

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**CONHECIMENTO, INTENCIONALIDADE E
FUNCIONALISMO SEMÂNTICO:
DESINTELECTUALIZANDO O ESPAÇO LÓGICO DAS
RAZÕES**

TESE DE DOUTORADO

Jonatan Willian Daniel

Porto Alegre, RS, Brasil

2018

**CONHECIMENTO, INTENCIONALIDADE E
FUNCIONALISMO SEMÂNTICO:
DESINTELECTUALIZANDO O ESPAÇO LÓGICO DAS RAZÕES**

Jonatan Willian Daniel

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Eros de Carvalho

**Porto Alegre, RS, Brasil
2018**

Daniel, Jonatan Willian

Conhecimento, intencionalidade e funcionalismo semântico: desintelectualizando o espaço lógico das razões / Jonatan Willian Daniel. – 2018.

148 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2018.

Orientador: Eros de Carvalho.

1. Conhecimento 2. Funcionalismo semântico 3. Justificação 4. Sellars 5. McDowell
I. de Carvalho, Eros, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Tese de Doutorado

**CONHECIMENTO, INTENCIONALIDADE E FUNCIONALISMO
SEMÂNTICO:
DESINTELECTUALIZANDO O ESPAÇO LÓGICO DAS RAZÕES**

elaborada por
Jonatan Willian Daniel

como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Eros de Carvalho, Dr.
(Presidente/Orientador)

Jonadas Techio, Dr. (UFRGS)

Rogério Severo, Dr. (UFRGS)

André Abath, Dr. (UFMG)

Hilan Bensusan, Dr. (UnB)

Porto Alegre, 05 de março de 2018.

AGRADECIMENTOS

À Cícera, por todo amor, apoio e paciência com que me brinda diariamente durante todos esses anos;

À minha família, sem o apoio da qual não teria chegado até aqui;

Ao meu colega e amigo Giovanni, que foi meu braço direito em Porto Alegre;

Ao meu orientador, Eros de Carvalho, que sempre esteve à disposição para compartilhar afavelmente do seu conhecimento;

Aos professores do departamento de Filosofia da UFRGS e em especial aos professores Jonadas Techio, Rogério Severo e Eros de Carvalho que, com sua honestidade intelectual e zelo ao lecionar, me proporcionaram muitos momentos de discussão e aprendizado durante e fora das aulas contribuindo muito para minha formação acadêmica e pessoal;

Aos demais funcionários da UFRGS, pela contribuição, muitas vezes invisível, durante todos esses anos para minha formação;

À CAPES, por subsidiar essa pesquisa;

Muito obrigado.

O objetivo ideal do filosofar é tornar-se *reflexivamente* familiar à complexidade total do sistema conceitual multidimensional em termos do qual sofremos, pensamos e agimos. Digo ‘reflexivamente’ porque há um sentido no qual, pelo simples fato de se levar uma vida não examinada, mas convencionalmente satisfatória, nós estamos familiarizados com essa complexidade. Não é até que tenhamos comido a maçã com a qual a serpente filósofa nos tenta que começamos a pisar em falso no familiar e sentir aquele assombroso sentimento de alienação que é estimado por cada nova geração como sua posse exclusiva. Essa alienação, essa lacuna entre um sujeito e seu mundo, somente pode ser resolvida comendo a maçã até o talo; pois depois da primeira mordida não há retorno à inocência. Há muitos paliativos, mas apenas uma cura. Precisamos filosofar, bem ou mal, mas precisamos filosofar.

(Wilfrid Sellars, *The structure of knowledge*, pp. 295-6, 1975)

RESUMO

Tese de Doutorado
Programa de Pós-graduação em Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

CONHECIMENTO, INTENCIONALIDADE E FUNCIONALISMO SEMÂNTICO: DESINTELECTUALIZANDO O ESPAÇO LÓGICO DAS RAZÕES

AUTOR: JONATAN WILLIAN DANIEL

ORIENTADOR: EROS DE CARVALHO

Local e data da defesa: Porto Alegre, 05 de março de 2018

Wilfrid Sellars ficou conhecido por seus ataques ao empirismo e fundacionismo tradicionais em epistemologia e por desenvolver uma abordagem original aos problemas epistemológicos, que criou certa corrente filosófica que tem com seus principais desenvolvedores Rorty, McDowell e Brandom. Segundo essa corrente, o conhecimento, para ser bem compreendido, deve ser tomado como se dando no interior do espaço lógico das razões, no interior do espaço no qual transitamos ao oferecer e pedir por razões para aquilo que fazemos e acreditamos. Porém, essa visão acaba por se mostrar bastante intelectualizada, principalmente pela sua exigência de reflexividade para o conhecimento e por defender que a presença de estados intencionais seja dependente da posse de uma linguagem como a nossa. Minha tese, neste trabalho, é que as posições tardias de Sellars sobre sistemas representacionais animais nos dão ferramentas para rejeitar seu nominalismo psicológico e desenvolver uma concepção menos intelectualista de conhecimento, mesmo que isso signifique abrir mão de uma análise completa do mesmo em condições necessárias e suficientes. Este trabalho é composto por quatro capítulos: no primeiro capítulo reconstruo o projeto filosófico inicial de Sellars para mostrar como a sua compreensão não relacional da semântica o levou a fazer a exigência de reflexividade para o conhecimento, sendo essa exigência uma das razões para a excessiva intelectualização de sua abordagem do conhecimento e comento algumas de suas consequências. O segundo capítulo avalia a defesa de McDowell da tese sellarsiana do conhecimento como se dando no interior do espaço lógico das razões das acusações de intelectualismo e conclui que ela incorre em petição de princípio ou circularidade. O terceiro capítulo avança a proposta de Brandom para assimilar o *insight* confiabilista numa epistemologia centrada na atividade de dar e pedir por razões, na tentativa de combater seu excessivo intelectualismo. A posição tardia de Sellars ajuda-nos a entender a presença de estados proposicionais em seres que não participam do jogo público de dar e pedir por razões, possibilitando uma concepção menos intelectualista de conhecimento. O quarto capítulo explora a distinção de McDowell entre “razão” e “razão enquanto tal” para alcançar uma noção de racionalidade menos intelectualizada, centrada naquilo que somos *capazes* de fazer em oposição ao que *devemos* fazer.

Palavras-chave: Conhecimento. Funcionalismo semântico. Justificação. Mito do dado. Wilfrid Sellars. John McDowell. Robert Brandom.

ABSTRACT

Doctoral Thesis
Post-Graduate Program in Philosophy
Federal University of Rio Grande do Sul

KNOWLEDGE, INTENTIONALITY AND SEMANTICAL FUNCTIONALISM: A DEINTELLECTUALIZATION OF THE LOGICAL SPACE OF REASONS

AUTHOR: JONTAN WILLIAN DANIEL

ADVISER: EROS DE CARVALHO

Place and Date of the Defense: Porto Alegre, March 05, 2018

Wilfrid Sellars became known for his attacks on traditional empiricism and foundationalism in epistemology and for developing an original approach to epistemological problems, which has created a certain philosophical current that has its main developers Rorty, McDowell, and Brandom. According to this current, knowledge, in order to be well understood, must be taken as giving itself within the logical space of reasons, within the space in which we go through offering and asking for reasons for what we do and believe. However, this view turns out to be quite intellectualized, mainly due to its reflexivity requirement for knowledge and for defending that the presence of intentional states is dependent on the possession of a language like ours. My thesis, in this work, is that late positions of Sellars on animal representational systems give us tools to reject his psychological nominalism and develop a less intellectualist conception of knowledge, even if that means giving up a complete analysis of it under necessary and sufficient conditions. This work is composed of four chapters: in the first chapter I reconstruct Sellars' initial philosophical project to show how his non-relational understanding of semantics led him to make the demand for reflexivity for knowledge, being this requirement one of the reasons for the excessive intellectualization of his approach to knowledge, and comment on some of its consequences. The second chapter evaluates McDowell's defense of the Sellarsian thesis of knowledge as taking place within the logical space of the reasons for accusations of intellectualism and concludes that it incurs in a petition of principle or circularity. The third chapter advances Brandom's proposal to assimilate the reliabilist insight into an epistemology centered on giving and asking for reasons in an attempt to combat its excessive intellectualism. The late position of Sellars helps us to understand how to extend the presence of propositional states to beings who do not participate in the public game of giving and asking for reasons, enabling a less intellectualist conception of knowledge. The fourth chapter explores McDowell's distinction between "reason" and "reason as such" to achieve a less intellectualized notion of rationality centered on what we are able to do in opposition to what we should do.

Keywords: Knowledge. Semantical functionalism. Justification. Myth of the given. Wilfrid Sellars. John McDowell. Robert Brandom.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – SELLARS E A DEFESA DOS CONCEITOS EPISTEMOLÓGICOS COMO CONCEITOS METALINGUÍSTICOS.....	21
Introdução:.....	21
1. Epistemologia ou filosofia como pragmática pura:.....	23
2. Significado como classificação metalinguística:.....	28
3. Experiência ou sentenças de verificação:	39
Conclusão:	48
CAPÍTULO 2 – McDOWELL E A PERCEPÇÃO COMO GARANTIA CONCLUSIVA PARA CRENÇAS OBSERVACIONAIS	50
Introdução.....	50
1 Dissolvendo uma ansiedade filosófica	53
2. O disjuntivismo de McDowell	56
3 Uma nova ansiedade para McDowell.....	63
Conclusão:	69
CAPÍTULO 3 – CONFIABILISMO, INFERENCIALISMO E FUNCIONALISMO SEMÂNTICO ..	71
1 - Confiabilismo e internalismo justificacional:	71
2 - A tentação confiabilista e o inferencialismo semântico:	78
3 - Sellars e os sistemas representacionais animais:	84
4. Inferências humeanas e aristotélicas	94
Conclusão	104
CAPÍTULO 4 – RACIONALIDADE E CONHECIMENTO REFLEXIVO	108
Introdução.....	108
1 - Sellars e o espaço lógico das razões.....	109
2 - Razões e razões enquanto tais.....	110
3 - Conhecimento e acesso possível a razões	117
4 - Ameaça de intelectualismo.....	120
5 - Só há conhecimento com razões?	128
6 - Capacidade de justificação e análise de conhecimento	131
Conclusão	135
CONCLUSÃO.....	138
RERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	142

INTRODUÇÃO

Wilfrid Sellars buscou resolver e dissolver as mais diversas questões filosóficas por meio da análise conceitual de nossas práticas linguísticas. Essa escolha metodológica o fez dar primazia ao caráter objetivo da linguagem em detrimento do caráter subjetivo do pensamento ao abordar questões relativas ao significado, conhecimento, percepção, crença e demais estados intencionais em geral. Essa primazia da linguagem o levou a propor a tese denominada *nominalismo psicológico*, segundo a qual “toda consciência de tipos, semelhanças, fatos etc., em suma, toda consciência de entidades abstratas – na verdade, toda consciência mesmo de particulares – é uma questão linguística” (EFM, p. 68). Essa tese, juntamente com a *exigência de reflexividade* ou de *subida de nível*¹ pra o conhecimento (“para ser a expressão de um conhecimento, um relato tem não somente que *ter* autoridade, essa autoridade tem que ser *em algum sentido* reconhecida pela pessoa de quem é o relato” (EFM, p. 79)) são as principais razões para Sellars ser acusado de intelectualista, como fizeram Meyers (1981), Alston (1989, 2002) e Burge (2003). Sellars explicitamente alega, em Chisholm & Sellars (1957), que o uso de um vocabulário intencional ou mentalista na explicação do comportamento de seres sem habilidades linguísticas como as dos seres humanos adultos deve ser entendido como um uso caridoso por mera analogia. Porém, em um de seus últimos trabalhos, *Mental Events* (Sellars, 1981b), Sellars repensa e enfraquece suas posições acerca das condições para a representação ou para a intencionalidade, o que implica a rejeição de seu nominalismo psicológico. Ele desenvolve então uma abordagem do que

¹ Terminologia retirada de DeVries & Triplett (2000, 2007), que desenvolvem excelente análise dessa exigência central à epistemologia de Sellars.

denomina *sistemas representacionais animais*, os sistemas representacionais que os mais diversos animais utilizariam para mapear seu ambiente de modo a orientarem-se em suas atividades². Desse modo, Sellars passa a aceitar que animais desprovidos de capacidades linguísticas características de seres humanos adultos sejam capazes de ter estados internos intencionais que se refiram e caracterizem seu ambiente representando-o.

As críticas de Sellars ao que ele denominou “Mito do dado” e o caráter *sui generis* dos episódios de conhecimento estão diretamente ligados ao seu nominalismo psicológico. Suas críticas ao mito do dado se dirigem a ideia fundacionista de que exista um estado cognitivo que possua autoridade epistêmica, que seja capaz de justificar crenças e afirmações, mas que não derive essa autoridade de nenhum outro estado cognitivo, quer dizer, que sua autoridade epistêmica não dependa de uma relação justificacional para com outras crenças e afirmações. Segundo Sellars, a concepção de tal estado cognitivo fundacional é inconsistente, o que o caracterizaria como mítico, pois para que algo possua autoridade epistêmica, para que seja capaz de justificar uma crença deve poder servir como premissa em um argumento em favor desta mesma crença. Uma relação epistêmica de um estado para com a crença que ele justifica que não possa ser expressa em um argumento favorável a essa crença tendo o conteúdo deste mesmo estado como premissa é bastante obscura e tende a parecer uma mera solução verbal para o problema do regresso epistêmico. Como somente estados que tenham forma proposicional podem servir de razão em um argumento, apenas estados proposicionais estão aptos a possuir autoridade epistêmica. Aqui cabe ressaltar que, devido a compromissos nominalistas, bastante caros ao empirismo tradicional, segundo os quais saber coisas em forma proposicional como “x é F” e “aRb” pressupõe um árduo treinamento, a aprendizagem de uma linguagem que nos capacite a classificar objetos particulares como exemplificando

² Sobre o enfraquecimento das concepções de Sellars acerca das capacidades representacionais por parte de animais desprovidos de habilidades linguísticas, DeVries (1996) é um bom sumário.

propriedades universais, a determinar que certos objetos caíam sob determinados conceitos. Eis aqui o vínculo entre a posse de estados cognitivos, no sentido epistêmico caro a Sellars, e a posse de uma linguagem como a nossa, que é expresso em seu nominalismo psicológico.

Sellars equaciona, assim, a posse de estados intencionais, estados cognitivos, com a posse de estados representacionais com conteúdo proposicional possibilitados pelo domínio de uma linguagem. Porém, suas críticas ao mito do dado possuem ainda outro lado, a saber, qualquer conteúdo proposicional pode ter sua autoridade epistêmica posta em questão. Uma vez que a autoridade epistêmica é transmitida via relações inferenciais, qualquer estado cognitivo que possua um estatuto epistêmico positivo deriva este mesmo estatuto de suas relações inferenciais para com outros estados cognitivos. Isso não implica que você deva ter conhecimento antes de conhecer, o que seria uma consequência infeliz para uma explicação de conhecimento, mas que conhecimento vem em blocos, pois você somente pode saber, por exemplo, que um fato particular “*a* é F” é o caso se você souber muitas outras coisas, incluindo conhecimentos de generalizações como “todo *x* que é G é também F”, “*a* é G”, “em situações de iluminação normal se *x* parece F então *x* é F”, “*a* parece F”, “estou numa situação de iluminação normal” etc.

