ao ceticismo generalizado é inaceitável. Nós distinguimos entre os problemas porque supomos que, não tendo acesso ao mundo externo exceto pela experiência, contudo, podemos extrapolar inteligivelmente para as experiências dos outros, uma vez que nós temos acesso à experiência em nosso próprio caso? Mas esta suposição assume o que queremos provar: assume sem argumento que o que nós chamamos de estados mentais de outras pessoas são coisas similares ao que identificamos como estados mentais em nós mesmos.

Eu estive considerando estes problemas e perplexidades por que quero, em primeiro lugar, destacar a aparente estranheza que vem do fato que nós temos três diferentes variedades irreduzíveis de conhecimento empírico. Nós precisamos de uma imagem geral que não apenas acomode todos os três modos de conhecer, mas que faça sentido das relações de um com os outros. Sem uma imagem geral, nós deveríamos ficar profundamente confusos com o fato de que o mesmo mundo é conhecido por nós de três maneiras tão diferentes. E, em segundo lugar, é essencial apreciar a extensão por sobre a qual os problemas que usualmente são tomados um a cada vez estão inter-relacionados. Existem três problemas básicos: como uma mente pode conhecer o mundo da natureza, como é possível para uma mente conhecer outra, e como é possível conhecer os conteúdos de nossas próprias mentes sem recorrer à observação ou evidência. É um erro, devo insistir, supor que estas questões podem ser reduzidas a duas, ou tomadas isoladamente.

Na tentativa de forma uma imagem das relações entre os três tipos de conhecimento nós devemos fazer muito mais do que mostrar *que* eles são mutuamente irreduzíveis; nós devemos ver *porque* eles são irreduzíveis. Isto, em consequência, envolverá mostrar os respectivos papéis

conceituais desempenhados por cada uma das formas de conhecimento, e porque cada uma dessas três formas de conhecimento é indispensável – porque não poderíamos passar sem todas elas. É claro, se eu estou certo que cada uma das três variedades de conhecimento é indispensável, que o ceticismo dos sentidos e o ceticismo sobre outras mentes deve ser abandonado. Pois o cético cartesiano ou humeano sobre o mundo externo considera que é muito óbvio que nós podemos passar sem o conhecimento do mundo da natureza – o que conhecemos da nossa própria mente é auto-suficiente, e pode ser todo o conhecimento que possuímos. O cético sobre outras mentes está igualmente convencido que nós podemos passar sem conhecimento de outras mentes – isto deve ser possível se nós estivermos para sempre incertos sobre se nós o possuímos ou não.

Pode parecer, de início, que nós poderíamos mais facilmente passar sem uma forma de palavras para expressar nossas crenças sobre os estados mentais dos outros ou de nós mesmos. Eu penso que isto é concebível; mas o ponto com que eu estou preocupado é primariamente epistêmico, e não lingüístico. A questão epistêmica é sobre se nos é possível passar sem conhecimento de mentes, as nossas e as dos outros. Eu irei argumentar que não. O que nós não podemos fazer é passar sem uma maneira de expressar, e, portanto, comunicar, nossos pensamentos sobre o mundo natural. Mas se nós podemos fazer isto, a transição para também sermos verbalmente capazes de atribuir pensamentos é relativamente simples, e seria espantoso se tal passo não fosse dado. Com respeito a nossos próprios pensamentos, a diferença não é maior do que entre dizer assertivamente “a neve é branca” e dizer assertivamente “eu creio que a neve é branca”. As condições de verdade destas duas asserções não são as mesmas, mas qualquer um que entende a primeira asserção conhece as condições de verdade da segunda, mesmo se ele não entende uma sentença com tais condições de verdade. Isto se dá porque qualquer um que compreende o discurso pode reconhecer asserções, e sabe que alguém que faz uma asserção representa a si mesmo como acreditando no que está dizendo. Similarmente, alguém que diz a Jones que a neve é branca conhece as condições de verdade de “Jones acredita que a neve é branca” (mesmo se ele não conhece o português ou tem uma maneira de expressar a sua crença).

