

# O *intellectus* com os pés na *res*— externismo, pensamento e liberdade<sup>1</sup>

Hilan Bensusan

Universidade de Brasília

[hilanb@unb.br](mailto:hilanb@unb.br)

## *Resumo:*

A imagem de que restrições do mundo às nossas crenças e enunciados não são internas ao pensamento parece motivar a separação entre verdades de razão e verdades de fato. Esta separação parece ser crucial para entendermos argumentos em favor de certas versões de externismo. Neste texto, depois de considerar como pode ser feita a separação entre verdades de fato e verdades de razão, apresento uma distinção entre duas formas de externismo e defendo uma delas. Termino recomendando uma específica abordagem, holista e externalista, da relação entre nossos pensamentos e o mundo.

## *Abstract:*

The picture of constraints from the world on our statements and beliefs as constrains external to thought itself somehow encourage a distinction between matters of reason and matters of fact. This distinction seems crucial for some arguments in favour of some versions of externalism. In this paper, after considering how the distinction between matters of fact and matters of reason can be made, I put forward and recommend a form of externalism. I finish by articulating a specific holistic and externalist approach to the way our thoughts are constraint by the world.

## *Palavras-Chave:*

Verdade como adequação, questões de fato, externismos, pensamento

## *Key Words:*

Truth as *adequatio*, matters of fact, externalisms, thought

## **1. Pensamento, liberdade e *adequatio intellectus ad rem***

Uma concepção tradicional do que são pensamentos ou enunciados verdadeiros—facilmente entendida como tributária da idéia de que a verdade é alguma forma de *adequatio intellectus ad rem*—entende que tais pensamentos ou enunciados são, de alguma forma, produtos da restrição do mundo sobre nosso intelecto que, sem esta restrição, atuaria em completa soberania. Pensamentos ou enunciados verdadeiros são como que limites na nossa liberdade de pensamento: o mundo nos obriga a pensar de uma maneira ou de outra. Esta concepção sugere a imagem de que nossa vida mental ela mesma não depende de como o mundo é; a verdade é imposta desde fora pela coisa à qual o intelecto procura (ou precisa) se adequar. Uma concepção assim, que faz da verdade um elemento originado fora

---

<sup>1</sup> Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no colóquio do GT de ceticismo em maio de 2005 em São Paulo. Agradeço à gente do GT pelas recomendações e observações.

das fronteiras do funcionamento habitual do nosso pensamento, parece menos plausível quando tratamos de pensamentos ou enunciados que são de alguma forma conceitualmente (ou logicamente) verdadeiros. No caso de pensamentos ou enunciados que são verdadeiros em função de sua própria forma e com independência de qualquer consulta ao mundo—verdadeiros em função de seu significado apenas e com o valor de verdade determinável sem consulta ao mundo (por exemplo, sem apelo à experiência)—a verdade parece emergir de dentro da esfera do pensamento e o mundo, fora das nossas operações mentais, não teria qualquer papel. Podemos até dizer que, neste caso, o mundo é que teria, de alguma forma, que se conformar aos nossos pensamentos e enunciados verdadeiros. Nos dois casos, no entanto, teríamos uma esfera mental alheia ao mundo onde o pensamento acontece e que é soberana enquanto não buscar verdades sobre o mundo. Temos aqui dois ingredientes: um ingrediente de pensamento e enunciação e um ingrediente de fazedores de verdade (*truth-makers*). Estes dois ingredientes invocam a imagem que McDowell (1995) apresenta sob o nome de uma concepção híbrida do conhecimento: o conhecimento requer razões e, portanto, um esforço do pensamento, mas também a colaboração do mundo permite que o intelecto fique adequado à coisa; em nossos termos, sem o insumo vindo do mundo, nosso pensamento soberano jamais alcançaria verdades e, portanto, conhecimentos. A verdade, pelo menos acerca dos enunciados e pensamentos sobre o mundo, é alguma coisa que requer um insumo externo para constranger ou, por um favor, colaborar com o nosso esforço de pensamento. Nesta imagem, temos que o mundo pode por restrições em nosso pensamento e, se estas restrições não são possíveis, podemos não ter contato algum com o mundo. Nesta imagem, a restrição é a única possível forma de contato.

Podemos ter a impressão de que a noção mesma de uma *adequatio intellectus ad rem* invoca a idéia de que nossa soberania é limitada pelas verdades acerca do mundo. Parece que a noção invoca uma relação extrínseca entre o mundo que torna algum enunciado ou pensamento verdadeiro de um lado e o *intellectus* que o formula do outro. O pensamento é entendido como um movimento de conteúdos alheio às sanções do mundo; as sanções aparecem crivando o pensamento (ou o enunciado) com uma marca de verdade (ou falsidade). Este diagnóstico de uma possível raiz para a idéia de verdade como *adequatio intellectus ad rem* apresenta um caminho desde uma certa concepção entre nossos pensamentos e a verdade em direção a idéia de que verdades são restrições desde fora à soberania de nossa atividade mental. Este caminho, que diz respeito tão somente a certas verdades, é possível apenas se aceitamos uma diferença entre alguma coisa como verdades de razão e verdades de fato. É razoável supor que certas verdades precisam estar disponíveis para que haja pensamento capaz de ser de alguma maneira avaliável e que obedeça a algum critério inteligível de correção associado a alguma circunstância—por exemplo, o pensamento “é vermelho” aplicado a um tomate. Podemos tentar apresentar critérios de correção para o pensamento sem apelo a nenhuma forma de verdade de razão, mas me interessa aqui as verdades de fato e, portanto, admito que se entenda as verdades de razão de que trato aqui como sendo verdades apenas por cortesia ou apenas como uma *façon de parler*.