O holismo sellarsiano está, como veremos no capítulo 1, essencialmente vinculado ao seu funcionalismo semântico, ao modo como ele defende que os estados intencionais adquirem seu conteúdo em virtude, principalmente, das relações inferências que apresentam entre si. Esse holismo tem implicações epistemológicas na medida em que exclui a possibilidade de episódios atômicos de conhecimento, quer dizer, mesmo que o pretendo dado fundacional já seja concebido como tendo forma proposicional para que possa servir como razão para crenças, de acordo com as críticas de Sellars, seu conteúdo e, com ele, sua autoridade epistêmica são dependentes de suas relações inferenciais para com outros

conteúdos intencionais, inviabilizando a possibilidade de uma autoridade epistêmica que seja independente de qualquer relação inferencial.³

O corolário das críticas de Sellars ao mito do dado, de seu nominalismo psicológico e de seu funcionalismo semântico é a tese de que para ser um episódio de conhecimento um estado cognitivo precisa ser um posicionamento no interior do espaço lógico das razões, o espaço constituído pelas relações inferenciais entre os conteúdos proposicionais no qual transitamos ao dar e pedir por razões para crer e agir. Esse espaço é de natureza normativa porque é essencialmente determinado pela *validade* ou *invalidade* das transições inferenciais entre os conteúdos proposicionais que são posicionamentos dentro dele. Desse modo, a assunção de uma posição, bem como a transição dela para outra, é autorizada ou proibida de acordo com o que serve ou não de boa razão para que, donde deriva, de acordo com Sellars, o caráter essencialmente normativo da caracterização de um episódio ou estado como sendo de conhecimento.

Podemos dizer que a filosofia sellarsiana iniciou uma corrente filosófica que, apesar dos aprimoramentos e idiosincrasias específicos de cada correigionário, apresenta certa unidade por ter a rejeição ao mito do dado, o caráter normativo da caracterização dos episódios de conhecimento, o funcionalismo semântico e o nominalismo psicológico como pano de fundo e/ou ponto de partida na abordagem de problemas filosóficos. Dentre os mais eminentes, e que aparecerão como interlocutores neste trabalho, podemos citar Richard Rorty, John McDowell e Robert Brandom. Nenhum destes pode ser chamado de “sellarsiano de

³ Cabe sinalizar que Sellars diferencia as relações inferenciais que determinam o conteúdo de um estado intencional e seu estatuto epistêmico do fato de uma crença ser assumida como conclusão de um argumento, de um raciocínio. As primeiras são relações que constituem conteúdos proposicionais e possibilitam que certos raciocínios sejam levados a cabo. Sendo assim, apesar de todas as crenças derivarem seu estatuto epistêmico de suas relações inferenciais para com outras crenças, nem toda crença com autoridade epistêmica precisa surgir como resultado de uma inferência. Esse é o caso das crenças perceptivas, por exemplo, que, na ausência de evidência contrária, surgem espontaneamente da nossa interação perceptiva com o ambiente e são tomadas justificadamente por seu valor de face.

carteirinha”, pois cada um se apropriou, desenvolveu, criticou e rejeitou ao seu modo os aspectos centrais da filosofia de Sellars, mas todos reconheceram seu débito para com ele em suas obras capitais.

Em *A filosofia e o espelho da natureza* (Rorty, 1979), Richard Rorty baseou-se nas críticas de Sellars ao mito do dado e no holismo semântico e epistemológico que o acompanham⁴ para rejeitar a ideia da filosofia enquanto teoria do conhecimento. Uma vez que não há um apoio externo ao nosso sistema de crenças, herdado e aprimorado de nossa comunidade linguística, que sirva como garantidor de que aquilo que consideramos conhecimento seja uma cópia fiel da realidade, um “espelho da natureza”, pois a autoridade epistêmica está limitada ao jogo público de dar e pedir por razões. Dessa forma, se a filosofia enquanto epistemologia é a ciência que oferece um método ou uma fonte garantidora do conhecimento empírico que seja externa ao intercâmbio argumentativo humano, estando extirpada a possibilidade de sucesso, precisamos abrir mão dessa busca e nos preocuparmos em garantir a democratização dos espaços públicos de diálogo, onde poderemos dar e pedir por razões sem o temor por represálias buscando livremente encontrarmos o consenso.

John McDowell, em *Mente e Mundo* (McDowell, 1994), por sua vez pretende nos livrar de uma “ansiedade filosófica” fruto de uma compreensão da relação entre a mente e o mundo que criaria uma lacuna intransponível entre ambos e nos sujeitaria a ter que optar entre duas posições insatisfatórias: abraçar o mito do dado e alegar que o não conceitual, aquilo que está para fora do espaço lógico das razões seja capaz de “constranger racionalmente” nosso pensamento através da percepção sensorial ou rejeitar o mito do dado e assumir um coerentismo fechado em si mesmo desprovido de “atrito” com a realidade. No primeiro caso

⁴ Rorty também reconhece explicitamente a influência das críticas de Quine () aos “dois dogmas do empirismo”, a distinção entre enunciados analíticos e sintéticos e o atomismo verificacionista, segundo o qual enunciados sintéticos seriam confrontados isoladamente com a realidade para determinar seu valor de verdade enquanto os enunciados analíticos teriam sua verdade determinada apenas pelo seu significado.

abraçamos a posição denunciada como mítica por Sellars para garantir o “atrito” entre nossos estados cognitivos e a realidade e no segundo caso abrimos mão do “atrito”, mas o que diferenciaria aquelas crenças que dizemos possuírem o estatuto de conhecimento de meras ficções coerentes entre si? McDowell nos apresenta uma concepção da relação entre mente e mundo, denominada de “Empirismo mínimo”, que ele pretende ser capaz de mostrar como podemos sustentar que o conhecimento comum aos seres racionais é um posicionar-se apropriado no interior do espaço lógico das razões e que a realidade é capaz de exercer um constrangimento racional em nossas crenças através da percepção sem apelo ao mito do dado não conceitual.

Robert Brandom, em *Making it explicit* (Brandom, 1994), extrapola o funcionalismo semântico de Sellars na posição que ele denomina “inferencialismo semântico” acentuando o papel essencial da normatividade das relações inferenciais na constituição dos conteúdos proposicionais. Brandom também explora o caráter social do espaço lógico das razões e, por conseguinte, do conhecimento argumentando em favor de uma concepção epistemológica menos centrada no indivíduo e mais pautada na comunidade linguística a qual pertencemos. Se Sellars pretendia fazer a filosofia analítica passar de sua fase humeana para uma kantiana, Brandom pretende seguir nessa esteira em direção a uma filosofia analítica hegeliana.

A rejeição ao mito do dado, a concepção do conhecimento como se dando no espaço das razões, a importância da comunidade linguística e o nominalismo psicológico são teses sellarsianas comuns a Rorty, McDowell e Brandom. Porém, enquanto McDowell rejeita o funcionalismo semântico, mas busca combater a acusação de intelectualismo da epistemologia sellarsiana, Rorty e Brandom o abraçam e não hesitam ao assumir que suas posições podem ser consideradas intelectualistas na medida em que transitar no espaço lógico das razões é um feito social distintivo dos seres humanos.

Em minha dissertação de mestrado, investiguei a crítica de Sellars ao mito do dado bem como sua alternativa à concepção fundacionista tradicional de conhecimento (ver Daniel, J. 2011). Apesar de consistir em uma visão bastante enviesada e incipiente acerca do projeto sellarsiano, essa pesquisa me levou a concluir que a alternativa de Sellars, embora apresente uma coerência interna, é insatisfatoriamente intelectualista. Contudo, ao final de minha pesquisa de mestrado, tive contato com um artigo tardio de Sellars, “*Mental events*” (Sellars, 1981), no qual ele abre mão de seu nominalismo psicológico, mas deixa inalterado seu funcionalismo semântico, e nos apresenta uma maneira menos intelectualista de abordar a intencionalidade através do que ele denomina de “sistemas representacionais animais”. Os sistemas representacionais animais são apenas modelados a partir da teoria semântica construída por Sellars para explicar a linguagem falada, porém são concebidos como independentes dela, possibilitando abordar a intencionalidade de seres que não pertençam a uma comunidade linguística como a nossa.

Minha tese, no presente trabalho, consiste em explorar, dentro desse quadro conceitual construído pela corrente sellarsiana, a desintelectualização feita por Sellars ao tratar da intencionalidade e estendê-la ao espaço lógico das razões de modo a obter uma concepção de conhecimento menos intelectualista. Esta tese é composta por quatro capítulos: no primeiro, denominado “Sellars e a defesa dos conceitos epistêmicos como conceitos metalinguísticos”, busquei reconstruir o projeto epistemológico sellarsiano, a partir de seus primeiros trabalhos, *Pure pragmatics and epistemology* (PPE), *Empiricism and the new way of words* (ENWW) e *Realism and the new way of words* (RNWW), evidenciando como a sua compreensão não relacional da semântica o levou à exigência de reflexividade para o conhecimento, a recusa ao mito do dado e à compreensão de conceitos epistêmicos como metalinguísticos, sendo essas exigências algumas das principais razões para a excessiva intelectualização de sua abordagem do conhecimento. Apresento a diferença que Sellars faz entre a linguagem objeto, que é capaz

de figurar (no sentido do *Tractatus*) ou retratar (*picturing*) a realidade extralinguística e sua metalinguagem, utilizada geralmente em seu *modo material* (distinção feita por Carnap), que se refere não diretamente ao mundo, mas as nossas habilidades e comportamentos linguísticos. Essa diferenciação entre linguagem objeto e metalinguagem no trato de nossa relação cognitiva com a realidade visa permitir a Sellars traçar uma linha divisória bastante rígida entre conceitos descritivos, que são objetos de investigação das ciências naturais e que em última instância, acreditava Sellars, seriam reduzidos aos conceitos fundamentais da física, dos conceitos normativos, objetos de estudo da filosofia enquanto uma ciência formal. Sellars, assim, criaria o espaço necessário para a explicação de nossas habilidades linguísticas e cognitivas como um fenômeno na rede causal de eventos físicos requerida pelo seu naturalismo fisicalista, sem assumir, porém, um reducionismo dos conceitos normativos empregados na avaliação e constituição dessas mesmas habilidades. Assumindo uma concepção internalista de conhecimento, Sellars exige dos sujeitos do conhecimento que tenham acesso reflexivo a suas habilidades cognitivas e, em última instância, aos derradeiros princípios epistêmicos que justificam suas práticas cognitivas cotidianas. A reflexividade envolvida no conhecimento é entendida em termos de uma apreciação de nosso comportamento linguístico tendo em vista o sistema de *regras* epistêmicas que regem esse comportamento, o que demanda no mínimo uma *metalinguagem* capaz de formular tais regras. Essas regras são revisáveis e não dizem nada sobre a realidade extralinguística, uma vez que versam sobre nossas próprias atividades linguísticas, mas permitem, por meio da promulgação de relações inferenciais válidas, que aperfeiçoemos a figuração, o mapeamento da realidade extralinguística.

No segundo capítulo, intitulado “McDowell e a percepção como garantia conclusiva para crenças observacionais”, que teve uma versão anterior publicada como artigo na Revista Controvérsia da Unisinos (Daniel, 2015), exponho e critico a proposta de McDowell sobre

como a percepção funcionaria como uma garantia conclusiva para crenças observacionais; pretendendo ser uma alternativa não-intelectualista de abordar o conhecimento como se dando no espaço lógico das razões. McDowell quer nos livrar da ansiedade filosófica acerca de um possível constrangimento racional por parte da realidade em nossas crenças. Ele alega fazer isso dissolvendo o problema da relação entre mente e mundo, mostrando que, se corretamente entendida, essa relação deixa de ser misteriosa e problemática. Segundo ele, nos casos de visão, a percepção nos apresenta aspectos de nosso ambiente e, em virtude de já envolver o funcionamento de nossas capacidades conceituais, nos forneceria uma garantia conclusiva para uma crença perceptiva que se limitasse a descrever o conteúdo dessa percepção. Essa garantia é conclusiva devido ao seu caráter factivo, que faz com que a presença dela implique a verdade da crença que a descreve. Porém, ao tentar nos livrar de uma ansiedade, McDowell parece ocasionar uma nova: se concordamos com uma concepção internalista de conhecimento, como a mera presença de um estado cognitivo factivo pode servir de garantia conclusiva para uma crença? Argumento que essa mera presença não pode desempenhar a função epistêmica que McDowell almeja para ela e que ele propõe essa hipótese por acreditar que uma garantia menos que conclusiva para nossas crenças nos levaria ao ceticismo; o que é uma posição bastante cartesiana para quem intenciona rejeitar a noção da lacuna entre mente e mundo atribuída a Descartes.

No terceiro capítulo, denominado “Confiabilismo, inferencialismo e funcionalismo semântico”, avanço a proposta de Brandom para assimilar o *insight* confiabilista numa epistemologia centrada na atividade de dar e pedir por razões, com o objetivo de combater seu excessivo intelectualismo. A partir da posição tardia de Sellars (*Mental events*, 1981) sobre sistemas representacionais animais, entendemos como é possível estender a presença de estados proposicionais a seres que não participam do jogo público de dar e pedir por razões devido à carência de uma linguagem como a nossa. De acordo com Robert Brandom (2013), a

exigência de justificação para o conhecimento, que remonta ao Teeteto de Platão, visa eliminar os casos de crença verdadeira por mera sorte como candidatos legítimos de conhecimento. O confiabilismo tem como “*insight* fundador” a tese de que o fator sorte pode ser eliminado dos casos de conhecimento não só pela justificação, mas também por um processo causal confiável de formação de crenças verdadeiras. A vantagem do confiabilismo seria a de abarcar casos que estaríamos dispostos a considerar como casos de conhecimento mesmo quando não acompanhados da capacidade de articular as razões para tais crenças, por exemplo, quando reconhecemos um rosto muito familiar, mas somos incapazes de articular por quais razões acreditamos que estamos diante do rosto de nossa mãe e não de nossa tia. Porém, Brandom entende que a posição confiabilista por si só é insuficiente para uma definição de conhecimento porque ela é incapaz de diferenciar casos de conhecimento perceptivo legítimo de casos de mera resposta diferencial, como o de uma barra de ferro que enferruja na umidade ou de um papagaio que emite de maneira confiável “isso é vermelho” diante de coisas vermelhas. Brandom propõe que esse problema deve ser contornado com uma concepção inferencialista de semântica, de inspiração sellarsiana, segundo a qual os conteúdos proposicionais de sentenças declarativas são determinados pelas relações inferenciais que tais sentenças têm entre si – quais servem de razão para quais, quais são consequências de quais e quais são inconsistentes com quais. Sendo assim, uma resposta confiável a um estímulo perceptivo somente contaria como caso de conhecimento se ela fosse um posicionamento no espaço lógico das razões, quer dizer, se o sujeito que a tem sabe com quais relações ela o compromete de um ponto de vista inferencial. De acordo com Brandom, tais relações inferenciais estão implícitas no *know-how* de nossas práticas públicas de dar e pedir por razões, mas podem vir a ser explicitadas na forma de um *know-that*. Brandom pretende corrigir uma falha no *insight* fundador do confiabilismo, mas acaba por tornar a representação proposicional e, por conseguinte, o conhecimento, intelectualizado, limitado

aos seres providos de habilidades linguísticas como a humana. Proponho a eliminação desse intelectualismo ao substituir a semântica inferencialista de Brandom pela semântica funcionalista apresentada pelo Sellars tardio de *Mental events*.

No quarto capítulo, intitulado “Racionalidade e conhecimento reflexivo”, exploro a distinção de McDowell entre “razão” e “razão enquanto tal” para alcançar uma noção de racionalidade menos intelectualizada, centrada naquilo que somos *capazes* de fazer em oposição ao que *devemos* fazer. Uma caracterização bastante comum dos seres humanos, que busca ressaltar uma especificidade sua frente aos demais seres do reino animal, é a de animal racional ou ser racional. Mas o que significa dizer de um ser que ele é racional não é algo por si evidente. John McDowell (2006) defende que a racionalidade característica dos seres humanos consiste na sua capacidade de transitar no interior do espaço lógico das razões. Sendo assim, tanto nossas ações quanto nossas crenças seriam racionais na medida em que, se dando no interior desse espaço lógico, são baseadas em razões. Do ponto de vista da cognição, o conhecimento peculiar aos animais racionais é o baseado em boas razões para se crer ou é a posse de crença verdadeira justificada cuja justificação é acessível ao sujeito. Essa pode ser uma boa maneira de evidenciar em que medida nossas capacidades cognitivas diferem das dos animais não racionais, porém ela é problemática por apresentar uma visão por demais intelectualizada de nossas capacidades cognitivas ou por trivializar a ideia de acesso a razões. Argumento que esses problemas podem ser evitados ao atentarmos para a ambiguidade da caracterização de um ser como racional – alguém cujo comportamento é passível de avaliação de racionalidade, porque ele é *capaz* de pesar uma razão enquanto tal, e alguém cuja avaliação da racionalidade do comportamento é positiva, porque ele fez o que *deveria* ser feito – pesou adequadamente as razões para agir ou crer.