A crença é uma condição do conhecimento. Mas para ter uma crença não é suficiente discriminar entre aspectos do mundo, comportar-se de diferentes maneiras em diferentes circunstâncias; um caracol ou uma minhoca faz isto. Ter uma crença requer, a mais, a apreciação do contraste entre crenças verdadeiras e falsas, entre aparência e realidade, entre o mero parecer e o ser. Nós podemos, é claro, dizer que um girassol cometeu um erro se ele girar em direção a uma luz artificial como se ela fosse o sol, mas nós não supomos que o girassol possa pensar que cometeu um erro, e desse modo nós não atribuímos uma crença ao girassol. Alguém que tem uma crença sobre o mundo – ou qualquer outra coisa – deve apreender o conceito de verdade objetiva, do que é o caso independente do que ele ou ela pensa. Nós devemos perguntar, portanto, pela fonte do conceito de verdade.

Wittgenstein nos coloca na esteira da única possível resposta a esta questão, tenha sido, ou não, o seu problema tão amplo quanto o nosso; e tenha ele acreditado, ou não, em respostas a problemas filosóficos. A fonte do conceito de verdade objetiva é a comunicação interpessoal. O pensamento depende da comunicação. Isto se segue tão logo supusermos que a linguagem é essencial ao pensamento, e se concordarmos com Wittgenstein que não é possível haver uma linguagem privada.^[1] O argumento central contra linguagens privadas é que, a menos que uma linguagem seja compartilhada, não existe maneira de distinguir entre usar a linguagem corretamente e usá-la incorretamente; apenas a comunicação com um outro pode fornecer uma verificação objetiva. Se apenas a comunicação pode fornecer uma verificação do uso correto das palavras, apenas a comunicação pode prover um padrão de objetividade em outros domínios, pelo menos de acordo com como eu argumento. Nós não temos razões para atribuir a uma criatura com a capacidade de fazer a distinção entre o que é pensado como sendo o caso e o que é o caso, a menos que a criatura tenha o padrão fornecido pela linguagem compartilhada; e sem essa distinção não há nada que possa ser claramente chamado de pensamento.

Na comunicação, o que um falante e seu intérprete devem compartilhar é um entendimento sobre o que o falante quer dizer com o que ele fala. Como isto é possível? Poderia ajudar se conhecêssemos como a linguagem veio a existir, ou ao menos poderia explicar como um indivíduo aprende sua primeira língua, dado que outros em seu ambiente são já linguisticamente dotados. Na falta de tal conhecimento ou explicação, o que nós podemos fazer, em contraste, é perguntar como um intérprete competente (um com recursos conceituais adequados e com uma linguagem própria) poderia compreender o falante de uma língua estrangeira. Uma resposta a esta pergunta deveria revelar algumas configurações importantes da comunicação, e jogar luz indireta sobre o que torna possível uma primeira entrada na linguagem.

O intrépido intérprete, trabalhando sem uma ajuda bilíngüe procura atribuir um conteúdo proposicional aos proferimentos do falante. Com efeito, ele atribui uma sentença de si mesmo a cada uma das frases do falante. Na medida em que ele toma as coisas acertadamente, as frases do intérprete fornecem as condições de verdade às frases do falante, e assim supre a base para a interpretação dos proferimentos do falante. O resultado pode ser pensado como uma caracterização recursiva, pelo intérprete, da verdade das frases e, por conseguinte, dos proferimentos atuais e potenciais, do falante.

Um intérprete não pode observar diretamente as atitudes proposicionais de outra pessoa; crenças, desejos e intenções, incluindo as intenções que parcialmente determinam os significados dos proferimentos, são invisíveis a olho nu. O intérprete pode, entretanto, dar atenção às manifestações exteriores dessas atitudes, incluindo os proferimentos. Uma vez que somos todos capazes de descobrir, a partir de tais manifestações, o que um agente pensa e o que significam seus enunciados, deve existir uma relação inteligível entre evidência e atitude. Como lançamos uma ponte sobre esta lacuna? Eu conheço apenas uma maneira: um intérprete pode perceber, com frequência suficiente, que um agente tem um certo tipo de atitude em direção a um objeto ou evento que o intérprete percebe. Se o intérprete pode, nesse sentido, *indivíduoar* diretamente as atitudes de alguma outra pessoa, o problema poderia ser resolvido, mas apenas assumindo que o intérprete é um leitor de mentes. Não seria uma petição de princípio, entretanto, assumir que o intérprete pode detectar uma ou mais atitudes não-individualizáveis. Exemplos do tipo de atitude especial que eu tenho em mente são: sustentar que uma frase é verdadeira por um período, querer que uma sentença seja verdadeira. A suposição que nós podemos detectar tal atitude não promove uma petição de princípio quanto à questão de como nós dotamos as atitudes com conteúdos, uma vez que uma relação, tal como a de manter como verdadeiro, entre um falante e um enunciado, é uma relação extensional que podemos saber que se sustenta mesmo sem saber o que o enunciado significa. Estas atitudes são não-individuáveis, pois sendo de natureza psicológica, elas não distinguem os diferentes conteúdos proposicionais que os diferentes proferimentos expressam.