A diferença entre verdades de fato e verdades de razão pode ser entendida pelo menos de quatro maneiras. Estas quatro maneiras de entender a diferença entre verdades estão comprometidas com algumas maneiras de entender o contraste entre o que é interno e o que é externo ao nosso pensamento. A diferença pode ser entendida como (1) a diferença entre as verdades lógicas e as demais verdades (se eu penso que a neve é branca não posso pensar que a neve, ao mesmo tempo, não é branca e para saber isto, não preciso saber de

nenhuma verdade acerca do mundo), pode ser (2) a diferença entre verdades semânticas e as demais verdades (se eu penso que a neve é branca não posso pensar que a neve, ao mesmo tempo, é de alguma outra cor e para saber isto basta que eu conheça o significado das palavras e, é claro, isto não requer que eu saiba nada acerca do mundo), pode ser (3) a diferença entre verdades que dizem respeito à minha vida mental apenas e as demais verdades (neste caso, tenho acesso imediato a verdades acerca das minhas crenças e desejos e, para isto, não preciso saber nada acerca do mundo) ou pode ser (4) a diferença entre verdades acerca da justificação das crenças e as demais verdades (a justificação é alguma coisa que eu conheço desde dentro, não preciso consultar o mundo). Nos quatro casos assumimos que o acesso à vida mental não é ainda um acesso a parte alguma do mundo. No primeiro, esta premissa se associa à distinção entre verdades lógicas e as demais verdades: a idéia de que podemos aprender a manipular logicamente conteúdos sem saber nada acerca do mundo. No segundo, a premissa se associa a uma distinção entre verdades analíticas, independente de qualquer conhecimento do mundo, e verdades sintéticas. No terceiro caso, temos a distinção de verdades acerca de minha vida mental e outras verdades; temos uma esfera de verdades sobre aquilo que parece a mim indiferente ao resto do mundo—ou seja, temos um conhecimento de verdades de fato sobre uma esfera que não informa nada acerca de como todo o resto do mundo é. No quarto caso, a justificação pertence ao escopo do que é interno ao alcance de nossas mentes: o espaço das razões funciona com uma independência de como o mundo é e, assim, podemos conhecer razões indiferentes às verdades acerca do mundo. Em todos os casos, evocamos a separação entre liberdade de pensamento de um lado e verdades acerca do mundo de outro.

O primeiro caso requer que possamos manipular conteúdos sem saber nada acerca do mundo; sabemos *a priori* o que significam algumas expressões lógicas e com isto há muitas possibilidades pensáveis entre as tautologias e as falsidades lógicas—estas possibilidades são **nossa** liberdade de pensamento enquanto não precisamos tomar em consideração as verdades acerca do mundo. Estas possibilidades são conteúdos pensáveis, supostamente inteligíveis sem apelo ao mundo. Trata-se aqui de uma concepção das verdades conhecidas *a priori* de acordo com a qual elas são convenções que não dizem respeito ao mundo, mas apenas a como vamos enquadrá-lo; postulados que dão conteúdo à experiência sensível. Pensamentos e enunciados empíricos terão que ter a forma permitida por esta estrutura lógica. Para que possamos de algum modo entender esta separação entre forma e conteúdo empírico como um contraste entre soberania do pensamento e as restrições do mundo temos que assumir que a forma ou a estrutura lógica—expressa por meio do significado de certas expressões—podem ser adquiridas sem nenhum conhecimento do mundo. Em certa medida, Quine e Carnap concordariam que a aquisição desta estrutura não é mais do que a aquisição de um conjunto articulado de convenções, mas Quine, no espírito dos últimos parágrafos dos *Dois Dogmas*, insistiria que a aquisição dessas convenções determina o que tomamos como verdades acerca do mundo e não podem ser separadas delas—nossa visão de mundo é um tecido cinzento: fios brancos são verdades empíricas, fios negros convenções (1960). O segundo caso associa o contraste entre nossa soberania e as restrições do mundo diretamente com a distinção entre juízos analíticos e sintéticos. Nenhum conhecimento do mundo seria necessário para conhecermos o significado das palavras. Aqui nosso contraste precisa que as verdades por meio do significado sejam inteligíveis separadas das verdades sintéticas e, assim, depende da plausibilidade do primeiro dogma do empirismo. Os significados das expressões dão conteúdo aos nossos pensamentos e a idéia é que, mesmo se para termos conhecimento

semântico precisamos de uma comunidade com um critério de correção, não precisamos ainda assumir nada acerca do mundo; pensamos com conteúdo, uma vez que nossas expressões têm significado, e podemos pensar o que quisermos, restrições à nossa soberania aparecem quando o mundo determina que um certo pensamento ou enunciado em forma de juízo sintético é verdadeiro. Aqui o conhecimento dos significados é *a priori* e indiferente ao que é o caso no mundo. Estamos, portanto, assumindo que o conhecimento de significados não requer nenhuma investigação ou suposição sobre o mundo e, portanto, podemos distinguir nossos pensamentos acerca do mundo e nosso conhecimento do significado das palavras. Assim, podemos colocar em cheque todo o nosso conhecimento do mundo externo e, ainda assim, dar sentido aos nossos enunciados e pensamentos.