CAPÍTULO 1 – SELLARS E A DEFESA DOS CONCEITOS EPISTEMOLÓGICOS COMO CONCEITOS METALINGUÍSTICOS

Introdução:

Se entendermos a linguagem com a qual nos comunicamos como um instrumento que nos possibilita a interação cognitiva com realidade extralinguística, podemos nos perguntar como ela adquire esse caráter epistêmico e qual sua relação com os diversos conceitos epistêmicos como o conhecimento e experiência. Em seus primeiros escritos, Sellars defende que, para respondermos corretamente tais questões, precisamos desenvolver uma abordagem formal do que é para uma linguagem ser aplicada ao mundo no qual ela é falada. Uma vez que a linguagem é entendida como uma atividade guiada por regras, seria possível dar um tratamento semelhante ao que é dado à sintaxe pura e à semântica pura ao uso ou aplicação da linguagem, tarefa que Sellars denomina pragmática pura. Devemos então diferenciar a linguagem objeto, descritiva, que é capaz de figurar (no sentido do *Tractatus*) ou retratar (*picturing*) a realidade extralinguística, de sua metalinguagem, utilizada geralmente em seu *modo material* (distinção feita por Carnap), que se refere não diretamente ao mundo, mas as nossas habilidades e comportamentos linguísticos bem como às normas que os subjazem. A diferenciação entre linguagem objeto (descritiva) e metalinguagem (normativa) no trato de nossa relação cognitiva com a realidade é visada por Sellars para traçar uma demarcação entre conceitos que precisam receber uma abordagem filosófica de conceitos que devem ser abordados pelas ciências naturais. Ele cria, assim, o espaço necessário para a explicação de nossas habilidades linguísticas e cognitivas como um fenômeno na rede causal de eventos

físicos requerida pelo seu naturalismo fisicalista, sem assumir, porém, um reducionismo dos conceitos normativos empregados na avaliação dessas mesmas habilidades e que são os objetos da investigação filosófica.

Pretendo mostrar, no que segue, que, ao voltarmos nossa atenção ao projeto filosófico inicial de Sellars, que defendia a epistemologia como a ciência formal de uma linguagem aplicada, podemos entender melhor as suas posições maduras, especialmente sua ideia de que qualificar um estado como conhecimento não é dar uma descrição empírica desse estado, mas “situá-lo no espaço lógico das razões.”. Assumindo uma concepção internalista de conhecimento, Sellars exige dos sujeitos do conhecimento que tenham acesso reflexivo as suas habilidades cognitivas e, em última instância, aos derradeiros princípios epistêmicos que justificam suas práticas cognitivas cotidianas. O acesso reflexivo é entendido em termos de uma apreciação de nosso comportamento linguístico, mais precisamente, das *regras* que regem esse comportamento, o que demanda no mínimo uma *metalinguagem* capaz de formular tais regras. Essas regras são revisáveis e não dizem nada sobre a realidade extralinguística a não ser sobre nossas próprias atividades linguísticas, e possibilitam, por meio da promulgação de relações inferenciais válidas, que aperfeiçoemos a figuração, o mapeamento, a descrição da realidade extralinguística. A seguir, seção 1, apresentarei os esboços gerais do projeto sellarsiano, que aparece em seus primeiros escritos; depois, seção 2, apresentarei sua concepção funcionalista de significado, que desempenha papel central em seu projeto filosófico e, por fim, seção 3, apresentarei sucintamente sua concepção de pragmática pura, em que sentido ela é epistemologia, explicitando como essas concepções são refletidas nas posições tardias de Sellars.

1. Epistemologia ou filosofia como pragmática pura:

Sellars é bastante conhecido por defender que o conhecimento se dá num espaço *sui generis*, um espaço que não é determinado por relações causais, mas sim pela normatividade característica da argumentação, o “espaço lógico das razões”. Para ele, a linguagem, tal qual o conhecimento, também consiste em uma atividade guiada por regras, regras que determinam quais sentenças são possíveis ou permitidas e quais não são, quais transições entre sentenças são válidas ou inválidas etc. Sendo assim, tanto a linguagem, enquanto um sistema simbólico mais geral, quanto o próprio conhecimento, enquanto um sistema simbólico aplicado a uma realidade extralinguística, são bem entendidos como sendo tipos de jogos: o jogo da linguagem e o jogo do conhecimento. É nesse sentido que devemos entender a muito citada passagem de Sellars, segundo a qual:

O essencial é que ao caracterizar um episódio ou um estado como *conhecimento*, nós não estamos dando uma descrição empírica desse episódio ou estado; nós o estamos situando no interior do espaço lógico das razões, da justificação e de ser capaz de justificar e que se diz (Sellars, EPM, p. 248).

Por ser análogo a um jogo, um episódio ou estado de conhecimento não pode ser factualmente descrito sem que sobrem certos resíduos. Estes resíduos advêm do aspecto normativo envolvido na atividade de conhecer. Podemos entender melhor essa analogia ao pensarmos em fornecer uma descrição empírica, meramente factual de uma situação de xeque num jogo de xadrez. Por mais completa que seja a descrição das disposições das peças de xadrez em um tabuleiro, de suas formas, suas cores, o material de que são feitas, ela nunca será a descrição de uma situação de jogo de xadrez, a menos que faça menção a bispos, peões, cavalos, e à posição de xeque e fazer isso é introduzir um elemento normativo nessa descrição. Pois certas peças de madeira somente são peões, bispos ou cavalos do jogo de xadrez porque se “comportam” de acordo com as regras que determinam o que é ser tal peça no jogo de xadrez ao invés de outra e o que é estar em uma situação de xeque, e não de xeque-mate, por exemplo. Em se tratando de xadrez, inclusive, sabemos que podemos jogar uma

partida inteira mesmo sem ter peças e tabuleiro materiais, apenas através de notações ou da imaginação, desde que respeitando as regras do jogo.

Cabe aqui fazer a distinção entre estar em acordo com a regra e seguir esta mesma regra. Pode ser o caso que um pombo esbarre em uma peça de um jogo de xadrez a céu aberto em um parque e que o deslocamento desta peça ocorra casualmente de acordo com o que é permitido para aquela peça, quer dizer, que o movimento condiz com o papel daquela peça no jogo de xadrez. Não estaríamos inclinados a afirmar que o pombo efetuou uma jogada de xadrez porque, apesar de mover a peça de acordo com as regras do jogo, ele não a moveu por causa delas ou tendo-as em consideração. Nesse caso, o movimento não é uma jogada porque não foi efetuado por um *jogador* apto de xadrez. Contudo, gostaria de ressaltar que existe um aspecto normativo anterior a qualquer intenção concreta de efetuar uma jogada e que constitui a possibilidade de uma jogada, a saber, as regras de movimentos permitidos e vetados que determinam o que é ser um peão, uma torre, um cavalo etc. no xadrez. Sendo assim, apesar de o pombo no parque não efetuar uma *jogada* válida porque ele não é um jogador apto de xadrez, o arranjo final das peças pode ser reconhecido como *válido* justamente porque está de acordo com as regras do xadrez. Afinal, o que encontramos nos exercícios impressos de xadrez, nos quais temos que encontrar a melhor movimentação possível como resposta à situação proposta, é um arranjo de desenhos e símbolos que pode ou não ser reconhecido como uma situação de jogo, tal qual o arranjo efetuado pelo pombo no parque, e que é uma situação de jogo se os símbolos e desenhos forem *tomados*, mesmo que implicitamente, como instanciando peças cuja movimentação *deve* se dar em acordo com certas regras. Por isso, qualquer descrição que pretenda reduzir uma situação de um jogo de xadrez a aspectos meramente factuais, sem mencionar termos normativos, como permitido e proibido, válido e inválido, pecará por não ser uma descrição completa, ou melhor, por não ser uma descrição correta da situação, por descaracterizá-la. O mesmo, alega Sellars, se passa com a linguagem

e com o conhecimento. Um exame do projeto filosófico inicial de Sellars nos ajudará a entender melhor essa concepção do conhecimento como ancorado num espaço lógico normativo.

Seus três artigos iniciais, *Pure pragmatics and epistemology* (PPE), *Empiricism and the new way of words* (ENWW) e *Realism and the new way of words* (RNWW), publicados entre 1947 e 48, são variações sobre um mesmo tema. A preocupação inicial de Sellars era bastante metafilosófica; tratava-se de delimitar e justificar o rol de conceitos que seriam legitimamente filosóficos, por oposição a conceitos técnicos das diversas áreas das ciências empíricas como a psicologia, a linguística de campo etc. Vejamos como ele mesmo caracterizava esse empreendimento:

1. A tentativa de delimitar uma distinção clara entre filosofia e as ciências empíricas pode quase ser tomada como o traço definitivo do movimento analítico no pensamento filosófico contemporâneo. [...] O movimento analítico em filosofia tem se movido gradualmente em direção à conclusão de que a característica definitiva dos conceitos filosóficos é que eles são conceitos *formais* relacionados com as regras de formação e transformação de estruturas simbólicas denominadas linguagens. Filosofia, em outras palavras, tende a ser concebida como a *teoria formal das linguagens* (Sellars, PPE, p. 4).

Embora compartilhasse a crença de que a demarcação rígida da diferença entre filosofia e as demais ciências empíricas não só era possível, como necessária, Sellars estava insatisfeito com o tratamento que alguns contemporâneos seus dedicavam a certas áreas do comportamento linguístico, relegando-as como exclusivas às ciências empíricas.

Carnap, por exemplo, que teve bastante influência no trabalho de Sellars, efetuava uma distinção radical entre a abordagem filosófica e empírica de linguagens ou sistemas simbólicos. Como ele explica em *Introduction to semantics*:

Em *semiótica*, a teoria geral dos signos e das linguagens, três campos são distinguidos. A investigação de uma linguagem pertence à *pragmática* se é feita referência explícita ao falante, pertence à *semântica* se os designata, mas não os falantes, são referidos e pertence à *sintaxe* se não lida nem com falantes nem com designata, mas apenas com expressões (Carnap, 1948, p. 8).

Para Carnap, tanto a sintaxe quanto a semântica poderiam receber um tratamento empírico ou descritivo, quando, por exemplo, o objetivo fosse investigar as regras de formação e transformação de uma linguagem particular historicamente situada, como o Português, o Espanhol ou o Inglês. Isso demandaria uma pesquisa de campo e a coleta de dados, sendo assim, a semântica e a sintaxe *descriptivas* são ciências empíricas que descrevem *factos*. Em contrapartida, se nossa preocupação é somente a construção de um sistema de regras semânticas e/ou sintáticas que governem a manipulação de certos signos, e as definições do que é nesse sistema uma sentença, o que é uma sentença verdadeira, etc., e a explicitação de suas conseqüências internas, sem ligação necessária com alguma linguagem existente, o que estamos fazendo é *semântica pura*, que é “inteiramente analítica e sem conteúdo factual” (Carnap, 1948, p. 12). Porém, para Carnap, a pragmática não parece estar sujeita a um tratamento *puro*, formal, mas apenas descritivo, uma vez que faz obrigatoriamente referência ao falante está relegada totalmente às ciências empíricas. Segundo Carnap,

Exemplos de investigações *pragmáticas* são: uma análise fisiológica dos processos nos órgãos de fala e no sistema nervoso conectado com atividades de fala, uma análise psicológica das relações entre comportamento falado e outros comportamentos, um estudo psicológico das diferentes conotações da mesma palavra para diferentes indivíduos, estudos etnológicos e sociológicos dos hábitos de fala e suas diferenças em diferentes tribos, grupos de diferente idade, estrato social, um estudo dos procedimentos aplicados por cientistas ao registrarem resultados de experimentos etc. (Carnap, *Introduction to semantics*, 1948, p. 10).

Sellars, porém, não estava satisfeito com essa abordagem, pois, se a linguagem, *enquanto instrumento simbólico de interação com a realidade*, é uma atividade guiada por regras, similar ao jogo de xadrez visto no exemplo acima, deve também ser passível de uma abordagem formal que preserve seu caráter normativo evitando o factualismo da tradição realista e do psicologismo empirista. Ele defende que é preciso haver algo como uma pragmática pura, que trate das relações normativas que devem existir no interior de um sistema linguístico que se aplique ao mundo extralinguístico, permitindo uma abordagem

formal desse sistema linguístico enquanto capaz de conhecimento empírico. Nas palavras de Sellars:

Pragmática pura ou, *o que é a mesma coisa*, epistemologia, é uma área formal ao invés de factual. Em adição aos conceitos de sintaxe e semântica puras, a pragmática pura ocupa-se de outros conceitos que são *normativos* por oposição aos conceitos factuais da psicologia como ‘verdadeiro’ é normativo por oposição a ‘acreditado’ ou ‘válido’ é normativo por oposição a ‘inferido’ (Sellars, RNWWR, p. 61).

No recentemente publicado *Wilfrid Sellars and the Foundations of Normativity* (Olen, 2016), Peter Olen faz uma detalhada pesquisa histórica, muito bem documentada, acerca do contexto no qual se encontravam Sellars e seus interlocutores na Universidade de Iowa durante o período de seus primeiros artigos e de seu projeto de pragmática pura. Segundo Olen, o projeto de uma pragmática pura surge como uma tentativa de resposta a problemas advindos de uma interpretação equivocada da transição de Carnap de sua fase sintática para a fase semântica propagada por seus colegas na universidade de Iowa, principalmente por Everett Hall e Gustav Bergmann. A gênese dessa leitura errônea de Carnap, segundo Olen (2016, p.162), teria sido um seminário ministrado por Bergmann sobre a *Sintaxe* de Carnap. Como é evidenciado por seus artigos do período e pela sua correspondência, Hall e Bergmann entenderam que, se em sua fase sintática, a filosofia da linguagem de Carnap não fazia referência a objetos extra linguísticos, mas consistia em uma metalinguagem acerca das regras de formação e transformação de sentenças em uma linguagem formal, em sua fase semântica, estaria ainda vedada a referência a objetos não linguísticos. Desse modo, eles advogam que os enunciados semânticos estipulam em uma metalinguagem as regras da relação entre expressões e nomes de objetos, mas não os objetos designados pelos nomes. Evidencia-se, aqui, a provável fonte da tese sellarsiana de que o discurso intencional/semântico sobre verdade, referência etc. não é relacional, mas intralinguístico, e sujeito a uma abordagem estritamente formal.

Contudo, “Ao definir filosofia como uma busca completamente formal, Sellars está – por definição – descartando considerações factuais como relevantes para conceitos filosóficos” (Olen, 2016, p, 6). Esse é o preço por buscar uma demarcação tão rígida entre o âmbito dos conceitos filosóficos e os conceitos das ciências empíricas. Esse limitador será abandonado no desenvolvimento das posições sellarsianas na medida em que ele passará a valer-se de conceitos psicológicos como o reforço por estímulo-resposta na explicação da normatividade do comportamento linguístico a partir de 1949 com “Language, rules and behavior” (Sellars, (LRB) 2005).⁵ Porém podemos vislumbrar o reflexo que essa concepção formalista da filosofia tem em sua alegação bastante citada de EPM de que caracterizar um episódio como *conhecimento* não é dar uma descrição empírica dele, uma vez que ele defende uma abordagem normativa para os conceitos epistemológicos. Contudo, antes de apresentar a abordagem sellarsiana de uma epistemologia enquanto ciência formal de uma linguagem empiricamente significativa, precisamos ver como ele considerava ser a correta abordagem do conceito de significado.