Em *Word and Object*, Quine apelou para a atitude não-individuável de assentimento imediato. Uma vez que alguém consente com um proferimento, ou toma uma sentença como sendo verdadeira, em parte por causa do que ele acredita e em parte por causa do que o proferimento da sentença significa em sua língua, o problema de Quine era separar estes dois elementos sobre a base da evidência que combinava suas influências. Se a separação obtivesse sucesso, o resultado seria uma teoria da crença e do significado para o falante, pois ela deveria produzir uma interpretação dos proferimentos do falante; e se alguém conhece tanto que o falante consente no proferimento, quanto o que isto significa em sua boca, alguém também sabe em que ele acredita.

O processo de separação de significado e opinião invoca dois princípios-chave que devem ser aplicáveis se o falante é interpretável: o Princípio da Coerência e o Princípio da Correspondência. O Princípio da Coerência leva o intérprete a descobrir um grau de consistência lógica no pensamento do falante; o Princípio de Correspondência leva o intérprete a tomar o falante como estando respondendo aos mesmos traços do mundo que ele (o intérprete) estaria respondendo se estivesse sob circunstâncias similares. Ambos os princípios podem ser (e

foram) chamados princípios de caridade: um princípio dota o falante com um pouco de lógica, o outro dota-o com algum grau do que o intérprete toma como sendo crença verdadeira acerca do mundo. A interpretação bem sucedida necessariamente investe a pessoa interpretada com uma racionalidade básica. Segue-se da natureza da correta interpretação que um padrão interpessoal de consistência e correspondência aos fatos se aplica a ambos, ao falante e ao intérprete deste falante, aos seus proferimentos e às suas crenças.

Duas questões impõem-se agora. A primeira é: porque um padrão interpessoal deve ser um padrão objetivo, isto é, porque aquilo sobre o que as pessoas concordam deve ser verdadeiro? A segunda é: mesmo que seja o caso que a comunicação assuma um padrão objetivo de verdade, porque esta deve ser a única maneira em que tal padrão pode ser estabelecido?

Segue-se aqui uma maneira de responder a tais questões. Todas as criaturas classificam objetos e aspectos do mundo no sentido que elas tratam alguns estímulos como mais semelhantes entre si do que outros. O critério de tal atividade classificatória é a similaridade da resposta. A evolução e a subsequente aprendizagem sem dúvida explicam estes padrões de comportamento. Mas a partir de qual ponto de vista podemos chamá-los de padrões? O critério sobre a base do qual se pode dizer que uma criatura trata estímulos como similares, como pertencendo a uma classe, é a similaridade das respostas das criaturas àqueles estímulos; mas o que é o critério de similaridade de respostas? *Este* critério não pode ser derivado das respostas da criatura; ele só pode vir das respostas de um observador às respostas da criatura. E é apenas quando um observador conscientemente correlaciona as respostas de outra criatura com objetos e eventos do mundo do observador que existe alguma base para dizer que a criatura está respondendo àqueles objetos e eventos, e não a quaisquer objetos ou eventos. Como pretensos intérpretes do comportamento verbal do falante de uma língua estrangeira, nós agrupamos diferentes atos verbais do falante: “mãe”, “neve”, “mesa”, quando repetidos como frases de uma palavra apenas, soam similares se estamos apropriadamente sintonizados. Quando descobrimos tipos de objetos ou eventos no mundo que podemos correlacionar com os proferimentos do falante, nós estamos no caminho da interpretação dos comportamentos lingüísticos mais simples.