A possibilidade de que seja inteligível que o conhecimento do mundo possa ser posto em cheque é uma consequência da idéia de que verdades sobre o mundo limitam nossa soberania: há a possibilidade de que todos os nossos pensamentos sobre o mundo sejam falsos uma vez que os conteúdos de nossos pensamentos são eles mesmos indiferentes ao mundo. No terceiro caso acima, nossos pensamentos são formados e entendidos sem qualquer apelo ao mundo. Podemos, portanto, formular uma dúvida global acerca de uma visão de mundo e, ainda assim, entendê-la. O terceiro caso é o mais próximo das formulações típicas do

Tw 0.0139 T9029.3 0 T6Td{o condidrsam)8(

acessível, mas ela não oferece nenhuma ponte para o conhecimento do mundo. Aqui a justificação fica inteiramente separada da verdade e exemplos como os apresentados por Gettier tornam-se freqüentes e mesmo inescapáveis: nunca há um elo que não seja casual entre a verdade e nossas boas razões—crenças justificadas são verdadeiras apenas por coincidência. Este caso abriga o idealismo transcendental de Kant se entendemos que a coisa-sem-si pode constituir um *truth-maker*.<sup>5</sup> Aparece aqui a imagem apresentada e criticada por McDowell (1995): um espaço lógico das razões internalizado, limitado ao escopo do pensamento e alheio ao mundo. Aqui parece difícil entender como as verdades acerca do mundo podem restringir a soberania de nossas atividades mentais uma vez que elas surgem como inalcançáveis e que nossas razões podem sempre deixar de as capturar.

Nos quatro casos há uma separação entre *intellectus* e as verdades acerca do mundo. As verdades podem afetar desde fora nosso pensamento porque este não é constituído por elas; podemos em alguma medida pensar—e produzir enunciados, atribuir conteúdo à vida mental de outras pessoas, manter algumas crenças e talvez até demandar e oferecer razões—com indiferença às verdades acerca do mundo. O mundo é entendido como estando retirado, alheio ao nosso esforço de pensar e, portanto, adicionado ao pensamento como um parâmetro externo depois que a estrutura do nosso pensamento já está constituído. Nossa liberdade de pensamento—**nossa** se nossos pensamentos não puderem ser itens com conteúdo por meio apenas de artifícios privados—contrasta com aquilo que não é um produto da nossa soberania: o mundo. O *intellectus*, restrito ou não pela fricção interna da comunidade, atua com independência de qualquer conhecimento sobre o mundo; nós, aqueles que pensam e que influenciam no pensamento dos que pensam, temos ali o nosso espaço de soberania.

## 2. Conhecimento e visão de primeira pessoa

A separação entre pensamento e verdades acerca do mundo—entre nossa vida mental e os fatos e objetos acerca dos quais nós pensamos—nos deixa em perigo de não encontrar força e legitimidade suficientes nas restrições que o mundo, desde fora, pode fazer aos nossos pensamentos. Podemos terminar confinados entre nossos pensamentos e, do ponto de vista de quem pensa, o mundo pode ficar inalcançável. Este confinamento não ocorre se nosso pensamento e nossa vida mental de alguma maneira demandam verdades acerca do mundo. De um ponto de vista bastante abstrato, esta pode ser a motivação para o recente interesse por posições externistas acerca do pensamento e da justificação. Davidson, por exemplo, sentenciar que

*A única alternativa ao subjetivismo é o externismo, uma visão que torna a conexão entre pensamento e mundo intrínseco ao invés de extrínsecos—uma conexão não inferida, construída ou descoberta, mas presente desde o começo. (2001: 2)*<sup>6</sup>

Ao rompermos, no entanto, com a separação entre o lócus da verdade e nossa vida mental, no entanto, podemos abruptamente nos dar a impressão de que estamos ferindo a distinção entre conhecimentos empíricos de um lado e conhecimento *a priori* de outro. Ao

---

<sup>5</sup> Putnam (1978), na época do seu realismo interno, defendia que nossas justificações eram, em grande medida, alheias ao mundo, porém ele também abraçou uma teoria claramente epistêmica da verdade e, portanto, não tomava partes do mundo como *truth-makers*. Kant nos serve de melhor exemplo apenas se entendermos que ele concebia a verdade ainda como uma espécie de *adequatio intellectus ad rem*.

<sup>6</sup> The only alternative to subjectivism is externalism, a view that makes the connection between thought and the world intrinsic rather than extrinsic—a connection not inferred, constructed, or discovered, but there from the start.

colocarmos em questão a distinção entre verdades de razão e verdades de fato estamos invocando problemas com respeito à idéia de algum conhecimento *a priori*. Assim McKinsey (1991), por exemplo, opina que se o conteúdo de nossos pensamentos depende de suposições acerca do mundo—responde já a verdades acerca do mundo—não podemos ter um conhecimento privilegiado de nossos próprios estados mentais. Esta opinião é derivada do entendimento de que um conhecimento privilegiado de nossos próprios estados mentais requer que nós os conheçamos *a priori*—que conheçamos *a priori* julgamentos sobre todos os nossos próprios estados mentais. E, de fato, não podemos falar de conhecimento *a priori* de nossos estados mentais se para isto precisamos fazer uso para algum conhecimento de como o mundo é e, portanto, de um conhecimento *a posteriori*. Ou seja, o *intellectus* já precisa de alguma maneira de verdades acerca do mundo para obter verdades acerca de si mesmo. Se o *intellectus* não é uma variável independente do mundo, parece que não podemos mais separar o que sabemos *a priori* do nosso conhecimento de verdades acerca do mundo.<sup>7</sup> A formulação da dúvida acerca de fatos do mundo (por exemplo, quanto a se o futuro se espelha relevantemente no passado) parece requerer para a sua formulação alguma verdade acerca do mundo (por exemplo, acerca dos relógios físicos)—ver Bensusan 2004. Não parece que haja espaço para algum conhecimento que, necessitando apenas de pensamento, não requeira nenhum conhecimento acerca do mundo. Parece que uma ponte segura entre mente e mundo não é compatível com a distinção entre conhecimentos *a priori* e conhecimentos empíricos se entendemos a distinção como co-extensiva àquela entre conhecimentos indiferentes ao mundo e conhecimentos que requerem uma consulta ao mundo que requer, em algum sentido, **mais** do que a mera atividade de pensar.