2. Significado como classificação metalinguística:

Vou seguir aqui as exposições da concepção sellarsiana de significado feitas por O’Shea (2007) e DeVries (2008). Para melhor compreendermos a posição funcionalista do significado proposta por Sellars, O’Shea a compara com a tradicional concepção *relacional* do significado, como exemplificada pelo Carnap (1939) de *Foundations of logic and mathematics*. Para Carnap, um esboço de uma semântica para uma linguagem fictícia qualquer deveria conter dois elementos básicos, (1) *regras de designação* para os termos

⁵ Um dos principais objetivos da reconstrução do contexto histórico das primeiras obras de Sellars feito por Olen (2016) é justamente desmistificar a ideia de que a filosofia sellarsiana segue um desenvolvimento contínuo livre de rupturas. Olen é convincente em mostrar que, apesar de manter certa constância nas problemáticas e abordagens, o desenvolvimento da filosofia de Sellars se dá através de modificações em suas concepções metafisológicas.

básicos: nomes designam objetos, predicados designam propriedades de coisas e (2) *regras semânticas* especificando as *condições de verdade* para sentenças: tanto para sentenças básicas da forma *[nome] é [predicado]*, que é verdadeira se e somente se a coisa designada pelo nome tem a propriedade denotada pelo predicado, quanto para sentenças compostas pelos conectivos e quantificadores lógicos vero-funcionais, por exemplo, a sentença composta *se p então q* é verdadeira se e somente se sempre que *q* for falsa *p* também for falsa etc. Desse modo obtemos uma semântica puramente extensional,

onde o significado (no sentido de condições-de-verdade) de qualquer sentença dada depende somente das extensões ou designações de seus termos constituintes e o valor de verdade de sentenças compostas e outros contextos sentenciais são uma função dos valores de verdade de suas sentenças constituintes (O’Shea, 2007, p. 53).

Contudo, Frege já alertava que precisamos de uma abordagem mais complexa para dar conta de contextos *intensionais*. A extensão de um conceito é o conjunto de todos os objetos aos quais ele se refere, quer dizer, o conjunto dos objetos que caem sob esse conceito. Por exemplo, a extensão do conceito cavalo é o conjunto de todos os cavalos existentes, porém a extensão do conceito unicórnio é vazia, uma vez que unicórnios não existam, podemos dizer também que este conceito não possui extensão. Existem, porém, casos em que conceitos distintos apresentam a mesma extensão, por exemplo, “criaturas com rins” e “criaturas com coração”, ambos provavelmente referem-se aos mesmos objetos, mas não significam a mesma coisa; dizemos deles que possuem uma *intensão* diferente. Esse tipo de casos nos leva a conceber que a extensão de um conceito não é suficiente para a determinação de seu significado. Tomemos essas duas sentenças:

(1) Machado de Assis é o autor de Memórias póstumas de Brás Cubas.

(2) O bruxo do Cosme Velho é o autor de Memórias póstumas de Brás Cubas.

Ambas as sentenças são verdadeiras e referem-se ao mesmo objeto, o escritor Machado de Assis, e tudo que for verdadeiro sobre ele será verdadeiro sobre o bruxo do Cosme Velho, uma vez que essa é outra forma de se referir a ele. Porém, quem não sabe que Machado de

Assis era o bruxo do Cosme Velho, pode acreditar na verdade de (1) e duvidar da verdade de (2). Sendo assim, a afirmação “Giovanni acredita que Machado de Assis é o autor de Memórias póstumas de Brás Cubas” pode ser verdadeira mesmo que a afirmação “Giovanni acredita que o bruxo do Cosme Velho é o autor de Memórias póstumas de Brás Cubas” seja falsa, apesar de possuírem a mesma referência. Isto ocorre porque a atribuição de crenças se dá em *contextos intensionais*, quer dizer, contextos nos quais a substituição de termos de uma dada sentença por outros com a mesma extensão não garante a manutenção do valor de verdade da sentença em questão. Nesses casos, o significado, o sentido de uma sentença não pode ser reduzido à extensão dos termos que a compõem, mostrando que parece haver uma dependência não somente dos objetos designados, mas também do *modo como* tais objetos são designados ou concebidos em uma sentença.⁶

Uma saída para não abrir mão de uma semântica relacional é enriquecer a ontologia para que, mesmo em casos envolvendo contextos intensionais, seja possível determinar algum objeto, talvez subsistente, que possa participar da relação de designação, ou, como fez Frege, podemos recorrer a um “terceiro reino”, o reino das coisas intersubjetivas. Esse tipo de alternativa não é desejável para os adeptos de um naturalismo/materialismo fiscalista, que pressupõe que tudo que existe ocupa um lugar no fluxo causal do espaço-tempo e será explicado em última instância pelas entidades e propriedades fundamentais da física, como o faz Sellars⁷, pois precisamos explicar que tipo de relação se dá entre o usuário da linguagem, um ser material, e as entidades imateriais que estão fora do espaçotempo. Ele não pretende, porém, argumentar que as dificuldades características das concepções semânticas relacionais sejam incontornáveis. Sellars defende que não se trata de investigar que tipo de relação se dá

⁶ A discussão sobre contextos intensionais e a diferença entre os modos de apresentação de uma mesma referência remonta a Frege (1892). Boa parte do debate entre Carnap e Quine, em voga na época em que Sellars desenvolvia suas posições, girou em torno da possibilidade e necessidade de determinação da intensão e do significado de conceitos, ver, por exemplo, Carnap (1988) e Quine (2011).

⁷ Como O’Shea (2007, p.169) expõe, o naturalismo sellarsiano envolve o compromisso ontológico segundo o qual ser é fazer diferença causal.

entre termos linguísticos e entidades extralinguísticas para que os primeiros tenham significado, uma vez que significar, a final de contas, não é uma relação.

Sellars atribui a crença na existência de uma relação entre termos linguísticos e entes extralinguísticos, nos casos de referência empírica bem sucedida, à ideia correta de que, para que essa referência seja possível, várias relações definíveis empiricamente têm de ocorrer entre esses itens.

Enunciados de significado fornecem, sim, indiretamente a informação de que ‘relações psicológicas-sociais-históricas apropriadas’ – em particular certas relações causais confiáveis – de fato ocorrem entre pronunciamentos de ‘vermelho’ e objetos vermelhos. Mas é um erro fundamental, de acordo com Sellars, inferir disso que enunciados semânticos como “‘rot’ significa vermelho” estão eles mesmos funcionando para *asserir* uma relação de qualquer tipo entre ‘vermelho’ e coisas vermelhas (ou a propriedade vermelhidão). Ao contrário, o papel de ‘significa’ pode ser tal que a verdade de enunciados de significado implique que deve *haver* certos tipos de relações empírico-causais estabelecidas entre os pronunciamentos (e pensamentos) de uma pessoa e várias entidades, sem haver qualquer coisa no mundo como uma *relação de significado* filosoficamente complicada entre esses pronunciamentos (e pensamentos) e aquelas entidades (O’Shea, 2007, p. 56).

O’Shea dá como exemplo uma sentença de significado M

(M) “and” (em inglês) significa *e*.

Nesse caso, estamos menos inclinados a afirmar prontamente que “significa” está por uma relação existente entre a entidade linguística “and” e uma entidade extralinguística imaterial *e*. Esse exemplo torna a ideia sellarsiana de que enunciados de significado conferem uma *classificação funcional* de entidades linguísticas mais palatável, pois parece natural entender o enunciado (M) como dizendo que a expressão “and” funciona no inglês de maneira semelhante ao “e” em português. Novamente, a intenção de Sellars não é demonstrar a impossibilidade de um apelo a algum tipo de relação especial entre entidades linguísticas e entidades extralinguísticas que habitam algum lugar fora do espaço e do tempo na tentativa de explicar sentenças de significado. Ele pretende apenas mostrar que entender o significado de maneira relacional não é a única abordagem a nossa disposição e, uma vez que abandonemos essa ideia, não necessitamos mais apelar a relações e entidades dúbias ao explicar como certas palavras podem significar o que significam.

Devemos tomar o cuidado, porém, para não achar que o “e” na sentença (M) está sendo mencionado. Ele certamente não está sendo utilizado da maneira corriqueira, afinal não terminamos frases com uma expressão que está por uma conjunção. O enunciado (M) está sendo feito para alguém que é falante do português e já está familiarizado com o uso do termo “e”. Se não fosse assim, e o “e” estivesse sendo mencionado, alguém que não é falante do português nem do inglês poderia saber que “and” (em inglês) significa “e” em português e ainda assim não fazer ideia do significado de “and” e de “e”. O’Shea alega que

o que um enunciado de significado como (M) faz, de acordo com Sellars, é *classificar funcionalmente* um item linguístico dado (aqui ‘and’ em inglês) ao identificar o papel que ele desempenha com um TIPO de papel linguístico com o qual já estejamos familiarizados (nesse caso, em como ‘e’ é usado em português) (O’Shea, 2007, p. 57).

Segundo Sellars, os enunciados de significado fornecem uma classificação de itens linguísticos enquanto instâncias de tipos de papéis linguísticos em uma dada comunidade linguística. A função de um item linguístico em uma linguagem não deve ser pensada em termos de designar ou referir a algo, seja concreto ou abstrato, sob pena de retornarmos ao pressuposto da semântica relacional segundo o qual itens linguísticos adquirem significado pelo simples fato de designarem algo, permitindo a determinação de seu significado de maneira atomista, apenas apontando um item linguístico e sua referência. Essa visão seria uma faceta da concepção agostiniana da linguagem criticada por Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, afinal, quando já sabemos como nomes funcionam fica fácil indicar um objeto e apresentar outro nome para o mesmo, o problema é como primeiramente aprendemos que determinados sons são nomes que designam objetos, outros são adjetivos que caracterizam tais objetos etc., de maneira atômica, sem o contraste de suas diversas funções e relações com outros nomes, adjetivos e situações.

Embora a função de alguns itens linguísticos, como nomes, inclua designar objetos, fazê-lo não exaure necessariamente as funções linguísticas que determinam seu significado.

Principalmente, designar objetos não exaure a totalidade das funções que itens significativos desempenham em uma linguagem, por exemplo, é no mínimo controverso que conectivos lógicos designem algo da maneira como nomes o fazem, sua função primária parece atuar na constituição de sentenças compostas. E, como visto acima, se conceitos sem extensão designam algo, o conjunto vazio, então todos os conceitos sem extensão designam a mesma coisa, embora tenham significados diferentes, ou falham em designar, mas então como são significativos se seu significado se limita ao que designam?

Um nominalista como Sellars pode negar que predicados designem algo, e alegar que sua função é caracterizar os objetos designados por nomes. Parece estranho dizer que “Olá” (em português) tem significado porque designa um objeto, por mais abstrato que seja, embora a sentença “‘Hello’ (em inglês) significa olá” pareça tão natural quanto “‘horse’ (em inglês) significa cavalo”. O funcionalismo semântico de Sellars é incompatível com uma concepção semântica atomista, pois depende de uma abordagem holista da linguagem, uma vez que o papel de um item linguístico somente pode ser determinado em sua relação com os demais itens linguísticos que compõem dada linguagem. É a sua função na economia linguística como um todo, o modo como ele é utilizado, que determina seu significado. Por isso, para ser capaz de identificar a função de um item específico em uma linguagem, temos de dominá-la como um todo, ou ao menos uma parte complexa o suficiente. Após adquirirmos nossa linguagem nativa, torna-se possível fazer a comparação de um item linguístico estranho com algum cujo uso ou cuja funcionalidade já dominamos. E é a essa função que já é dominada que é remetida ao interlocutor a quem se dirige o enunciado de significado por meio da palavra em sua língua nativa que aparece no lado direito do enunciado.

Poderíamos dizer, então, que o enunciado de significado “‘and’ (em inglês) significa e” confere a informação de que “and” em inglês desempenha uma função similar ao “e” do português ou que “and”s são “e”s. Porém, esse enunciado de significado somente funciona

para o falante do português que já domina competentemente o uso do nosso “e”. O que é para algo ser um *e* ou significar *e*, então, tem a ver com a função que esse algo desempenha em uma linguagem e que pode ter correspondentes mais ou menos similares em outras linguagens, independentemente de sua grafia ou de seu som quando falado. Por isso podemos dizer que “and” e “e” significam a mesma coisa e seu significado é definido por algo que é independente desses aspectos sensíveis, materiais (físicos), assim como não são os aspectos sensíveis passíveis de descrição empírica que determinam o que faz de uma peça de madeira esculpida uma torre no jogo de xadrez.

DeVries (2005) explica cada um dos três elementos que constituem o enunciado de significado “‘*Rot*’ (em alemão) significa *vermelho*”: primeiramente, ‘*Rot*’ é um termo singular, mas, para Sellars, não está funcionando como o nome de uma entidade abstrata, de um universal, mas sim como um *Termo Singular Distributivo* (TSD). TSDs “são gramaticamente singulares, mas distribuem sua referência sobre uma classe inteira” (DeVries, 2005 p. 28), como, por exemplo, nos enunciados “O bispo, no xadrez, movimenta-se na diagonal” e “O leão tem pelo castanho”. Os TSDs funcionam de maneira semelhante ao funcionamento dos plurais, pois podemos parafrasear as sentenças acima por “os peões, no xadrez, movimentam-se em diagonal” e “leões têm pelo castanho” respectivamente. Contudo, não são totalmente equivalentes a plurais porque não podemos parafraseá-los com um quantificador universal. Os TSDs nos dão informações sobre o que em geral se passa com os elementos de uma classe, mas são compatíveis com a existência de exceções, por exemplo, um leão albino ou pintado de verde não deixa de ser um leão. Sendo assim, os TSDs nos oferecem, a partir de um enunciado que parece ser uma descrição definida, uma caracterização geral de toda uma classe de coisas, que não precisa ser ubíqua, desde que seja representativa suficiente para individuar tal classe de coisas.

Para Sellars, o termo sujeito de uma sentença de significado é um TSD, a referência do qual não é um *type* linguístico enquanto uma entidade abstrata, mas é, ao invés, distribuído sobre a classe dos *tokens* – o conjunto de todas as inscrições ou sons particulares concretos que compõem a classe, do mesmo modo que “O leão tem pelo castanho” se refere a cada leão concreto em particular e não a uma ideia ou conceito de leão que teria o pelo castanho –, evitando assim qualquer referência a entidades abstratas. “‘Rot’ (em alemão) significa *vermelho*” é, então, na visão de Sellars, grosseiramente equivalente a “‘Rot’s (em A) significam *vermelho*” (DeVries, 2005, p. 29). A palavra “vermelho”, considerada enquanto termo objeto do enunciado de significado, não está sendo utilizada como o é normalmente, pois, com esse enunciado, não estamos atribuindo essa cor a nenhum objeto. A palavra “vermelho” também não está sendo citada, pois num caso de tradução da frase inteira para outra língua, por exemplo, o inglês, ela também seria traduzida “‘Rot’ (in German) means *red*”. De acordo com a proposta de Sellars, “vermelho” não estaria funcionando em seu uso normal nem sendo meramente mencionado, mas de um terceiro modo, a saber, como um “sortal ilustrador” intralinguístico.

Em outras palavras, Sellars alega que “‘Rot’ (em A) significa *vermelho*” transmite/ faz saber (*conveys*) para um falante do português que a palavra alemã ‘rot’ desempenha um papel em alemão relevantemente similar ao papel que ‘vermelho’ desempenha na sua linguagem de fundo, o português (DeVries, 2005, p. 29).