Se nós estamos ensinando uma língua a alguém, a situação se torna mais complexa, mas mais claramente interpessoal. O que parece ser elementar é isto: um observador (ou professor) encontra (ou inculca) uma regularidade no comportamento verbal do informante (ou aprendiz) que ele pode correlacionar com eventos e objetos no ambiente. Isto pode ocorrer sem um pensamento desenvolvido por parte do observador, é claro, mas é a base necessária de atribuição de pensamentos e significados à pessoa observada. Pois até que o triângulo esteja completo conectando duas criaturas, e cada criatura com traços comuns do mundo, não pode haver resposta para a questão de se a criatura, discriminando entre estímulos, está discriminando entre estímulos nas superfícies sensoriais ou em qualquer lugar mais para fora, ou mais para dentro. Sem este compartilhamento de reações a estímulos comuns, pensamento e discurso não poderiam ter um conteúdo particular – isto é, não teriam conteúdo algum. São precisos dois pontos de vista para dar uma localização à causa de um pensamento e, portanto, para definir seu conteúdo. Nós podemos pensar nisso como uma forma de triangulação: cada uma das duas pessoas está reagindo diferencialmente a estímulos sensoriais fluindo para dentro desde uma certa direção. Projetando as linhas de entrada para fora, uma causa comum está na interseção delas. Se agora as duas pessoas notam as reações uma da outra (no caso da linguagem, reações verbais), cada uma pode correlacionar estas reações observadas com seus estímulos vindos do mundo. Uma causa comum foi determinada. O triângulo que dá conteúdo ao pensamento e ao discurso está completo. Mas são necessários dois para triangular.

Até que uma linha base tenha sido estabelecida pela comunicação com um outro, não há sentido em dizer que os próprios pensamentos e palavras de alguém tenham um conteúdo proposicional. Se for assim, então estará claro que o conhecimento de outra mente é essencial para todo pensamento e todo conhecimento. Conhecimento de outra mente é possível, contudo, apenas se alguém tem conhecimento do mundo, pois a triangulação, que é essencial para o pensamento,

requer que os participantes na comunicação reconheçam que eles ocupam posições em um mundo compartilhado. Então, o conhecimento de outras mentes e o conhecimento do mundo são mutuamente dependentes; nenhum é possível sem o outro. Ayer estava seguramente certo quando afirmou que “é apenas com o uso da linguagem que verdadeiro e falso, certeza e incerteza, surgem completamente no cenário”.^[2]

Conhecimento dos conteúdos proposicionais de nossas próprias mentes não é possível sem as outras formas de conhecimento, uma vez que não há pensamento proposicional sem comunicação. Também é o caso que nós não estamos em uma posição de atribuir pensamentos a outros a menos que conheçamos o que nós pensamos, uma vez que atribuir pensamentos a outros é uma questão de comparar o comportamento verbal, e dos outros tipos, dos outros a nossas próprias proposições ou frases significativas. Conhecimento de nossas próprias mentes e conhecimento das mentes dos outros são, dessa forma, mutuamente dependentes.

Deveria, agora, estar claro o que assegura que nossa visão de mundo é, nas suas características mais elementares, amplamente correta. A razão para isto é que os estímulos que causam nossas respostas verbais mais básicas também determinam o que tais respostas verbais significam, e o conteúdo das crenças que as acompanham. A natureza da interpretação garante tanto que um grande número das nossas crenças perceptuais mais simples seja verdadeiro, quanto que a natureza destas crenças seja conhecida pelos outros. É claro que muitas crenças têm seu conteúdo dado pelas suas relações com outras crenças, ou são causadas por sensações enganadoras; qualquer crença particular ou conjunto de crenças sobre o mundo que nos rodeia pode ser falso. O que não pode ser o caso é que nossa imagem geral do mundo e nosso lugar nele sejam errôneos, pois é esta imagem que informa o resto das nossas crenças e as torna inteligíveis, sejam elas verdadeiras ou falsas.

A suposição de que a verdade do que acreditamos é logicamente independente do que nós acreditamos se revela como ambígua. Qualquer crença particular pode, de fato, ser falsa; mas uma quantidade suficientemente grande, na moldura e no tecido das nossas crenças, deve ser verdadeira para dar conteúdo ao resto. As conexões conceituais entre o nosso conhecimento de nossas próprias mentes e nosso conhecimento do mundo da natureza não são definicionais, mas holísticas. O mesmo vale para as conexões conceituais entre nosso conhecimento do comportamento e nosso conhecimento de outras mentes.