No entanto, nem todo modelo de nossa vida mental como dependente do mundo externo abre mão desta distinção. Há aqui dois modelos que podem ser adotados separadamente. O primeiro deles consiste em sustentar que o *intellectus* é uma variável dependente da *res* no sentido de que a nossa vida mental tem como condição de possibilidade um estado de coisas no mundo. Assim, neste modelo insistimos que o pensamento depende do cérebro para acontecer ainda que possamos pensar sem sabermos nada acerca do cérebro. Ou seja, do ponto de vista da experiência de pensamento, podemos duvidar da necessidade de cérebros para o pensamento; a dúvida é possível: a dependência entre *intellectus* e *res* é alguma coisa que uma teoria sobre o mundo (por exemplo, uma teoria científica) pode mostrar. Neste primeiro modelo, qualquer de nossos estados mentais pode depender do mundo—estamos em estados mentais diferentes diante de H<sub>2</sub>O e diante de XYZ—e, ainda assim, do ponto de vista de quem pensa ou usa os termos, podemos não distinguir entre os diferentes estados mentais em que nos encontramos. O elo com o mundo é freqüentemente concebido em termos de uma conexão semântica entre um termo e uma parte do mundo: por exemplo, a microestrutura física da água determina o significado do termo “água”; o conteúdo se transforma quando a microestrutura se transforma mesmo que não saibamos nada sobre a microestrutura da água—e mesmo que sejamos abduzidos para a Terra Gêmea onde a microestrutura da água é XYZ, mas todas as nossas demais crenças verdadeiras sobre a água seguem sendo verdadeiras. Analogamente, podemos não saber

---

<sup>7</sup> Podemos tentar resistir a esta conclusão entendendo o conhecimento *a priori* como dependendo de alguma *intellectuelle Anschauung* e, portanto, sendo um conhecimento do mundo e não apenas do *intellectus*. Mesmo assim, uma argumentação externalista talvez devesse insistir que os conceitos através dos quais temos esta especial *Anschauung* são conceitos que dependem em seu conteúdo de como é o mundo.

nada sobre o cérebro que torna possível que pensemos. A conexão entre mente e mundo não envolve nenhum elemento acessível à experiência de quem pensa. Neste contexto, podemos experimentar a tentação de conceber que nossos pensamentos não são ainda nem sobre H<sub>2</sub>O nem sobre XYZ—podemos pensar em um conteúdo estreito (Fodor 1987) ou em um máximo fator comum (McDowell 1982). Parece que neste modelo nada impede que o nosso pensamento se limite a estes elementos que são neutros com respeito ao mundo.

Um segundo modelo conceberia que o *intellectus* não pode existir sem algum conhecimento da *re*, nosso pensamento não seria possível se não soubéssemos já alguma coisa sobre o mundo (*je pense donc je sais*). O *intellectus* aqui é uma variável que requer um conhecimento da *res*: não há pensamento sem que haja conhecimento—nossos conteúdos são determinados pelo nosso esforço em manter crenças verdadeiras com base no conhecimento que possuímos. Apenas podemos determinar o que alguém está pensando dentro de um pano de fundo de verdades que tornam possível que objetos e fatos cognoscíveis possam estar sendo pensados. O *intellectus* depende do que consideramos ser conhecimento—e se não podemos dar sentido ao erro global, o *intellectus* depende de algum conhecimento da *res*. Davidson (1991) argumenta que quem pensa precisa de conhecimentos de três tipos: acerca do mundo, acerca de si mesmo e acerca dos demais membros da comunidade de pensadores. A *res* precisa ser pelo menos parcialmente conhecida para que comecemos um processo de pensamento. De fato, a individuação de elementos da *res* para um confronto com o que pensamos requer já que sejamos capazes de algum exercício de predicação que precisa estar apoiado em algum conhecimento. O conhecimento é um ponto de partida e não apenas um ponto de chegada do pensamento; movemo-nos de verdades em direção a verdades e a adequação não pode ser entre dois itens desprovidos de verdade. (Podemos talvez abraçar a intuição de Heidegger (1943) segundo a qual não podemos falar de adequação a alguma coisa se não conhecemos a que queremos adequar: a verdade parece requerer algum conhecimento.) A verdade aparece então como substrato do pensamento e não como seu objetivo; como as ruas que conduzem o pensamento e já não como o sinal que restringe o seu trânsito.

O segundo modelo, em certo sentido, abrange alguns elementos do primeiro: para que o conhecimento da *res* seja condição necessária para o funcionamento do *intellectus*, é preciso que verdades acerca da *res* sejam condição necessária para o funcionamento do *intellectus*—se há alguma conexão estreita como é razoável supor entre conhecimento e verdade. Por outro lado, o primeiro modelo pode ser insuficiente para conectar nosso pensamento ao mundo: podemos não ter parte alguma do mundo limitando nosso pensamento, ainda que ele esteja presente e tornando possível nosso pensamento—conectado causalmente com ele. No primeiro modelo, sempre há um refúgio de *intellectus* alheio a *res* no escopo dos conteúdos estreitos. McKinsey (1991) observa que se o elo entre o nosso pensamento e o mundo é simplesmente um elo de necessidade metafísica—e não de conhecimento—a idéia de conhecimento *a priori* do que é mental (por exemplo, conhecimento do conteúdo de nossos conceitos) ainda pode ser preservada (tal como, de fato, sugere a tentativa de Burge (1988) de preservar o privilégio do conhecimento de primeira pessoa). Na verdade, se o elo entre pensamento e mundo não envolve conhecimento, o primeiro ainda pode ser independente do último: se o elo não é tal que o conteúdo do nosso pensamento requer a existência de alguma coisa para além dele. Se, de alguma maneira, pudermos preservar a idéia de um conhecimento privilegiado de nossa vida mental que seja *a priori*, estaremos, de fato, preservando a idéia de que o *intellectus* pode se constituir independente de qualquer outra parte do mundo e indiferente a qualquer