Sortais são termos para tipos que podem ser contados – tipos aos quais podemos atribuir números, como bolo e professor, por exemplo, “Dois professores comeram quatro bolos cada”, em oposição a termos de massa, como água e ar, aos quais geralmente não tratamos como compostos por representantes individuais, mas por partes de um todo –, e assim, não atribuem uma única propriedade específica, mas um complexo de propriedades que caracteriza esse determinado tipo. “Um sortal *metalinguístico* atribui a adesão a algum tipo linguístico, por exemplo, advérbio ou substantivo. Um sortal *ilustrador* é formado de um exemplo do tipo em questão”. Nos enunciados de significado não nos depararmos com

sentenças metalinguísticas do tipo “‘hot’” (em I) é um adjetivo”, nas quais também nos é apresentada uma classificação metalinguística, uma vez que “adjetivo” é um sortal metalinguístico, pois se refere à função linguística de caracterizar. Porém tais enunciados metalinguísticos não são capazes de nos fornecer o significado do termo entre aspas, porque, mesmo sabendo através do enunciado acima, que “hot” é ou funciona como um termo para uma propriedade, ainda não sei que propriedade é essa. Sellars defende que o sortal metalinguístico tem que estar funcionando como um exemplo de uma função linguística com a qual já estou familiarizado para que o enunciado de significado cumpra seu objetivo. Desse modo, o sortal que aparece no lado direito é apresentado como um exemplo, como uma ilustração da função que *tokens* da palavra desconhecida à esquerda desempenham em sua língua de origem. Sendo essa função linguística passível de ser desempenhada nas mais diversas linguagens pelos mais diversos *tokens* linguísticos, falados ou escritos, tal sortal é considerado intralinguístico, quer dizer, compartilhado ao menos pelas duas linguagens envolvidas no enunciado de significado. Essa semelhança de função linguística, contudo, não precisa ser exatamente a mesma, basta que sejam relevantemente parecidas e essa relevância pode variar de acordo com o contexto e/ou nossos objetivos.

Por último, como Sellars defende que “significa” não deve ser entendido como expressando uma relação, ele é tomado como funcionando como uma forma especializada da cópula que classifica os *tokens* linguísticos do seu lado esquerdo de acordo com a função intralinguística já conhecida exemplificada pelo sortal ilustrador do seu lado direito. Sendo assim, enunciados de significado “não têm forma relacional, mas são predicções monádicas”. Em resumo, explica DeVries (2005, p. 30), Sellars pensa que “‘Rot’ (em Alemão) significa *vermelho*” é fundamentalmente como “Dalmatas são cães”, mas com o predicado formado de um modo não usual, nem como é utilizado normalmente nem como sendo citado, mas como um sortal ilustrador. A noção de *sortal ilustrador* explicaria o porquê de enunciados de

significado somente funcionarem se já dominamos a linguagem de fundo na qual eles são feitos e porque ao traduzi-los para outra linguagem de fundo precisamos traduzir a palavra à direita de “significa”, evidenciando que ela não está sendo apenas mencionada, mas utilizada de uma maneira diferente. Em suma, saber o significado de uma palavra é saber utilizá-la, quer dizer, é saber identificar as situações nas quais ela pode ser *corretamente* expressada, em quais situações ela não *deve* ser utilizada, quais outras palavras se seguem dela e quais são incompatíveis com ela e isso demanda saber utilizar um grande número de outras palavras, nos mais diversos contextos de interação com o ambiente e com nossos pares. Para saber o significado de uma palavra estrangeira precisamos ser capazes reconhecer que ela funciona em sua linguagem de origem de modo relevantemente similar a uma palavra em nossa linguagem e cujo uso já dominamos. Se essa identificação não for possível, aprender seu significado será mais trabalhoso e envolverá uma modificação, um acréscimo as nossas práticas de interação linguísticas de modo que um novo uso, que antes inexistia, para uma nova palavra seja assimilado a nossa prática linguística.

Sellars desenvolveu um dispositivo notacional para indicar quando estamos nos referindo ao papel que um item linguístico desempenha, em vez de referirmos às suas características acidentais (estrutural), a saber, pondo a palavra da nossa linguagem de fundo, cujo uso dominamos, entre dois pontos. Assim, quando queremos nos referir à função linguística desempenhada pela palavra em português “rua”, que tanto pode ser desempenhada no inglês por “street” ou no espanhol por “calle”, escrevemos ·rua·. E para referir-se ao aspecto estrutural de um item linguístico na linguagem específica a que pertence, como sua estrutura gráfica ou sonora, por exemplo, Sellars vale-se da estrela ou asterisco (*). Desse modo, quando dizemos que (“red” (em inglês) significa vermelho), a estrutura lógica deste enunciado de significado seria *red*s são ·vermelho·s, o que é o mesmo que afirmar que, no inglês, em geral, todos os elementos linguísticos que apresentarem a mesma *estrutura*

material de “red”, não importando a fonte ou a cor com a qual sejam escritas, ou o tom e o timbre da voz com que sejam pronunciados, funcionarão de maneira similar ao modo como “vermelho” funciona em português. Essa função pode ser assumida por itens linguísticos com as mais variadas estruturas materiais nas mais variadas linguagens. Esse tratamento dado a funções linguísticas deve ser estendido à sentenças como *the snow is white*s são •a neve é branca*s. Nesse caso, estaríamos classificando a classe dos *tokens* de uma sentença em inglês como desempenhando em inglês o papel que a proposição que “a neve é branca” desempenha no português, mas que também é desempenhado em francês por “La neige est blanche” e que pode ser desempenhado em várias outras linguagens por diferentes *tokens* linguísticos.

Sendo assim, a forma lógica de um enunciado de significado não precisa ser entendida como sendo “*aRb*”, de modo que “*a*” designe uma entidade linguística, “*b*” designe uma entidade abstrata, um significado ou um conceito e “*R*” designe uma relação *sui generis* entre ambos. A semântica de Sellars nos permite entender a forma lógica de enunciados de significado de maneira não relacional, como consistindo em “*x* é um *F*” ou “*Gs* são *Fs*”, do mesmo modo como entendemos enunciados como “o leão é um mamífero” e “leões são mamíferos”.

Enunciados de significado não falam acerca da relação entre palavras e entidades; eles classificam palavras dentro de linguagens com respeito a nossa própria linguagem de base. Um enunciado de significado pega uma palavra em nossa própria linguagem que funciona de certa maneira e daquela palavra ele forma um classificador que pode ser aplicado a palavras alemãs, francesas, italianas, russas e assim por diante. Por isso tem a forma

‘und’s (em alemão) são •e*s (Sellars, ME, p. 245)

Significado, defende Sellars, não é uma relação entre elementos linguísticos e extralinguísticos, mas uma classificação intralinguística que não faz referência a nada externo à linguagem. Para cada linguagem existe uma correspondente metalinguagem que classifica as entidades linguísticas da linguagem objeto a partir de suas funções linguísticas, por meio dos conceitos metalinguísticos *token*, *classe de tokens* e *type*, fornecendo seus significados e permitindo uma abordagem puramente formal do mesmo.

É uma consequência da proposta de Sellars que os termos de uma linguagem possam ter seu significado determinado sem que a questão acerca da aplicação dessa linguagem a uma realidade extralinguística surja, uma vez que enunciados de significado são todos intralinguísticos. Precisamos examinar agora a abordagem que Sellars dá a linguagem enquanto instrumento de interação com e de conhecimento da realidade extralinguística. Ele defende que tal aplicação pressupõe a existência de certos comportamentos governados por padrões normativos para os quais um tratamento formal não só é possível, mas é a tarefa da epistemologia enquanto pragmática pura levá-lo a cabo.

3. Experiência ou sentenças de verificação:

Assim como Carnap propôs que a sintaxe formal estipularia as regras de formação e transformação de sentenças e a semântica formal estipularia as regras para determinar as condições de verdade e significado de termos e sentenças bem formuladas, Sellars pretende dar um tratamento formal, estipular as regras, para as condições de verificação de sentenças de observação, quer dizer, de sentenças que são a contraparte linguística do que chamaríamos de experiência, regras essas que ele pretende que sejam válidas para qualquer linguagem empiricamente significativa, que “seja sobre o mundo no qual ela é falada”. Uma vez que a formulação dessas regras fará menção ao falante e seu comportamento linguístico, Sellars denomina essa área de pesquisa de pragmática formal ou pura. Seguiremos aqui a apresentação de Sellars feita por Sicha (2005b), uma vez que ele visa aproximar, inclusive terminologicamente, as posições do Sellars da década de 40 com seu pensamento tardio, explicitando a continuidade de sua obra, o que, afinal de contas, é o objetivo deste trabalho.

Porém antes, novamente remeto ao recente livro de Peter Olen que desconstrói um pouco essa ideia de que a filosofia de Sellars consiste numa continuidade não problemática de concepções e abordagens filosóficas. Segundo Olen (2016),

Ao invés de ver a filosofia de Sellars como internamente consistente, precisamos ver a transição de seus primeiros para os últimos trabalhos como parcialmente desarticulada conceitualmente. Isso não significa que não haja conexão entre alguns conceitos dos primeiros e dos últimos trabalhos de Sellars, mas que a melhor maneira de reconciliar inconsistências entre algumas das primeiras e das últimas alegações de Sellars é situá-las dentro do desenvolvimento de uma abordagem que reconheça grandes incompatibilidade entre os diferentes estágios da filosofia de Sellars (Olen, 2016, p, 96).

Primeiramente, como vimos na seção anterior, a concepção funcional do significado defendida por Sellars permite que obtenhamos enunciados semânticos verdadeiros acerca do significado de expressões linguísticas por meio de uma metalinguagem, na medida em que classificamos tais expressões de acordo com a função linguística que desempenham na linguagem objeto. Desse modo, na semântica sellarsiana, podemos falar de expressões linguísticas como tendo significado determinado, de uma linguagem inteira como constituída de expressões com significado, sem nem ao menos nos preocuparmos se essa linguagem é instanciada, se ela é aplicada ou não. Aqui entra o conceito sellarsiano de uma linguagem *empiricamente significativa*, o que quer dizer, uma linguagem que é utilizada no mundo ao qual ela se refere. Nas palavras dele:

[...] a diferença entre uma linguagem aplicada e uma não aplicada não tem nada a ver com o *significado* de suas expressões. (4) Por outro lado, é óbvio que uma linguagem que não é aplicada é, em certo sentido a ser clarificado, *vazia*. No presente estágio de nosso argumento estamos considerando a possibilidade de que o oposto a *vazio* é *significativo*, e que uma linguagem é significativa (como oposto a *ter significado* – no sentido semântico) em virtude de ser *aplicada* (RNWWR, p. 21).

Para abordar a “aplicação” de uma linguagem do ponto de vista formal de uma pragmática pura, Sellars precisa desenvolver um conceito formal de “experiência”, ou de sentença de verificação.

O característico de sentenças de verificação, ou como tradicionalmente concebidas pela vertente empirista, sentenças de observação, é o seu vínculo causal com os objetos cuja presença elas relatam, tais sentenças seriam eliciadas pelos próprios objetos que elas visam relatar. Uma abordagem pragmática pura de sentenças de verificação não se compromete com a tese de que estas sejam *observacionais*, afinal, a percepção sensorial é uma característica

contingente dos seres humanos. Uma abordagem puramente formal da experiência deve deixar em aberto que tipo de relação se dá entre *tokens* de sentenças de verificação e os objetos que as causam, deixando aberta a possibilidade de que um ser com um aparato sensorio diferente do nosso ainda possa ser concebido como tendo experiências, desde que a correta correlação causal entre os *tokens* de sentenças de verificação e os objetos que elas visam relatar se mantenha. Sicha (2005, p. xlii) nos oferece o seguinte modelo de uma regra para sentenças de verificação:

(19) Em condições padrões C, sempre que um *token* de uma sentença *S* (que contém um *token* do predicado *P*) é produzido por um usuário da nossa linguagem, então *S* é verdadeira.

O predicado *P* seria um predicado verificável, o que é definido justamente como um predicado que pode de ser instanciado em sentenças de verificação verdadeiras, atrelando o significado de *P* à experiência de objetos que exemplifiquem a propriedade *P*. Porém, não cabe à pragmática pura determinar quais propriedades são verificáveis, ou observáveis, afinal de contas, como dito acima, ela deixa em aberto que tipo de aparato perceptivo está em questão. Contudo, como expõe Sicha,

[...] ela diz que faz parte de ser uma linguagem empiricamente significativa (i.e., aplicada) que haja leis naturais que conectem a linguagem, através das instanciações do usuário da linguagem, a objetos naturais. Tais leis naturais são, para Sellars, “regaras materiais de transformação”⁸ (Sicha, 2005, p. xlii).

Isso significa que, para que uma linguagem seja aplicável ao mundo no qual ela é falada ela deve conter regras que estipulem certas regularidades entre o comportamento linguístico de um falante e os objetos extralinguísticos aos quais ela se refere.

⁸ Sellars defende que a existência de regras de inferência material, por oposição a inferência formal, é uma condição formal para a existência de uma linguagem com predicados descritivos, uma vez que são elas que fixam o significado das propriedades básicas numa família de propriedades possíveis. Tais regras materiais de transformação correspondem às leis da natureza, que são sintéticas, descobertas indutivamente, mas necessárias.

As regras materiais de transformação são aquelas que versam sobre as transições ou inferências válidas entre sentenças da linguagem, mas que não são inferências lógicas ou formalmente válidas, pois não podem ser reduzidas a tautologias. Exemplos de inferência material são “se houve um relâmpago agora, então logo haverá um trovão” e “se essa bola é vermelha, então essa bola é colorida” em oposição a “se eu e Cícera estamos aqui, então eu estou aqui” e “se tudo que é vermelho é colorido e essa bola é vermelha, então essa bola é colorida”, que são verdades lógicas. Inferências ou regras de transformação materiais são válidas em virtude do significado dos termos envolvidos nelas, porém do ponto de vista da semântica sellarsiana, não são os significados que determinam a validade das inferências matérias, mas, ao contrário, devido ao seu funcionalismo semântico, é a validade das diversas inferências matérias que determinado conceito apresenta que determinam seu significado.⁹ Se transcrevermos essa regra de enunciados de verificação para a nossa condição humana comum como tradicionalmente concebida, teríamos algo do tipo:

(18) em condições padrões C, se um *token* de ‘isso é vermelho’ (que contém um *token* do predicado ‘vermelho’) é produzido por um usuário da nossa linguagem, então ‘isso é vermelho’ é verdadeiro (Sicha, 2005, p. xlii).

Podemos ver que (18) estabelece como válida a inferência material da presença de um *token* de uma sentença em uma determinada situação para a verdade desta mesma sentença. Esse seria um esboço para uma definição de sentença de verificação ou de experiência de um ponto de vista de uma pragmática formal, estabelecendo as condições formais para que uma linguagem seja aplicada.

Aqui a abordagem de Sellars apresenta uma alternativa à concepção agostiniana denunciada por Wittgenstein, pois ele está nos mostrando como uma linguagem pode abordar

⁹ As inferências materiais são indispensáveis à semântica sellarsiana no que toca à constituição do significado dos termos de uma linguagem, ver Sellars (IM). A necessidade de inferências materiais para a semântica é levada às últimas consequências no inferencialismo de Brandom (1994). Mais sobre inferências materiais no capítulo 3 desta tese.

a experiência perceptiva sem pressupor, por debaixo dos panos, uma linguagem de fundo, uma vez que a sentença de observação é caracterizada como sendo suscitada pela presença e não pelo reconhecimento dos objetos que ela caracteriza. Desse modo, o *token* linguístico é suscitado causalmente pelo objeto externo e a resposta do sujeito é metalinguística ao tomar o *token* como verdadeiro. O falante da língua segue daí em diante retirando consequências de suas repostas linguísticas de observação guiado pelas inferências materiais e formais válidas que estão a sua disposição. Em nenhum momento foi necessário o recurso a um reconhecimento não linguístico da situação ou a comparação entre o conteúdo descritivo do *token* de verificação e a realidade extralinguística. A “experiência” caracterizada dessa maneira por Sellars não incorre em nenhuma versão do mito do dado epistêmico nem, como muito bem chamou a atenção Sachs (2014), no “mito do dado semântico”. De acordo com Sachs,

O dado epistêmico tem ambas, eficácia epistêmica (desempenha um papel justificacional em nossas inferências) e independência epistêmica (não depende de nenhuma outra asserção justificada). Analogamente, o dado semântico é ambos, eficaz e independente com respeito à *semântica cognitiva*, que difere da epistemologia por ocupar-se com a forma e o conteúdo corretos para ser jogável nesse jogo, enquanto a epistemologia lida com a avaliação de garantia, evidência, justificação e assim por diante (Sachs, 2014, p. 22).