Não existem, portanto, “barreiras”, lógicas ou epistêmicas, entre as três variedades de conhecimento. Por outro lado, a maneira mesma pela qual uma depende das outras mostra porque nenhuma variedade pode ser eliminada, ou reduzida às outras.

Como apontado acima, nós podemos pensar em um intérprete como quem tem por alvo compreender um falante combinando as próprias frases com os proferimentos e estados mentais do falante. A totalidade da evidência disponível para o intérprete não determina uma única teoria da verdade para um dado falante, não apenas porque a evidência atualmente disponível é finita enquanto a teoria tem uma infinidade de conseqüências testáveis, mas porque toda evidência possível não pode limitar as teorias aceitáveis a uma só. Dada a riqueza da estrutura representada pelo conjunto das frases de alguém, e a natureza das conexões entre os membros deste conjunto e o mundo, nós não devemos nos surpreender se existirem muitas maneiras de atribuir nossas próprias frases as frases e pensamentos de uma outra pessoa que captura tudo de significativo.

A situação é análoga à medição do peso ou da temperatura pela atribuição de números a objetos. Mesmo supondo que não existem erros de medição, e que todas as possíveis observações tenham sido feitas, uma atribuição de números a objetos que corretamente registram seus pesos não é unívoca: dada uma tal atribuição, uma outra pode ser produzida pela multiplicação de todos os números por qualquer constante positiva. No caso da temperatura ordinária (não da temperatura absoluta), qualquer correta atribuição de números pode ser convertida em uma

outra por uma transformação linear. Porque existem muitas maneiras diferentes, mas igualmente aceitáveis, de interpretar um agente, nós podemos dizer, se quisermos, que a interpretação, ou tradução, é indeterminada, ou que não existe fato acerca da questão do que uma pessoa quer dizer com suas palavras. Na mesma direção, nós poderíamos falar da indeterminação do peso ou da temperatura. Mas nós normalmente acentuamos o positivo, deixando claro o que é invariante entre uma atribuição de números e uma outra; pois é o que é invariante que é empiricamente significativo. O invariante é o fato acerca da questão. Nós podemos nos permitir a olhar para a tradução e o conteúdo de estados mentais sob a mesma luz.[3]

Eu no passado pensei que a indeterminação da tradução provia uma razão para supor que não existem leis estritas conectando conceitos mentais e físicos, e então eu defendia a afirmação que os conceitos mentais não eram nem mesmo nomologicamente redutíveis a conceitos físicos. Eu estava errado: a indeterminação aparece em ambos os domínios. Mas uma fonte de indeterminação no caso do mental é que a linha entre verdade empírica e verdade pelo significado não pode, em geral, ser claramente definida sobre bases comportamentais; e as bases comportamentais são tudo o que temos para determinar o que os falantes querem dizer. É aqui que a diferença irreduzível entre conceitos mentais e conceitos físicos começa a aparecer: os primeiros, ao menos até onde eles são intencionais em natureza, requerem que o intérprete considere a melhor maneira de tornar a criatura que está sendo interpretada inteligível, isto é, como uma criatura dotada de razão. Em consequência, um intérprete deve separar significado de opinião parcialmente sobre bases normativas, decidindo o que, do seu ponto de vista, maximiza a inteligibilidade. Neste esforço, o intérprete não tem, é claro, outros padrões de racionalidade sobre o qual se apoiar a não ser o seu próprio. Quando tentamos entender o mundo como os físicos, nós necessariamente empregamos nossas próprias normas, mas não procuramos descobrir racionalidade nos fenômenos.

Como ocorre que os elementos normativos nos conceitos mentais impedem que eles se reduzam a conceitos físicos? Talvez seja óbvio que a redução definicional esteja fora de questão; mas por que não podem existir leis – leis estritas – que conectem cada evento ou estado mental com eventos ou estados descritos no vocabulário da física avançada? Quando eu escrevi sobre isso a vinte anos atrás, disse, de fato, que se pode esperar por leis conectivas estritas apenas quando os conceitos conectados pelas leis estejam baseados em critérios do mesmo tipo, e então uma lei estrita não poderia combinar conceitos normativos e não-normativos.[4] Esta resposta ainda me parece correta na extensão em que se aplica, mas ela mostrou-se compreensivelmente inconclusiva pelos críticos. Gostaria agora de acrescentar algumas considerações ulteriores.