verdade sobre o mundo. De um ponto de vista do segundo modelo, os conhecimentos *a priori* só são possíveis se, de alguma maneira, eles puderem ser conhecimentos acerca do que chamamos verdades de fato: conhecimentos acerca do mundo. Ou seja, se pudermos conhecer, como condição de possibilidade de nosso pensamento, certos fatos acerca do mundo. Esta maneira incomum de entender o conhecimento *a priori*—que não o associa a um tipo de verdades especiais que prescindem de consulta ao mundo—parece ser a que se ajusta bem com a nossa segunda imagem: alguns conhecimentos são supostos para que possamos começar a pensar. De acordo com esta maneira de entender o conhecimento *a priori*, não haveria talvez nenhuma razão para que considerássemos que alguma coisa em especial é cognoscível *a priori*: em princípio, qualquer fato pode ser conhecido *a priori*, se bem que algum conhecimento é necessário para que o *intellectus* atue. Uma doutrina assim do conhecimento *a priori* exhibe os elos entre conhecimento de verdades acerca do mundo de um lado e nossa capacidade de pensar do outro: não há pensamento sem algum conhecimento e, apenas neste sentido, chamamos este conhecimento de *a priori*—condição necessária para o pensamento e para qualquer experiência. O tema da prioridade, contudo, pode gerar um incômodo. Podemos ter a impressão de que teríamos que obter conhecimentos *a priori* antes de sermos capazes de nos engajarmos em exercícios conceituais e, portanto, estes conhecimentos seriam de uma natureza não-conceitual e, talvez, até mesmo inatos. Penso que não precisa ser assim. A prioridade em questão seria apenas uma prioridade na conexão lógica que poderia ser expressa apenas em termos de condições necessárias para o pensamento. Algum conhecimento é condição necessária para que haja pensamento (e experiência etc.) e, em seguida, mais conhecimento. E, de fato, parece razoável que o conhecimento requeira capacidades conceituais: o limite desta maneira alternativa de entender os conhecimentos *a priori* é que conhecer sempre requer algum pensamento e vice-versa: *light dawns gradually on the whole*.

O segundo modelo aqui considerado segue-se de uma rejeição sistemática das tentativas de separar verdades de razão de verdades de fato. A idéia é que o conhecimento das verdades de fato (verdades não-lógicas, verdades sintéticas, verdades sobre o que é alheio à minha própria mente ou verdades que não dizem respeito diretamente à justificação de nossas crenças) afetam o acesso e a inteligibilidade das verdades de razão de tal modo que não há o que assegure um escopo específico às verdades de razão; um escopo alheio ao (nosso conhecimento de) como o mundo é. Uma maneira de entender este segundo modelo é insistir que o elo entre nossos pensamentos e o mundo deve ser um elo desde dentro, acessível desde nossos pensamentos. A autoridade do mundo sobre o *intellectus* deve passar pelo crivo de uma *Anerkennung*<sup>8</sup>; sem isto nossos conteúdos e nossas justificações poderiam ser alheias a tudo o que nos parece que pensamos. O elo com o conhecimentos acerca do mundo parece requerer uma autoridade de primeira pessoa sobre o que pensamos e sobre o que conhecemos: pelo menos algum conhecimento do mundo nós devemos ter para que o *intellectus* não seja alheio às verdades de fato. Nossas mentes—nossos conteúdos mentais, nossas justificações—não podem ser inteiramente opacos ao nosso

---

<sup>8</sup> Em Bensusan (2004) analiso as relações entre *Anerkennung* e a o espaço das razões como parte do mundo. O reconhecimento da autoridade do mundo é o que pode tornar a aquisição de crenças acerca do mundo como possível fonte de justificação. De uma maneira geral, o conhecimento do mundo parece requerer um reconhecimento do mundo como autoridade sobre nossos pensamentos (ver, por exemplo, Wittgenstein, *Da Certeza*, 378). De acordo com este segundo modelo, o reconhecimento da autoridade do mundo sobre nossas crenças é uma condição necessária para haver pensamento—o pensamento é sempre permeável à autoridade do mundo.

conhecimento; se assim o forem, estaremos abrindo as portas para um refúgio na indiferença do mundo constituído pelo escopo dos conteúdos estreitos.