Porém, uma linguagem que contenha regras pragmáticas como (18) está cumprindo com uma condição necessária para que ela seja aplicável, contudo ela apenas se aplicará ao mundo no qual é falada se as correlações pressupostas entre os *tokens* de sentenças de verificação e os objetos que elas descrevem ocorram de fato, não necessariamente de maneira infalível, mas de maneira suficientemente confiável.

Até agora vimos como a pragmática pura de Sellars pretendia estabelecer regras para a definição de experiência em termos de regularidade entre *tokens* de sentenças suscitados em determinadas situações e os objetos que os causariam. Falta-nos ainda abordar um ponto central para a noção sellarsiana de que a “filosofia [ou a epistemologia] é corretamente

concebida como a *teoria pura de linguagens empiricamente significativas*” (ENWW, p. 28), a saber, o caráter epistêmico da pragmática pura, pois perceber que algo é vermelho, em condições padrões ou normais de observação, é, para nós, saber que esse algo é vermelho.

Para alcançar esse objetivo, a pragmática pura de Sellars precisa dar uma definição da experiência que envolva certo nível de reflexividade por parte do usuário da linguagem, de maneira que a instanciação de uma sentença observacional seja em algum sentido um acontecimento consciente. Pois, como ressalta Sicha,

117. Para Sellars, conhecimento é o resultado de um quadro conceitual ou, como ele diria nos primeiros ensaios, de uma linguagem “criticamente responsiva”. Um usuário da linguagem não tem conhecimento simplesmente por responder à estimulação, nem mesmo com respostas confiavelmente verdadeiras. Um termômetro responde “confiavelmente” a estímulos (em certo grau). [...] (Sicha, 2005, p. xliii).

A ideia básica seria que, em condições padrões C, um usuário da linguagem tem de saber que o *token* de “isso é vermelho” é um *token* de uma sentença de verificação, quer dizer, que esse *token* é parte de uma regularidade causal *prescrita* e, portando, assegurada por uma *regra de transformação* (uma inferência válida) de sua própria linguagem. Uma maneira de o usuário da linguagem fazer isso é, explica Sicha,

representando um *token* de uma sentença de observação com uma sentença pragmática com o *predicado pragmático puro* ‘sentença de observação’. A única maneira de um usuário da linguagem poder fazer isso é se existir regularidades conectando *tokens* de sentenças que *não são pragmáticas* com *tokens* de sentenças que *são pragmáticas*, isto é, que estão no *discurso prático* sobre a linguagem. O usuário da linguagem tem de participar em um processo como o de reportar observações com respeito à parte pragmática de sua linguagem (Sicha, 2005, p. xliii-xliv).

Dessa maneira, de acordo com a concepção de conhecimento observacional estipulada pela pragmática pura proposta por Sellars, o usuário da linguagem, para que tenha conhecimento de observação de fatos particulares, tem de ter conhecimento acerca de aspectos mais gerais acerca das regularidades que estipulam o *uso correto* desse tipo de sentença em sua própria linguagem. Quer dizer, ao caracterizar um usuário da linguagem como portador de conhecimento de observação, não estamos meramente descrevendo seu estado físico ou

fisiológico nem a regularidade de seu comportamento ao interagir com o meio ambiente, assim como não estamos dando uma mera descrição empírica ao dizer que o Rei branco está em xeque numa partida de Xadrez ao olhar o arranjo das peças sobre o tabuleiro. Quando dizemos de alguém que ele sabe que algo é o caso, estamos, mesmo que implicitamente, descrevendo-o a partir de um pano de fundo de considerações sobre como seu comportamento está em acordo, é um posicionamento válido, com certas normas de aplicação, no sentido epistemológico, da linguagem. Desse modo, a apreciação das habilidades cognitivas de um usuário da linguagem é em si uma apreciação metalinguística, mais precisamente, pragmática *normativa* do seu *uso* de habilidades linguísticas. Não estamos *descrevendo* um mero fato, mas classificando-o e avaliando-o como *sancionado* pelas regras da linguagem, ou melhor, pelas regras da aplicação dessa linguagem ao mundo ao qual ela se refere: as regras do jogo do conhecimento.

A essa altura já é visível aos iniciados a semelhança dessa proposta inicial do projeto sellarsiano de estabelecer uma pragmática formal com sua exigência de reflexividade para conhecimento de observação exposto por ele em EPM, a saber:

[...] para uma *Konstatierung* 'Isso é verde' 'expressar conhecimento de observação', não somente ela precisa ser o *sintoma* ou o *senal* da presença de um objeto verde em condições padrão, mas o sujeito da percepção tem de saber que *tokens* de 'Isso é verde' *são* sintomas da presença de objetos verdes em condições que são padrão para percepção visual. (Sellars, EPM, p. 247).

Apesar da ausência do vocabulário metalinguístico, indício do enfraquecimento ou abandono das pretensões sellarsianas iniciais de demarcar a natureza dos assuntos da filosofia a partir de conceitos formais, por oposição a conceitos descritivos das ciências empíricas¹⁰, encontramos aqui uma nova roupagem para as mesmas condições definidas pela pragmática pura do que

¹⁰ Sobre ruptura na abordagem de Sellars acerca da própria filosofia, da linguagem e da normatividade entre seus primeiros trabalhos e o desenvolvimento posterior de seu pensamento ver Olen (2016).

seria o conhecimento de observação, ou, a condição formal para uma linguagem ser aplicada ao mundo no qual ela é falada.

Essa exigência de reflexividade é uma constante no desenvolvimento do pensamento sellarsiano e, segundo Rorty (2002), é a marca de sua abordagem e demarcação do discurso intencional, discurso que atribui atitudes proposicionais, ou seja, estados com conteúdo conceitual que pode ser verdadeiro ou falso, como crer, saber, querer, temer etc. De acordo com Rorty, Sellars

sugeriu que a razão pela qual o discurso intencional era irredutível ao discurso não-intencional, advinha simplesmente do fato do discurso intencional ser marcadamente reflexivo, enquanto o discurso não-intencional não. Mais especificamente, Sellars sugeriu que nós explicássemos o que deve ser a linguagem por referência ao que *fazemos* – não “nós” em algum sentido genérico equivalente a “humanidade”, mas no sentido em que você e eu estamos correntemente fazendo (Rorty, 2002, pp. 211-2).

Do mesmo modo que os enunciados de significado informam o que uma expressão desconhecida significa ao estabelecer uma correlação entre o funcionamento dessa expressão em sua linguagem com o funcionamento de uma expressão cujo uso eu domino em minha linguagem de fundo, a classificação de um episódio ou estado como um caso de conhecimento envolve a identificação deste episódio ou estado como satisfazendo as condições para o conhecimento que tenho em meu pano de fundo. Como mais tarde Sellars irá explicitar,

Deveria estar claro [...] que um correto uso por mim de qualquer uma dessas sentenças [como “Jones sabe que todo A é B” ou “Eles sabem que todo A é B”] pressupõe que em um caso Jones e no outro caso “eles” utilizem ou a mesma linguagem que eu falo ou uma linguagem que é “outra materialização (embodiment) do mesmo jogo” (Sellars, SRLG, p. 52).

Essa parece ser e é uma afirmação trivial acerca da *atribuição* de conhecimento, mas a “moral” sellarsiana a ser ressaltada, e que Rorty levou às últimas consequências, é que não há algum tipo de relação *sui generis* entre um estado intencional e a realidade exterior cuja descrição seja suficiente para determinar se a atribuição foi feita de maneira correta, se estamos diante de um caso de conhecimento. O conhecimento se dá dentro de um contexto normativo que envolve compromissos públicos com o que serve de razão para que, quais

conteúdos proposicionais temos o direito e quais temos o dever de endossar. Qualquer discussão acerca desses direitos e deveres será reflexiva, auto-referenciada, pois já se dará no interior desse mesmo “espaço das razões” e não poderá ser encerrada com uma consulta ou apelo a fatos brutos externos àquilo em que acreditamos e/ou podemos defender argumentativamente, ou estaremos incorrendo em apelo ao mito do dado. O reconhecimento de que não há uma autoridade ou tribunal exterior às nossas práticas sociais de dar e pedir por razões aos quais possamos apelar para decidir questões de significado e conhecimento levou Rorty (1979) a declarar que deveríamos abandonar a ideia da filosofia enquanto uma Teoria do conhecimento, cuja meta seria justamente encontrar estas fontes imutáveis de autoridade. O caráter normativo e reflexivo envolvido nos episódios de conhecimento vale também em primeira pessoa, o sujeito deve ser capaz de situar um determinado estado intencional no espaço das razões para estar apto ao conhecimento, por isso que a exigência de reflexividade deve ser satisfeita mesmo nos casos de conhecimento de observação, que aparentam ser os mais simples.

Devido ao caráter intersubjetivo e social do jogo de dar e pedir por razões que caracteriza o âmbito do intencional, a capacidade de participar do jogo do conhecimento foi condicionada por Sellars e seus correligionários à participação de uma comunidade linguística, como é explicitado por Rorty:

Antes que houvesse intercâmbios conversacionais, sob essa abordagem, não havia nem conceitos, nem crenças nem conhecimento. Pois dizer que um cão conhece seu dono, ou um bebê a sua mãe, é dizer que uma fechadura sabe quando a chave certa foi inserida, ou que um computador sabe quando a senha correta foi digitada. Dizer que os olhos do sapo dizem algo ao cérebro do sapo é como dizer que uma chave de fenda diz alguma coisa ao parafuso. A linha divisória entre um mecanismo e algo categoricamente distinto de um mecanismo surge quando os organismos desenvolvem práticas sociais que permitem que esses organismos considerem as vantagens e desvantagens relativas das descrições alternativas das coisas. O mecanismo para, e a liberdade tem início, no ponto em que nos tornamos metalinguísticos – o ponto em que podemos discutir quais palavras melhor descrevem uma dada situação. O conhecimento e a liberdade são coetâneos (Rorty, 2009, pp. 192-3).

Não é preciso ressaltar o excessivo intelectualismo que a descrição acima representa, ela é uma exemplificação da tese que Sellars denominou em *Empirismo e filosofia da mente* de “nominalismo psicológico”, segundo a qual qualquer episódio cognitivo, seja crença ou conhecimento, é uma questão linguística. Essa posição é bastante controversa por limitar da poltrona quais seres tem capacidades cognitivas e quais não, ao mesmo tempo em que põe as exigências para tanto em um alto nível de intelectualismo. Contudo em um artigo tardio Sellars abre mão de seu nominalismo psicológico e nos oferece uma maneira menos intelectualista de abordar os conteúdos intencionais, irei explorar essa possibilidade no capítulo 3 desta tese.

Conclusão:

Podemos dizer que o cerne da abordagem filosófica sellarsiana aos conteúdos intencionais – como envolvendo uma auto-referência ao que fazemos, às práticas que constituem nosso próprio pano de fundo cognitivo, em oposição à busca por uma relação *sui generis* entre estados intencionais e aquilo ao que eles se referem – não sofreu alterações radicais no decorrer dos anos, apesar da mudança terminológica e metafilosófica em relação aos seus primeiros trabalhos. Sendo assim, suas preocupações iniciais em legitimar o campo da epistemologia enquanto teoria formal acerca das regras da aplicação de uma linguagem ajudam a clarear o sentido de certas posições tardias – a exigência de reflexividade e rejeição ao mito do dado – que reverberam ainda hoje no debate epistemológico.

Não pretendi aqui defender essa exigência de reflexividade para o conhecimento nem a denúncia ao mito do dado, quer dizer, o apela a autoridades epistemológicas externas ao espaço das razões, que são posições questionáveis e já foram bastante atacadas no debate epistemológico. Minha intenção foi apenas mostrar como elas podem ser encontradas na raiz do projeto inicial de Sellars, possibilitando até, quem sabe, uma maneira mais adequada de

discutir sua correção através da avaliação do seu projeto filosófico como um todo. Sua alegação de que o conhecimento se dá num espaço lógico normativo, que não pode ser reduzido a mera descrição empírica, suas constantes críticas ao mito do dado e à concepção de conhecimento como um sistema estagnado, seja ele fundacionista ou coerentista, vão ao encontro de sua defesa inicial da epistemologia como uma disciplina estritamente formal, que deve ser capaz de mostrar a forma que um sistema linguístico deve apresentar para que o conhecimento seja possível, independentemente do conteúdo que venhamos a descobrir que melhor preencheria tal forma. Pois, como ele defendeu em EPM (p. 250), “o conhecimento empírico, assim como sua sofisticada extensão, a ciência, é racional, não porque tem uma *fundação*, mas porque é um empreendimento auto-regulador que pode por *qualquer* alegação em questão, mas não *todas* ao mesmo tempo”.

CAPÍTULO 2 – McDOWELL E A PERCEPÇÃO COMO GARANTIA CONCLUSIVA PARA CRENÇAS OBSERVACIONAIS

Introdução:

McDowell pretende nos livrar da ansiedade filosófica acerca de um possível constrangimento racional por parte da realidade em nossas crenças. Ele alega fazer isso dissolvendo o problema da relação entre mente e mundo, mostrando que, se corretamente entendida, essa relação deixa de ser misteriosa e problemática. Neste trabalho, mostrarei que McDowell, ao tentar nos livrar de uma ansiedade, ocasiona uma nova: se aceitamos uma concepção internalista de conhecimento, como pode a mera presença de um estado cognitivo factivo servir de garantia conclusiva para uma crença? Argumentarei que essa mera presença, apesar de já envolver a atividade de nossas faculdades conceituais, não pode desempenhar a função epistêmica que McDowell almeja para ela e que ele propõe essa hipótese por acreditar que uma garantia menos que conclusiva para nossas crenças nos levaria ao ceticismo.

McDowell (2011) argumenta que se a percepção é uma faculdade de conhecer o mundo através da experiência sensorial, nos casos não-defectivos de funcionamento desta faculdade, ela nos põe em condições de conhecer o mundo, ela abre o mundo para nós. Essa parece ser uma verdade analítica acerca do que é ser uma capacidade que permite conhecer coisas através da percepção. A controvérsia surge quando nos questionamos que tipo de conhecimento está em jogo aqui. Para McDowell, o conhecimento em questão é do tipo tradicionalmente denominado *internalista* (2011, p.17), que se dá no interior do espaço lógico das razões: conhecimento que é um ato da racionalidade do sujeito, que envolve o

conhecimento de suas próprias garantias, de suas credenciais. Feita essa especificação, podemos dividir o disjuntivismo de McDowell como tratando de dois problemas em princípio distintos:

(1) rejeitando a tese do fator comum, McDowell permite que entendamos como, nos casos verídicos de percepção, o sujeito da percepção estabelece uma relação com os objetos em seu ambiente e, assim, elimina o espaço para uma dúvida cética acerca da possibilidade de erro massivo em nossas percepções e da concepção de um sujeito da percepção alheio ao seu mundo pretensamente percebido. Ou bem nós temos uma faculdade perceptiva que nos põe em relação com os objetos no mundo quando funciona bem e, nesse sentido, a percepção somente é bem entendida se incluirmos a participação de como as coisas são no ambiente do sujeito da percepção como fator determinante dessa faculdade, ou não temos essa faculdade.