Uma consideração é a seguinte: leis estritas não empregam conceitos causais, enquanto que a maioria, se não todos, os conceitos mentais são irreduzivelmente causais. Uma ação, por exemplo, deve ser intencional sob alguma descrição, mas uma ação é intencional apenas se ela é causada por fatores mentais, tais como crenças e desejos. Crenças e desejos são identificados, em parte, pelos tipos de ação que eles tendem a causar, dadas as condições corretas. Muitos dos conceitos que figuram nas explicações do senso comum são causais neste sentido. Um acidente foi causado pelo fato de que a estrada estava escorregadia; alguma coisa é escorregadia se ela causa que objetos apropriados escorreguem sob circunstâncias apropriadas. Nós explicamos porque a asa de um avião não se quebra quando se curva, notando que ela é feita de materiais elásticos; um material é elástico se há alguma coisa nele que, sob condições apropriadas, causa que ele retorne à sua forma originária depois de sofrer uma deformação. Tais explicações não se prestam à precisão por duas razões: nós não podemos apontar em detalhe quando uma circunstância é apropriada, e o apelo à causalidade refina parte do que uma explicação em larga escala tornaria manifesto. Descrições de objetos, estados e eventos necessários para instanciar leis sem exceção não contém conceitos causais (o que não quer dizer que leis que contenham apenas conceitos não-causais não sejam leis causais).

No caso de propriedades causais como elasticidade, maleabilidade, ou solubilidade, nós tendemos a pensar, correta ou incorretamente, que o que elas deixam inexplicado pode ser (ou já

tenha sido) explicado pelo avanço da ciência. Nós não estaríamos mudando de assunto se tendêssemos a abandonar o conceito de elasticidade em favor de uma especificação da microestrutura dos materiais da asa do avião que causam com que ela retorne à forma original quando exposta a certas forças. Os conceitos e explicações mentais não são desta forma. Eles apelam à causalidade porque eles são designados, como o conceito mesmo de causalidade, para singularizar, da totalidade de circunstâncias que conspiram para causar um dado evento, apenas aqueles fatores que satisfazem algum interesse explanatório particular. Quando queremos explicar uma ação, por exemplo, nós queremos conhecer as razões do agente, então podemos ver nós mesmos o que era na ação que fazia apelo ao agente. Mas seria tolice supor que existem leis estritas que estipulam que sempre que um agente tem certas razões ele vai realizar uma dada ação.

As propriedades normativas e causais dos conceitos mentais são relacionadas. Se nós estivéssemos prontos a abandonar o aspecto normativo das explicações psicológicas, eles não mais serviriam aos propósitos a que servem. Nós temos um forte interesse nas razões do sujeito para agir e para mudar de crenças, que nós estamos dispostos a buscar explicações que não podem ser encaixadas perfeitamente nas leis da física. A física, por outro lado, tem como um objetivo ter leis que sejam tão completas e precisas quanto consigamos torná-las; um objetivo diferente. O elemento causal nos conceitos mentais ajuda a compensar pela precisão que lhes falta; faz parte do conceito de uma ação intencional que ela seja causada e explicada por crenças e desejos; faz parte do conceito de uma crença ou de um desejo que ele tenda a causar, e, portanto, explicar, ações de certos tipos.

Muito do que eu disse sobre o que distingue conceitos mentais dos conceitos de uma física desenvolvida pode também ser dito para distinguir os conceitos de muitas das ciências especiais tais como a biologia, geologia e meteorologia. Então, mesmo que eu esteja certo que o caráter normativo e causal dos conceitos mentais divide-os definicionalmente e nomologicamente dos conceitos de uma física desenvolvida, pode parecer que deve existir algo mais básico ou fundacional que dê razões a esta divisão. Eu penso que exista.