A estes dois modelos correspondem duas formas de externismo. Na primeira destas formas, nosso pensamento tem conteúdos determinados pelo ambiente (físico ou social) à nossa volta, mas esta determinação não pe acessível à quem está pensando. Assim, no caso de um externismo social<sup>9</sup>, nosso pensamento depende de outras pessoas estarem presentes pois elas nos tornam capazes de fazer julgamentos pois inserem em nós uma noção de correção (e de erro). Esta dependência, no entanto, é em algum sentido externo ao pensamento como percebido do ponto de vista de primeira pessoa: uma vez que a idéia de erro é instituída pela comunidade, podemos começar a pensar sem nenhuma consciência de que a comunidade instaurou em nós—ou está constantemente mantendo em nós—a capacidade de fazer julgamentos. No caso do externismo perceptual<sup>10</sup>, as relações causais entre o ambiente e quem pensa podem também passar desapercibidas a quem pensa ou percebe; também neste caso o vínculo entre pensamento e mundo pode estar presente sem que esteja disponível à primeira pessoa. Na segunda forma de externismo, o mundo está intrinsecamente conectado às nossas crenças; não é alguma coisa externa à totalidade delas se bem que cada uma de nossas crenças possa estar incorreta. O mundo está aberto a nós desde dentro dos nossos pensamentos: nossos pensamentos requerem conhecimento e o conhecimento é já uma cola que vincula nossa vida mental—em particular nossas crenças—com o mundo que está disponível para nós desde o começo da nossa atividade de pensamento. O pensamento aparece sempre associado a um conjunto de conhecimentos sobre o mundo—ainda que não precise estar associado a nenhum conhecimento sobre o mundo em particular. Penso, logo sei—alguma coisa tenho que saber para que eu comece a ter pensamentos: não há uma estrutura conceitual que eu possa adquirir e que seja ao mesmo tempo inteiramente ignorante acerca de como são as coisas no mundo. Acesso àquilo que permite o pensamento—por exemplo, a uma linguagem pública—é também acesso a algum conhecimento sobre o mundo.

Como determinar um conteúdo de pensamento? De acordo com o segundo modelo (e a segunda forma de externismo), não podemos apelar apenas para partes do mundo: não podemos atribuir conteúdos sem nenhum apelo a uma visão de primeira pessoa. Não podemos, por exemplo, desde fora de um cérebro em uma cuba, determinar que os pensamentos de um cérebro assim só poderiam ser verdadeiros acerca dos fios conectados ao cérebro—poderíamos ser motivados a pensar assim por observações de Davidson (1991a) de que aquilo que causa sistematicamente os nossos pensamentos são também os conteúdos destes pensamentos (Rorty 1986). Uma atribuição de conteúdo assim faz com que possamos estar sistematicamente enganados sobre do que tratam nossas crenças verdadeiras—ainda que a maioria de nossas crenças sejam verdadeiras.<sup>11</sup> De acordo com o nosso segundo modelo, uma atribuição assim seria feita a partir de fora do pensamento, com independência da visão de primeira pessoa—teríamos o pensamento e o mundo inteiramente desconectados: o pensamento (de primeira pessoa) sobre árvores e pessoas, o

---

<sup>9</sup> Veja por exemplo Burge (1988) ou Kripke (1982).

<sup>10</sup> Veja por exemplo Putnam (1975) ou Burge (1988). Davidson (2001) procura por meio da triangulação associar o externalismo perceptual ao social. Como ficará claro mais adiante, parece que este passo não é suficiente para romper com as dificuldades da primeira forma de externismo.

<sup>11</sup> O tema aparece também em Davidson 1991. McDowell (1994: 17) explora as conseqüências desta atribuição de conteúdo desde uma terceira pessoa para insinuar que não pode haver, na maneira de pensar de Davidson, mais que uma fricção interna entre as crenças indiferente ao mundo.

mundo de fios. Ainda com respeito a este exemplo, a idéia mesma de um cérebro em uma cuba isolado de elementos externos capazes de constituir a base de conhecimento para que haja *intellectus* é ininteligível: se eu for um tal cérebro jamais terei condições de dar sentido ao confronto entre o que penso que sei e os fios—meus conhecimentos jamais permitiriam que um confronto assim fosse inteligível.

Este segundo modelo se encontra expresso em algumas idéias de Davidson. O pensamento, neste modelo, parece requerer sempre uma massa crítica capaz de envolver um conhecimento acerca do mundo modo a que o confronto seja possível. O confronto é possível se o conteúdo pode ser produto de uma negociação entre o mundo e as visões de primeira e terceira pessoas: a atribuição de conteúdos deve ser feita também com base no que é acessível à primeira pessoa, à pessoa que pensa. Os conhecimentos—desde o ponto de vista de quem os tem—são os únicos parâmetros para determinar sobre o que pensamos e para enquadrar nossos pensamentos em uma situação em que eles possam ser confrontados com o mundo. Este segundo modelo parece ter que atribuir conteúdos a uma massa crítica de pensamentos de modo que um termo não possa ter seu conteúdo refém apenas de um item do mundo—por exemplo, da microestrutura da água. Parece que a determinação do conteúdo não se baseia em juízos capazes, sozinhos, de exprimir a conexão com o mundo—como “água é H<sub>2</sub>O”. No primeiro modelo, podemos ter a situação em que o conteúdo de nossos pensamentos se transforma se, sem saber, somos abduzidos para a Terra Gêmea. Podemos então perder a capacidade de memória preservativa (Boghossian XXXX) e pensar em diferentes partes do mundo ao longo de uma cadeia de pensamento ou de uma inferência sem nos darmos conta. No segundo modelo, uma única crença tornada falsa não é suficiente para demolir o conteúdo em questão; ainda nos apoiamos em outras crenças ainda verdadeiras para continuar pensando na água depois da abdução.<sup>12</sup> Ou seja, parece que este modelo encoraja uma dose de holismo acerca do conteúdo dos pensamentos: podemos nos virar se apenas alguns pensamentos tornarem-se falsos por meio de alguma transformação no ambiente.