(2) como somos seres racionais, essa mesma capacidade que nos põe em relação com os objetos do ambiente nos fornece, em virtude do conteúdo conceitual que tem, uma garantia para nossas crenças observacionais, que, devido ao seu caráter factivo, seria uma garantia conclusiva, infalível. Quer dizer, essa faculdade permite termos um conhecimento infalível de tipo internalista acerca do mundo externo, eliminando qualquer possibilidade lógica de ameaça de ceticismo radical. A ideia de McDowell é que, em virtude de já ser conceitualmente articulada, a percepção pode participar do espaço lógico das razões. Desse modo, a minha visão de que há uma árvore diante de mim serve de razão para minha crença de que há uma árvore diante de mim. Como ver é factivo, se *vejo* uma árvore é porque há uma árvore diante de mim. McDowell diferencia entre a percepção de algo e a crença nesse algo justamente para que a visão, enquanto algo distinto da crença, possa servir de razão, garantia ou credencial racional para a crença em questão. Como essa garantia é factiva, pois na percepção verídica o mundo se abre para mim e o objeto mesmo está diante de mim, a

justificação da crença é mais que ótima, ela é “conclusiva”, não deixa espaço para a possibilidade de erro.

Minha crítica baseia-se no seguinte: McDowell já em *Mente e Mundo* (McDowell, 2005)¹¹ assumia que, em virtude de não implicar nem ser por si mesma já uma crença, a percepção é algo acerca do qual um sujeito racional deve posicionar-se. Tomar uma percepção por seu valor de face é algo que comumente fazemos, mas podemos, a qualquer momento, ser desafiados a mostrar as razões que temos para isso. Se o poder de justificação que uma percepção tem é derivado de seu caráter factivo, uma vez que assumo um internalismo epistêmico, como faz McDowell, o sujeito tem que ter acesso à factividade de sua percepção para que ela possa ser arrolada como justificação: o caráter factivo da percepção também tem de ser posicionado no espaço das razões. Se alguém justifica sua crença de que está diante de uma árvore por apelo a sua percepção dizendo que está vendo esta árvore, seu interlocutor pode dar-se por satisfeito, deixando subentendido que ver uma árvore é factivo, o que exige a existência da mesma. Mas e se for legitimamente desafiado a justificar sua crença acerca do que está percebendo, o sujeito não poderá arrolar a factividade de sua percepção como razão para essa crença sem estar cometendo uma petição de princípio. Desse modo, o sujeito do conhecimento perceptivo, como descrito por McDowell, ou tem sua crença de observação justificada pela factividade da percepção mesmo que ele não tenha acesso cognitivo ao caráter factivo da percepção ou, se ele tem acesso a factividade da percepção, essa factividade vale somente para percepções verídicas em geral, sendo insuficiente para mostrar que o caso específico em que o sujeito é desafiado a justificar sua crença de observação é de fato um caso verídico de percepção sem cometer petição de princípio. No primeiro caso, a proposta de McDowell falha em suprir a demanda internalista

¹¹ *Mente e Mundo* foi originalmente publicada em 1994, nos valeremos aqui da tradução para o português publicada em 2005.

de conhecimento que ele mesmo estipula e, no segundo caso, a justificação ou incorre em petição de princípio ou é menos que conclusiva, o que também vai contra as próprias estipulações de McDowell.

No que se segue, na seção 1, apresentarei com um pouco mais de detalhes a ansiedade filosófica com a qual podemos ser acometidos ao pensar a possibilidade de uma relação racional entre mente e mundo e a proposta de McDowell para dissolvê-la; na seção 2, argumentarei que o disjuntivismo de McDowell trata de dois problemas distintos – um de ordem externalista (que a percepção verídica nos põe em relação com o mundo) e outro de ordem internalista (que a percepção nos fornece uma razão conclusiva para nossas crenças de observação) – e, na seção 3, mostrarei que McDowell não consegue suprir as exigências para um conhecimento internalista que ele mesmo estipula.

1 Dissolvendo uma ansiedade filosófica

Conant (2012) oferece um quadro conceitual para a apreciação de duas abordagens distintas à problemática cética (o estabelecimento do problema, resposta e/ou rejeição do mesmo), que ele denomina de *ceticismo cartesiano* e *ceticismo kantiano*. O ceticismo cartesiano, grosso modo, está preocupado com as questões acerca de nossa atual posse ou não de certos conhecimentos: sabemos como o mundo exterior é(?), que não estamos sonhando(?), que não somos cérebros numa cuba(?), que há outras mentes(?), que algo é uma obra de arte(?) etc. Já o ceticismo kantiano “foca nas condições de possibilidade de algo que a primeira problemática toma como certo” (Conant, p. 4), por exemplo, não se pergunta se representamos o mundo exterior corretamente, mas o que é necessário para que alguém tenha uma representação do mundo exterior, falsa ou verdadeira, ou quais as condições para a representação em geral?

Se avaliarmos a obra filosófica de McDowell de um ponto de vista mais geral, ela claramente aparecerá situada no estrato kantiano da problemática cética. *Mente e Mundo* (McDowell, 2005) é um exemplo paradigmático do tipo de questionamento cético que Conant denominou kantiano. Nessa obra, McDowell pretende livrar-nos da ansiedade filosófica gerada pela dúvida acerca da possibilidade de nossos pensamentos receberem um constrangimento racional da realidade exterior. Segundo McDowell, essa “ansiedade” filosófica é desencadeada pelo fato de, assumindo corretamente que o espaço das razões é coextensivo ao espaço do conceitual, acreditarmos que as entregas sensoriais de nossas experiências não são elas mesmas já articuladas conceitualmente. Caso pensemos assim,

[encontramos] uma tendência de oscilar entre duas posições insatisfatórias: de um lado, um coerentismo que ameaça desconectar o pensamento da realidade; de outro, um inútil apelo ao Dado, no sentido de simples presenças que deveriam constituir os fundamentos últimos dos juízos empíricos (2005, p. 61).

A demanda por um “constrangimento racional” que o mundo externo deveria impor às nossas crenças surge quando adotamos uma concepção internalista de conhecimento, que McDowell toma emprestada de Sellars. De acordo com Sellars, “ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de *saber*, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; mas o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e do ser capaz de justificar o que se diz”. (2008, p. 81). Dizer que o conhecimento se dá no espaço lógico das razões significa dizer que seu possuidor tem à sua disposição as razões ou garantias capazes de justificar aquilo que ele sabe; nas palavras de McDowell (2011, p. 10):

Se alguém tem uma porção de conhecimento do tipo com o qual Sellars está preocupado, ele pode declarar não somente o que crê com conhecimento (*knowledgeably*), mas também como sua crença nisso está fundada racionalmente de um modo que mostre que a crença é conhecível (*knowledgeable*).

Sendo assim, se o conhecimento de observação que temos de nosso ambiente também se dá no espaço das razões, ele tem de ser acompanhado de suas credenciais racionais. Como o conhecimento de observação é um caso limite da relação entre nossas crenças e a realidade, qualquer outra credencial para elas que não seja fornecida pela realidade mesma parece ser insatisfatória.

Outra posição que McDowell compartilha com Sellars é a de que somente o que possui conteúdo conceitual pode ocupar uma posição no espaço lógico das razões, pois são as relações inferenciais, indutivas ou dedutivas, entre proposições, determinadas por seus conteúdos conceituais, que permitem a algo servir ou não de razão para uma crença. Se a percepção é concebida como desprovida de conteúdo conceitual, ela não pode constranger racionalmente nossas crenças de observação, o que nos forçaria a adotar um coerentismo fechado em si mesmo, como exemplificado por Davidson (1983), que defende “nada pode servir como uma razão para uma crença exceto outra crença” (p. 310). Essa posição é insatisfatória, argumenta McDowell, pois implica que nossas crenças não têm fricção com a realidade, pondo em risco a própria ideia de conteúdo empírico, intencionalidade e direcionamento para o mundo. Essas consequências nos geram um desconforto, uma angústia tal que somos tentados a cair no Mito do Dado, um apelo inútil à capacidade inexistente que “simples presenças” não conceituais “teriam” de justificar nossas crenças. Assim, somos levados a ficar oscilando entre as duas posições insatisfatórias. Como dissemos anteriormente, McDowell alega que nos pomos em tal dificuldade por conceber as entregas perceptivas de nossa experiência como não conceituais e, portanto, fora do espaço lógico das razões.

McDowell responde a questão acerca das condições de possibilidade de um constrangimento racional do mundo exterior em nossas crenças primeiramente argumentando que “[d]evemos entender aquilo que Kant chama de “intuição” – o ingresso de experiências – não como a mera obtenção de um Dado extraconceitual, mas como um tipo de ocorrência ou estado que já possui conteúdo conceitual” (2005, p. 45). Ao desfazermos essa tensão antinômica, crê McDowell, a “ansiedade” filosófica acerca da relação entre mente e mundo desaparecerá, e assim, aquilo que aparecia como um problema mostrar-se-á um pseudoproblema filosófico. Porém, compreender que a experiência perceptual de seres racionais já envolve a atualização de suas capacidades conceituais, que ela já se dá no interior

do espaço lógico das razões, não é suficiente para livrar-nos completamente dessa ansiedade filosófica. Pois não pretendemos apenas que nossa experiência *possa* constranger nossas crenças, mas que esse constrangimento seja *correto*, que a realidade, assim como ela *é*, possa servir de “tribunal último” para nossas crenças. Aqui, parece, já estamos nos afastando do estrato kantiano da problemática cética e adentrando no estrato cartesiano. Afinal de contas, sabemos que a realidade *pode* constranger nossas crenças em virtude de nossa percepção já ser articulada conceitualmente. Nosso maior desafio agora está em mostrar a força, a eficácia epistêmica daquilo que nos é fornecido pelos nossos sentidos, se nossas percepções são o suficiente para que tenhamos conhecimento racional acerca de nosso ambiente. A chave para isso está em como entender a falibilidade de nossa percepção.

2. O disjuntivismo de McDowell

Encontramos, na primeira meditação de Descartes, o modelo da dúvida acerca da confiabilidade epistêmica de nossos sentidos. Ele diz, “experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (1973, p.94). Claro que, do fato de que algumas ou até várias vezes eu pense estar vendo x quando o que vejo é na realidade y ou até mesmo, em casos mais drásticos, quando sequer há algo para ser visto, não se segue que em situações padrões de percepção, quando foco a atenção, quando a iluminação é favorável, não estou sob o efeito de nenhum alucinógeno etc., não se segue que nesses casos não possamos confiar em nossos sentidos. Em situações normais de observação, as coisas são como elas nos parecem ser. O problema é que, do ponto de vista subjetivo, muitos casos de falha de percepção são indistinguíveis de casos de percepção verídica, quer dizer, não há nada em nossas percepções que permita, por mera introspecção, que diferencemos casos defectivos de não defectivos. Levando isso em consideração, se assumirmos uma concepção internalista de conhecimento, como faz

McDowell, podemos voltar a ter certas ansiedades acerca de um constrangimento racional externo às nossas crenças.

Ao defender que as entregas efetuadas por nossa percepção já são articuladas conceitualmente, nós as entendemos como se dando já no interior do espaço das razões. Porém, em virtude da falibilidade de nossa percepção, as credenciais racionais que um caso de percepção defeitivo nos ofereceria para nossas crenças de observação seriam introspectivamente indistinguíveis das fornecidas por um caso de percepção não defeitivo. Quer dizer, a significância epistêmica de uma percepção seria independente da existência de um respectivo correlato a ela na realidade: podemos ver um gambá subindo em uma árvore, podemos parecer ver isso quando é um gato que de fato sobe nela, ou quando sequer há uma árvore em nosso campo de visão. No primeiro caso nossa percepção é verídica, nos outros dois casos ela é defeitiva, mas seu conteúdo epistêmico é tradicionalmente concebido como sendo exatamente o mesmo, uma vez que, introspectivamente indistinguíveis, todos são casos de parecer ver que um gambá está subindo na árvore. A tese de que a significância epistêmica de casos defeitivos e não defeitivos de percepção é a mesma é conhecida como *Tese do fator comum*.

De acordo com a tese do fator comum, o mundo subjetivo, onde se dá a experiência do sujeito, é independente do mundo externo, objetivo responsável por determinar se as experiências são defeitivas ou não. Essa é uma concepção da percepção tradicionalmente atribuída a Descartes e que influenciou muito o pensamento na modernidade. Devido à lacuna que cria entre o sujeito e o mundo exterior, suscita questões céticas de tipo *cartesiano* acerca de nosso efetivo conhecimento do mundo externo. A experiência assim concebida “fornece garantias para crenças, mas mesmo quando queremos considerar essas crenças como sendo conhecidas, as garantias fornecidas para elas pelas experiências relevantes são menos que conclusivas” (McDowell, 2013, p. 148). Se esse é o caso, seguindo Descartes, não deveríamos

nos “fiar inteiramente” em nossos sentidos, pois mesmo os casos ótimos de percepção deixariam aberta a possibilidade lógica de que aquilo que parecemos perceber não seja o caso. Se tudo o que sabemos não é o suficiente para determinar que certa crença é verdadeira, temos o direito de considerá-la como sendo conhecida? McDowell responde:

Duvido que alguém seguiria supondo que uma crença baseada em uma garantia menos que conclusiva possa ser considerada como sendo conhecida, recusando estar embaraçado pela questão, a não ser por não conseguir vislumbrar qualquer alternativa – à parte, isto é, de conceder explicitamente que deveríamos ser céticos acerca da possibilidade de conhecimento baseado em experiência (2013, p. 148).

McDowell entende que só há duas maneiras de evitarmos o embaraço dessa questão: ou buscamos uma concepção alternativa para entender a percepção de modo que ela possa nos fornecer garantias conclusivas para nossas crenças de observação, ou assumimos uma posição cética. Ele está explicitamente rejeitando a possibilidade de uma garantia falível para nossas crenças, alegando que isso seria o mesmo que adotar uma posição cética. A saída de McDowell é mostrar como a percepção pode nos fornecer uma garantia que implique a verdade de nossas crenças de observação, uma garantia conclusiva para elas. Para isso ele irá argumentar que a ideia de que a significância epistêmica de percepções defectivas e não defectivas seja a mesma baseia-se numa má compreensão da falibilidade da nossa faculdade perceptiva. É aqui que entra em cena o seu disjuntivismo.

O tratamento disjuntivista da percepção feito por McDowell consiste basicamente em rejeitar a tese do fator comum. Ele argumenta que, para evitar criar uma lacuna entre mente e mundo, entre a subjetividade do sujeito e a objetividade do mundo externo, as aparências oriundas de nossas percepções precisam ser entendidas não como sendo todas de mesmo tipo, como as entende a tese do fator comum, mas divididas em dois grupos.

Podemos expressar a ideia com uma disjunção: uma aparência é ou um caso das coisas sendo assim e assim de um modo que é manifesto para o sujeito ou um caso de seu mero parecer para o sujeito de que é assim que as coisas são.

Se continuarmos considerando aparências como elementos no mundo interno de um sujeito, essa concepção disjuntivista incorpora uma concepção reconhecidamente

não-cartesiana do mundo. Quando um estado de coisas que se conforma ao primeiro desses dois disjuntos é um elemento no mundo interno de um sujeito, como as coisas são naquele mundo não podem ser totalmente especificadas sem um comprometimento com como as coisas são no ambiente do sujeito. Nessa concepção, o mundo interno de um sujeito não tem a característica independência cartesiana do mundo exterior (McDowell, 2010, p. 244).

McDowell defende que é preciso diferenciar as aparências resultantes de casos não defectivos de percepção de casos defectivos, mesmo que elas sejam introspectivamente indistinguíveis. A diferença entre elas é que, em casos não defectivos, as aparências que compõem a experiência de um sujeito são as aparências das coisas existentes em seu ambiente. Em virtude de o conteúdo da experiência já ser conceitual, nos casos não defectivos de percepção a “própria realidade [pode exercer] uma influência racional sobre aquilo que o sujeito pensa” (2005, p. 63), na experiência não defectiva o mundo está aberto para o sujeito.