O conhecimento dos conteúdos de nossas próprias mentes deve, na maioria dos casos, ser trivial. A razão é que, tirando os casos especiais, o problema da interpretação não pode surgir. Quando eu sou perguntado sobre os conteúdos proposicionais da minha mente, eu devo usar minhas próprias frases. A resposta é geralmente absurdamente óbvia: minha sentença “a neve é branca” como meu pensamento de que a neve é branca, é verdadeira se e somente se a neve é branca. Meu conhecimento dos conteúdos de uma outra mente é possível, tenho argumentado, apenas no contexto de uma visão de mundo amplamente correta e compartilhada. Mas tal conhecimento difere do conhecimento que tenho sobre a minha própria mente uma vez que é ele necessariamente indireto, no sentido que depende, entre outras coisas, de correlações observadas entre o discurso, e outros comportamentos, da pessoa e os eventos do nosso ambiente comunal.

A diferença fundamental entre meu conhecimento de uma outra mente e do mundo físico compartilhado tem uma origem diferente. A comunicação, e o conhecimento de outras mentes que ela pressupõe, é a base de nosso conceito de objetividade, nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e falsa. Não é possível ir para além deste padrão para checar se nós temos as coisas certas, não mais do que podemos checar se o padrão de platina e irídio mantido no Bureau Internacional de Pesos e Medidas em Sèvres, na França, pesa um quilograma. (Esta comparação era válida quando o padrão de Sèvres definia o quilograma.) Nós podemos, é claro, apelar para uma terceira parte, e também uma quarta, para alargar e assegurar o padrão interpessoal do real, mas isto não nos leva a algo intrinsecamente diferente, apenas a mais do mesmo.

Eu falei anteriormente de uma analogia entre como nós atribuímos números para as relações entre objetos com respeito à temperatura ou ao peso e como nós usamos nossas próprias frases para identificar os conteúdos dos pensamentos e proferimentos dos outros. Mas a analogia é

imperfeita: a natureza do dispositivo de escalas difere nos dois casos. Nós dependemos das nossas interações lingüísticas com os outros para alcançar concordância sobre as propriedades dos números e o tipo de estruturas da natureza que nos permitem representar tais estruturas em números. Nós não podemos, da mesma maneira, concordar sobre a estrutura das frases ou pensamentos que usamos para mapear os pensamentos e significados dos outros, pois a tentativa de alcançar uma tal concordância simplesmente nos manda de volta ao processo mesmo de interpretação, do qual todo entendimento depende.

É neste ponto que nós, eu sugiro, chegamos às origens primordiais da diferença entre compreender mentes e compreender o mundo enquanto físico. Uma comunidade de mentes é a base do conhecimento; ela provê a medida de todas as coisas. Não há sentido em questionar a adequação desta medida, ou buscar um padrão último.

Nós insistimos a longo sobre a inevitabilidade do aspecto objetivo de todo pensamento. O que resta do aspecto subjetivo? Claramente, nós não obliteramos a diferença entre auto-conhecimento e conhecimento de outras mentes: o primeiro permanece direto e o segundo indireto. Nós traçamos a objetividade ela mesma nas interseções dos pontos de vista – para cada pessoa, a relação entre suas próprias reações ao mundo e as reações dos outros. Estas diferenças são reais. Nossos pensamentos são “internos” e “subjetivos”, no que sabemos como eles são, em uma maneira que ninguém mais pode. Mas apesar de a posse de um pensamento ser necessariamente individual, seu conteúdo não o é. Os pensamentos que formamos e hospedamos estão localizados conceitualmente no mundo em que habitamos, e sabemos que habitamos, com os outros. Mesmo nossos pensamentos sobre nossos próprios estados mentais ocupam o mesmo espaço conceitual e estão localizados no mesmo mapa público.