O caso seria diferente—e mais grave—se nosso cérebro fosse transportado para uma cuba com fios que simulassem o resto do mundo. Aqui, parece que muitos pensamentos se tornaram falsos devido à transformação do ambiente. Teremos que ter, no entanto, alguns pensamentos compartilhados para que haja a possibilidade de confronto. O conteúdo de pensamento, que, como Davidson muitas vezes enfatizou, teria que resultar de um esforço de interpretação, estaria baseado em crenças compartilhadas dentro e fora da cuba—“água” estaria presente em diversas crenças que continuam verdadeiras. Neste modelo, não há um juízo—nem sequer um juízo assentido por quem pensa acerca do que significa “água”—que aloque o conteúdo de um termo; o conteúdo emerge do que podemos em cada caso estabelecer como conhecimento partilhado do mundo: dentre os demais pensamentos acerca da água etc. A introdução de um intérprete de fora da cuba é a única maneira de podermos eventualmente introduzir confronto no que diz respeito aos pensamentos acerca dos fios (ou de que há árvores e não meros fios). Este intérprete pode eventualmente determinar sobre o quê o cérebro estaria pensando. Aqui também o expurgo de elementos atomistas nos

---

<sup>12</sup> Consideremos uma inferência das premissas 1 e 2 para a conclusão 3: 1. Moléculas de água possuem átomos de hidrogênio; 2. Átomos de hidrogênio tem um único próton; 3. Moléculas de água possuem átomos com um único próton. Se depois da segunda premissa formos abduzidos e levados para a Terra Gêmea, a inferência será inválida. Neste caso, contudo, podemos simplesmente apelar para premissas que estavam recônditas e que se tornaram falsas sem com isto nos comprometermos com alguma forma de internismo.

ajudam a entender em que sentido há pensamento e, neste quadro, determinar seu conteúdo. Esta determinação depende de que outros pensamentos presentes formem um pano de fundo contra o qual o confronto se torne inteligível.

### **3. Gargalos, conexões entre mente e mundo e receptividade holística**

O modelo de conexão entre pensamento e mundo apresentado aqui, onde não há um espaço de soberania alheio ao mundo, conecta pensamento e mundo por meio da necessidade de que haja conhecimento para que ocorra o pensamento. A interpretação depende de conhecimentos compartilhados e, sem estes conhecimentos, não podemos sequer fazer sentido de um confronto entre *intellectus* e *res* ou de uma restrição à nossa soberania proveniente do mundo. Se o modelo segundo o qual o pensamento requer conhecimentos da *res* for aceito, então o contato entre pensamento e mundo se dá no bojo mesmo de nossa atividade de pensar: a influência do mundo sobre o nosso pensamento se dá no conjunto de nossas crenças. Trata-se de uma concepção da receptividade—da nossa recepção de informações provenientes do mundo—que a entende como espalhada por toda a nossa atividade de pensamento. O pensamento recebe restrição por parte do conhecimento do mundo em cada uma de suas partes, mas não há como isolar entre um tecido de espontaneidade e receptividade os fios que sejam pura receptividade. O contato com o mundo é garantido pela necessidade de um conhecimento de verdades de fato para que o pensamento seja inteligível. Uma vez que não podemos especificar as verdades de fato (acerca de nós, de nossa comunidade ou do mundo) que estão presentes para que o pensamento seja possível, não é senão em um conjunto de crenças que podemos falar de receptividade. A receptividade holista é uma tese motivada pelo esquema de argumento<sup>13</sup> inspirado em Davidson contra a inteligibilidade do erro global (1974, 1986, 1991). Trata-se de um esquema de argumento que também pode nos conduzir ao segundo modelo do qual falei na seção anterior: a inteligibilidade do *intellectus* requer conhecimento acerca do mundo e um pensamento isolado não é capaz de tornar possível o confronto. O esquema de argumento fica mais persuasivo se acoplado a uma rejeição da distinção entre verdades de fato e verdades de razão por exemplo na segunda maneira apresentada na primeira seção: a rejeição do primeiro dogma denunciado por Quine. A idéia do argumento é que sem um acesso massivo a *res*, não podemos fazer sentido de qualquer contraste entre nosso pensamento e o mundo e, portanto, não podemos fazer sentido da dúvida global—alguma inteligibilidade requer acesso a alguma verdade. Ninguém pode compreender o que eu digo e discordar de tudo. Além disso, não podemos entender um pensamento que esteja engajado em um erro massivo—não podemos interpretar tal pensamento. O contraste, ou o confronto, que dá sentido ao erro, só é possível em um pano de fundo de acesso à *res*. Assim, nosso contato com o mundo é garantido pela interpretabilidade, em uma triangulação, de nossos pensamentos. Um contato com o mundo nestas bases estimula uma imagem em que nossos pensamentos se conectam ao mundo apenas por meio de massas críticas de juízos onde o que é asseverado pode ser posto em confronto com alguma *res*.

Esta imagem da receptividade contrasta com a idéia segundo a qual o contato entre pensamento e mundo ocorre em itens específicos de nossa vida mental—por exemplo,

---

<sup>13</sup> O esquema conecta verdade e inteligibilidade ou conjunto de crenças e contato com o mundo. A idéia é que o confronto com o mundo deve fazer sentido e isto demanda um pano de fundo de crenças. O esquema pode gerar argumentos específicos contra o erro global, contra o argumento da ilusão, contra o ceticismo contra a indução (cf. McDowell 1995) etc.