A concepção filosófica de subjetividade carrega o peso de uma história e de um conjunto de suposições sobre a natureza da mente e do significado que deixa de fora o significado de um proferimento ou o conteúdo de um pensamento a partir das questões sobre a realidade externa; “meu” mundo, a partir do mundo tal como aparece aos outros. Esta concepção popular coloca que o subjetivo tem prioridade ao objetivo, que existe um mundo subjetivo prioritariamente ao conhecimento da realidade externa. É evidente que a figura do pensamento e do significado que eu ensaiei aqui não deixa espaço para tal prioridade, uma vez que ela associa o auto-conhecimento com o conhecimento de outras mentes e do mundo. O objetivo e o intersubjetivo são, portanto, essenciais a qualquer coisa que possamos chamar de subjetividade, e constituem o contexto em que esta toma forma. Collingwood coloca sucintamente:

A descoberta da criança de si mesma enquanto uma pessoa é também a descoberta de si mesma enquanto um membro de um mundo de pessoas... A descoberta de mim mesmo enquanto pessoa é a descoberta de que posso falar, e sou, portanto, uma *persona* ou um falante; quando falo, sou tanto falante quanto ouvinte; e uma vez que a descoberta de mim mesmo enquanto pessoa é também a descoberta de outras pessoas ao meu redor, é a descoberta de falantes e ouvintes outros que não eu mesmo.[5]

Pode parecer que, se compartilhar uma visão geral do mundo é uma condição do pensamento, as diferenças no caráter intelectual e imaginativo entre mentes e culturas vão se perder de vista. Se eu tiver dado esta impressão, é porque eu quis me concentrar sobre o que me parecia primário, e por isso apto a passar despercebido: o grau necessário de comunalidade essencial para a compreensão de um outro indivíduo, e a extensão em que tal entendimento provê o fundamento do conceito de verdade e realidade do qual todo o pensamento depende. Mas eu não quero sugerir que nós não possamos entender aqueles com os quais nós diferimos sobre vastos extratos de opiniões físicas e morais. É também o caso que a compreensão é uma questão de grau: outros podem conhecer coisas que nós não conhecemos, ou até talvez coisas que não possamos conhecer. O que é certo é que a claridade e efetividade de nossos conceitos crescem com o crescimento do entendimento dos outros. Não existem limites definitivos a quão longe o diálogo pode ou irá nos levar.

Alguns filósofos se preocupam que se todo o nosso conhecimento, pelo menos nosso conhecimento proposicional, for objetivo, nós perderemos contato com um aspecto essencial da realidade: nossa perspectiva pessoal, privada. Eu penso que tal preocupação é infundada. Se estiver certo, nosso conhecimento proposicional tem suas bases não no impessoal, mas no interpessoal. Então, quando nós olhamos para o mundo natural que compartilhamos com os outros, não perdemos contato com nós mesmos, mas antes, reconhecemo-nos membros em uma sociedade de mentes. Se eu não conhecesse o que os outros pensam, eu não teria meus próprios pensamentos, e não saberia o que eu penso. Se eu não soubesse o que eu penso, me faltaria a habilidade de capturar os pensamentos dos outros. Capturar os pensamentos dos outros requer que eu viva no mesmo mundo que eles, compartilhando muitas reações às maiores características deste mundo, incluindo seus valores. Então, não há perigo que, vendo o mundo objetivamente, nós percamos contato com nós mesmos. Os três tipos de conhecimento formam um tripode: se uma perna se perder, nenhuma parte se sustenta.

Notas

[1] É claro que pode existir um código privado baseado em uma linguagem publicamente adquirida. Eu não tenho idéia do quão largamente Wittgenstein pretendia que sua tese sobre linguagens privadas fosse interpretada; talvez ele pretendesse que seu argumento se aplicasse àqueles conceitos que são necessariamente privados. Mas eu, como Saul Kripke em *Wittgenstein on Rules and Private Language*, penso que o argumento se aplica à linguagem mais geralmente, e então (eu diria) ao pensamento proposicional. Mas enquanto eu aplico a idéia que comunicação é a origem da objetividade, eu não penso que a comunicação depende dos falantes usando as mesmas palavras para expressar os mesmos pensamentos.

[2] A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, p. 54.

[3] Aqui eu aceito a tese de Quine sobre a indeterminação da tradução, e estendo-a para a interpretação do pensamento em geral. A analogia com a medição é de minha autoria.

[4] Em “Mental Events”, capítulo 11 de *Essays on Actions and Events*.

[5] R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, p. 248.

© Donald Davidson

Original em: Davidson, Donald. (1991). Three Varieties of Knowledge, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 205-220.

Tradução: Herivelto de Souza para o Centro de Estudos em Filosofia Americana (CEFA)

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: fghi29@yahoo.com.br