detectores de sensação ou crenças básicas ou experiências passivas. Esta imagem postula que o pensamento recebe conteúdo empírico através de uma conexão específica e mantém que sem esta conexão o pensamento fica indiferente ao mundo. De acordo com esta imagem, que chamo da imagem do gargalo<sup>14</sup>, é através de conteúdos específicos que o mundo influencia nosso pensamento. A imagem do gargalo orienta diversas concepções modernas da receptividade; por exemplo, o empirismo clássico que entende que itens sensoriais conectam nosso pensamento a partes do mundo. Trata-se, contudo, de uma imagem que é mais comumente aceita do que o empirismo clássico. Ali, o gargalo procurava ser ao mesmo tempo causal e normativo. Os conteúdos específicos que chegam (ou, antes, são impostos) ao nosso pensamento podem ser conceituais—por exemplo, experiências como exercícios passivos de nossas capacidades conceituais, como na opção que McDowell (1994) recomenda. Por outro lado, podemos rejeitar a imagem do gargalo e insistir que o conteúdo empírico pode ser separável de esquemas conceituais—basta que rejeitemos a capacidade de qualquer contato com o mundo impor conteúdos específicos ao nosso pensamento. Uma posição assim é por vezes atribuída a Quine: estímulos sensoriais informam toda a nossa vida mental, mas não através de conteúdos específicos. Sem a alternativa de uma receptividade holística, o gargalo pode parecer a única alternativa para satisfazer nossa sede de um contato racional com o mundo. O gargalo vem acoplado de uma imagem do *intellectus* de acordo com o qual a nossa soberania seria completa se não recebêssemos verdades de fato provenientes do mundo para moldar o que pensamos; sem um gargalo que nos trouxesse estas verdades de fato, estaríamos simplesmente patinando no vazio sem fricção.

A imagem da receptividade através do gargalo está em acordo com a separação entre verdades de fato e verdades de razão e com a possibilidade de que possamos ficar pensando sem nenhuma conexão com o mundo. O gargalo é uma conexão que transmite conteúdos específicos da *res* ao *intellectus* e que permite, por exemplo, entendermos a *adequatio* como um confronto entre o que há em nosso pensamento e aquilo, especificamente, que o mundo nos conta. Penso que temos razões para rejeitar a imagem da receptividade como um gargalo e, com ele, a concepção de nossa soberania que a entende como ilimitada quando ela não recebe restrições externas provenientes do mundo. A imagem da receptividade holística—associada à idéia de que o conhecimento do mundo é uma condição necessária para a atividade do *intellectus*—projeta a imagem de uma soberania que está sempre galgada em algum conhecimento do mundo. O pensamento está sempre às voltas tanto com verdades de fato quanto com nossa autoridade de estabelecer compromissos. Gostaria de propor que a influência do mundo sobre nosso pensamento não precisa ser uma mensagem específica; ela é, antes, um pacote de verdades que permitem que o nosso pensamento comece a se mover. Se nosso pensamento percorre ruas pavimentadas por verdades de fato, temos alguma notícia do mundo quando encontramos as dúvidas e as incorreções, mas, por outro lado, estamos sob o espectro do erro (local) mesmo nos melhores momentos de nosso conhecimento. O *intellectus* acessa a *res* desde dentro; está com os pés na *res*, mesmo quando devaneia soberanamente por entre as suas mais abstratas divagações.

---

<sup>14</sup> Em Pinedo Garcia & Bensusan (2005) há uma análise com mais vagar a imagem do gargalo. Ali consideramos que tanto McDowell (1994) quanto Brandom (1994) são ainda reféns da idéia de que a receptividade só pode ser entendida em termos de algum gargalo.

## Referências:

- BENSUSAN, H. (2004) “O pensamento sem estaca zero (A mentalidade externalista e as razões nossas de cada dia)”, *Kriterion*, 110, p. 209-223.
- BENSUSAN, H. (2004a) “Mind and (bracketed) World (Could there be an externalist epoché?)”, in: *Proceedings of the 27<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg.
- BRANDOM, R. (1994) *Making it Explicit*, Cambridge, MA., Harvard University Press
- BURGE, T. (1988) “Individualism and self-knowledge”, *Journal of Philosophy*, LXXXV, 11.
- DAVIDSON, D. (1974) “On the very idea of a conceptual scheme”, in: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47.
- DAVIDSON, D. (1986) A coherence theory of truth and knowledge”, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Lepore, 307-19. Oxford. Blackwell.
- DAVIDSON, D. (1991) “Three varieties of knowledge”, in: A. Phillips Griffith, *A. J. Ayer memorial essays; Royal Institute of Philosophy Supplement*, 30, Cambridge UP.
- DAVIDSON, D. (1991a) “Epistemology externalized” *Dialectica*, 45, 2-3, p. 191-202.
- DAVIDSON, D. (2001) “Externalisms” in: KOTAKTO, P. , PAGIN, P. & SEGAL, G. *Interpreting Davidson*, Stanford, CSLI, Palo Alto, EUA.
- FODOR, J. (1987) *Psychosemantics*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- HEIDEGGER, M. (1943) “A essência da verdade”, *Os Pensadores XLV*, Abril.
- McDOWELL, J. (1982) “Criteria, defesibility, and knowledge”, *Proceedings of the British Academy*, 1982.
- McDOWELL, J. (1994) *Mind and World*, Cambridge, MA., Harvard University Press.
- McDOWELL, J. (1995) “Knowledge and the internal”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55.
- McKINSEY, M. (1991) “Anti-individualism and priviledged access”, *Analysis*, 51.
- PINEDO GARCIA, M. & BENSUSAN, H. (2005) “Showing the inferentialist fly the way out of the bottleneck”, apresentada na XV *Spanish Philosophy and Cognitive Science Conference* em discussão com R. Brandom.
- PUTNAM, H. (1978) “Realism and reason”, in: *Meaning and the moral sciences*, Routledge.
- QUINE, W. V. O. (1960) “Carnap and Logical Truth”, *Synthese*, 12.
- RORTY, R. (1986) “Pragmatism, Davidson and truth”, in Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford and Cambridge, Mass., Blackwell, pp. 333-355.