Essa diferença, argumenta McDowell, é o que dá um estatuto epistêmico distinto para aparências oriundas de casos de percepção não defectivas. Pois nos casos não defectivos a experiência nos põe em relação com os objetos em nosso ambiente, apresentando assim um caráter factivo, isto é, se a aparência é oriunda de um caso não defectivo de percepção visual, os aspectos do ambiente, os quais ela nos põe à vista, devem necessariamente existir. Nas palavras de McDowell, “[q]uando tudo vai bem na operação de uma capacidade perceptiva racional, um sujeito está num estado perceptivo que faz um aspecto de seu ambiente presente para ele e assim proporciona garantia conclusiva para a respectiva crença” (2013, p. 53). Essa garantia é conclusiva justamente devido ao seu caráter factivo. Uma aparência factiva serve de garantia conclusiva para uma crença de observação correspondente, por exemplo: a aparência de que há uma árvore diante de mim oriunda da minha visão (percepção verídica) desta mesma árvore garante logicamente a verdade da minha crença de que estou diante de uma árvore. Se vejo uma árvore diante de mim, não há espaço nem para a mera possibilidade lógica de que não exista uma árvore diante de mim.

Até agora vimos como uma percepção não defectiva adquire um estatuto epistêmico especial, possibilitando que funcione como uma garantia conclusiva para uma crença de observação correspondente. Porém, ainda precisamos ver como devemos entender a falibilidade de nossa percepção a fim de que ela não torne a garantia produzida pela percepção menos que conclusiva.

Não há como negar que algumas vezes parecemos estar percebendo algo que não é o caso: ouvimos o barulho de água batendo no chão, quando o vizinho está lavando o carro com a mangueira, e pode nos parecer que estamos ouvindo a chuva, ou vemos algo que nos parece uma cobra distante no chão, que não passa da mangueira que o vizinho não recolheu. A lição que tiramos desse tipo de experiência é a mesma, já apontada acima, que sugere Descartes: nossa faculdade de percepção não é inteiramente confiável posto que falível. Se entendermos, como defende McDowell (2011), a percepção como uma capacidade para o conhecimento racional de nosso ambiente e aceitarmos, como devemos, que ela é uma capacidade falível, geraremos novamente a ansiedade acerca do constrangimento racional da realidade em nossas crenças. Pois, como McDowell rejeita qualquer garantia menos que conclusiva como suficiente para uma crença que gostaríamos de dizer que é um conhecimento, se a faculdade é falível, parece que nos proveria apenas com garantias falíveis, menos que conclusivas, o que nos levaria, alega McDowell, ao ceticismo acerca de conhecimento baseado na experiência!

Essa ansiedade somente surge, argumenta McDowell, porque projetamos o que é uma propriedade de uma faculdade para cada uma de suas atualizações, nesse caso, projetamos a falibilidade da percepção para cada ato particular de perceber algo. Dizer da percepção que ela é uma faculdade de conhecer falível é dizer dela que algumas de suas atualizações falham, são defectivas, e outras, quando em situações normais, são bem sucedidas. Ele nos dá como exemplo um jogador de basquete que tem a capacidade de fazer cestas em lances livres (McDowell, 2010, p. 245). Essa capacidade é certamente falível, pois ele não é capaz de

acertar todos os lances livres que faz, porém, cada arremesso particular ou será uma cesta ou não será. Os arremessos em particular, que são atualizações da capacidade falível de fazer cestas no lance livre, são bem sucedidos ou mal sucedidos, mas não falíveis. A falibilidade da percepção deve ser entendida do mesmo jeito.

Podemos tomar a experiência como tornando conhecimento disponível quando ela não o faz, mas isso só reflete que a capacidade é falível. Quando a capacidade está não-defectivamente em ação, nós sabidamente temos presente para nós uma realidade ambiental tal que ao ter ela presente para nós, nós temos uma garantia de que as coisas são como acreditamos que elas sejam (McDowell, 2013, p.152).

Se um sujeito tem uma determinada faculdade, as atualizações dessa faculdade não podem ser massivamente defectivas, por definição. Caso contrário, não diríamos dele que tem essa faculdade. Voltemos ao jogador de basquete: se ele erra massivamente os lances livres, não diríamos dele que tem a capacidade de fazer cestas de lances livres. Estaríamos mais dispostos a classificar como meros lances de sorte as raras cestas que ele fizesse. O mesmo vale para a percepção enquanto faculdade de conhecimento racional: se temos essa faculdade, não pode ser o caso que falhemos massivamente em suas atualizações e, sendo uma garantia menos que conclusiva insuficiente para conhecimento, se cada atualização dessa faculdade de conhecer nos fornecesse apenas garantias falíveis, ela falharia não apenas massivamente, mas em todas as suas atualizações! Então, argumenta McDowell, ou bem a percepção é uma faculdade de conhecer racionalmente a realidade e em suas atualizações não defectivas ela nos fornece uma garantia conclusiva para nossas crenças de observação, ou não temos essa faculdade.

Se as coisas são como McDowell defende, ele responde também a pergunta cética cartesiana acerca da eficácia do constrangimento racional por parte da realidade em nossas crenças. Essa resposta também não é direta, ela consiste em mostrar que a dúvida cética ou a ansiedade filosófica somente surge devido a uma má compreensão da relação entre mente e mundo. Após o diagnóstico dos erros que nos levam à ansiedade e sua recomendação de

tratamento para essas más compreensões, ele pretende que as questões se dissolvam. Se entendida corretamente, a relação entre mente e mundo deixa de ser misteriosa e não deixando espaço para que a ansiedade se instaure. Recapitulando: somos seres racionais que possuem uma espécie de conhecimento característico, que se dá no interior do espaço lógico das razões, que é um conhecimento acompanhado de suas próprias credenciais racionais. A percepção de seres racionais é uma faculdade de conhecer a realidade através da experiência e esse conhecimento tem de ser acompanhado de suas próprias credenciais racionais. Para tanto, nossas faculdades conceituais já devem estar em operação em nossa percepção do mundo. Assim elas podem nos pôr em condição de saber algo acerca de nosso ambiente ao nos fornecer uma garantia conclusiva para nossas crenças de observação. Uma vez que rejeitamos a tese do fator comum, podemos entender que essa garantia é conclusiva quando, nos casos de percepção não defectiva, as aparências que percebemos são visões de aspectos dos próprios objetos em nosso ambiente. Nesses casos, o mundo está aberto para nós na percepção. Desse modo, a eficácia epistêmica da aparência num caso de visão é diferente da eficácia epistêmica de um caso de engano, pois, no primeiro caso, ela é factiva e sua correta caracterização não depende somente dos estados internos do sujeito da percepção, mas também e necessariamente de como as coisas são em seu ambiente perceptivo. Nos casos defectivos, temos meras aparências que, embora possam ser introspectivamente indistinguíveis de casos de visão, não possuem a mesma eficácia epistêmica devido à falta de factividade.

Dissolvidas as ansiedades filosóficas, gostaria de mostrar, no que se segue, que a imagem da nossa percepção como faculdade de conhecimento racional proposta por McDowell gera outra ansiedade filosófica. Argumentarei que, em virtude de assumir uma concepção internalista do conhecimento e de exigir que as justificações para nossas crenças de observação sejam conclusivas, mesmo em casos não defectivos de percepção, o sujeito mcdowelliano falha em ter conhecimento racional acerca de seu ambiente.

3 Uma nova ansiedade para McDowell

McDowell trabalha com uma concepção internalista de conhecimento de acordo com a qual um sujeito tem de ter acesso à “garantia”, à justificação de seu conhecimento.¹² Aceitando que ver que p ¹³ é um estado mental factivo, poderíamos saber que p baseados em nossa visão de que p , pois ver que p implica a verdade de que p . Porém, como sabemos, nossas capacidades visuais são falíveis, pois há casos em que pode nos parecer estar vendo que p mesmo quando não é o caso que p . O cerne da argumentação de McDowell reside em como devemos entender essa falibilidade. Ele defende que em uma situação não-defectiva de percepção o caráter factivo da visão serve de garantia conclusiva para nosso conhecimento observacional. Segundo ele, a abordagem tradicional entende que, como um caso defectivo de percepção pode ser introspectivamente indistinguível de um caso não-defectivo, um sujeito que baseia uma crença observacional em sua percepção estaria na mesma situação epistêmica em ambos os casos; sua justificação ou garantia para uma crença correspondente seria menos que conclusiva, seria falível. Sendo assim, o caráter factivo da visão não poderia contar como garantia para o conhecimento em questão num caso não-defectivo de percepção, a não ser que possuíssemos uma faculdade distinta da percepção visual capaz de atestar, infalivelmente, que nos encontramos numa situação de percepção não-defectiva. Porém, não possuímos tal faculdade, e se pudéssemos *sempre* diferenciar casos defectivos de percepção de casos não defectivos, nossa faculdade perceptiva não seria falível (McDowell, 2011, p. 40).

McDowell argumenta que nossa faculdade de percepção é *falível*, mas seus usos particulares não devem ser entendidos como falíveis, mas como falhos ou não-falhos, em caso

¹² Mais sobre como entender esse acesso possível a razões será desenvolvido no capítulo 4 desta tese.

¹³ Vou assumir aqui que, para a posição de McDowell o que percebemos são fatos, que possuem uma estrutura correspondente à das proposições, para que fique óbvia a implicação lógica de ver que p e p ser o caso. Essa é a primeira formulação do conteúdo perceptivo que McDowell (2005) nos oferece. Porém, McDowell (2008) muda de opinião e defende que a forma de nossos estados perceptivos é conceitual, mas ainda não proposicional. Contudo, McDowell (2013, p.145) afirma que, dependendo do propósito, essa diferenciação é irrelevante.

de usos não-defectivos temos uma garantia conclusiva para o conhecimento observacional devido ao caráter factivo da visão.

Se um estado perceptivo faz um aspecto do ambiente presente à autoconsciência racional de um sujeito, *não* há possibilidade, compatível com alguém estando naquele estado, de que as coisas não sejam como o estado garantiria ao sujeito crer que elas são, em uma crença que simplesmente registraria a presença daquele aspecto do ambiente. A garantia para crer que o estado fornece é irrevogável; ela *não pode* ser minada (2011, p. 31 – itálico no original).

As situações epistêmicas nos casos defectivos e não defectivos seriam distintas porque aquilo que serve de garantia para a respectiva crença em ambos os casos é diferente. No caso não defectivo é um aspecto do ambiente que serve de garantia para a respectiva crença e essa garantia implica logicamente a verdade da crença em questão. Sendo assim, argumenta McDowell, não se faz necessária outra habilidade capaz de garantir a factividade de uma percepção se, nos casos não defectivos, ela é por si mesma um estado cognitivo interno factivo ao qual o sujeito da percepção tem acesso cognitivo, uma vez que ela já se dá no espaço das razões. É uma e a mesma capacidade que, em casos não-defectivos, nos permite ver aspectos do ambiente e saber que os estamos vendo, suprindo assim as demandas de uma concepção internalista do conhecimento. Porém essa história não me é satisfatória e McDowell não me parece respeitar a condição internalista de conhecimento que ele mesmo estipula.

Ele defende que a nossa percepção de certos aspectos do ambiente é algo mais básico que conhecimento, e ele precisa fazer isso já que a função dessas percepções é servir de garantia para nosso conhecimento observacional acerca de nosso ambiente. A factividade da visão é o que dá a mesma o estatuto de garantia conclusiva, infalível, indubitável. Ele mesmo reconhece que “[o] modo como as coisas são na experiência não é algo que esteja sob nosso controle, mas cabe a nós decidir se aceitamos ou rejeitamos as aparências. (McDowell, 2005, pp. 47-8). Como as percepções já envolvem nossas capacidades conceituais, elas estão aptas a participar do espaço das razões, todavia cabe ainda ao sujeito decidir se as coisas são do jeito

que ele as percebe, quer dizer, o sujeito, ao tomar uma percepção por uma visão, tem que, mesmo que implicitamente, se posicionar com respeito a ela. Contudo, McDowell nega explicitamente que o que serve de garantia conclusiva para nossas crenças de observação é uma crença na verdade daquilo que percebemos:

Quando alguém sabe que algo é o caso em virtude de ver isso ser o caso, sua garantia para acreditar que isso é o caso é que ele vê isso ser o caso – não sua crença de que vê isso ser o caso, que suscitaria a questão acerca do que garantiria alguém *nessa* crença... (2011, p. 33 – itálico no original).

Estou pressionando justamente o ponto que McDowell diz surgir apenas devido a uma má compreensão do que serve como garantia para o que. Porém, me parece justo que exijamos do sujeito doxástico, que ele acredite na verdade daquilo que percebe para que isso sirva de razão para outra crença. McDowell explica que

É claro que acreditamos naquilo que dizemos quando citamos um estado perceptivo ao oferecer uma justificação, mas seria uma confusão inferir que a garantia que alegamos ter é constituída pela crença em oposição ao estado perceptivo (2011, pp. 33-4).

Não estou convencido de que essa exigência seja realmente fruto de uma má compreensão, de um erro. Afinal, assumir uma concepção internalista do conhecimento é assumir que somente possa servir como garantia pra crenças de um sujeito aquilo que esteja ao seu alcance cognitivo. É por isso que Sellars, em passagem citada por McDowell, ao estipular critérios para conhecimento de observação diz que, “para ser a expressão de um conhecimento, um relato [de observação] *tem* não somente que ter autoridade, essa autoridade tem que ser *em algum sentido* reconhecido pela pessoa de quem é o relato” (Sellars, 2008, p. 79). Esse é um ônus que se tem ao assumir uma concepção internalista de conhecimento: a “autoridade” epistêmica de um estado é limitada pelo reconhecimento que um sujeito tem dessa autoridade. No caso da posição de McDowell, a autoridade da percepção não defectiva é seu carácter factivo, então, para ser coerente com o seu próprio internalismo, ele tem de

assegurar que o caráter factivo da percepção esteja acessível ao sujeito da percepção. Ele não parece fazer isso de maneira satisfatória.

Vejamos como ele explica a exigência sellarsiana do reconhecimento da autoridade de relatos observacionais, que, para Sellars (2008 p. 79), reside “obviamente” em sua confiabilidade

[Sellars] exige que ela seja capaz de alegar confiabilidade por ela mesma. Mas ele não concebe a alegação de confiabilidade dela como formulando um princípio de inferência que captura a garantia dela para crer que a coisa é verde. A garantia dela para acreditar que a coisa é verde é que ela pode ver que ela é. A confiabilidade que ela deve ser capaz de alegar é uma condição para ela ser capaz de ter experiências nas quais ela vê que as coisas são verdes; são essas experiências que garantem ela em crer e dizer que as coisas são verdes (McDowell, 2011, p. 13).

McDowell argumenta que o que justifica a crença de uma pessoa de que ela vê algo verde é a própria experiência de ver que algo é verde e que “a confiabilidade que ela deve ser capaz de alegar é [apenas] uma condição para ela ser capaz de ter [tais] experiências”. Não entrarei em questões de exegese, mas para Sellars, não apenas a confiabilidade, mas o reconhecimento da confiabilidade que é condição e garantia para a presença de experiências particulares, como fica explícito na citação acima. Enquanto McDowell entende a autoridade capaz de justificar crenças de observação como residindo no caráter factivo de certas percepções, Sellars a entende como residindo na confiabilidade de nossa faculdade perceptiva. Para um internalista como Sellars, a mera existência da confiabilidade perceptiva não representaria ainda nenhuma propriedade epistêmica. Sellars, coerentemente com o internalismo, defende que, se é aí que reside a autoridade epistêmica que nos interessa, então ela *tem de ser reconhecida* pelo sujeito epistêmico. No caso de McDowell, é a factividade que deveria ser reconhecida para desempenhar o papel epistêmico de garantia para crenças.

De acordo com Sellars, para que eu possa estar justificado em crer que vejo uma árvore, tenho de saber que, no mais das vezes, quando pareço ver uma árvore, em condições normais de observação, de fato o que vejo é uma árvore. É a confiabilidade que serve de razão

para o conteúdo de uma experiência particular, que, no caso de Sellars (2008, p. 55), já tem em si a forma de uma alegação, do endosso de um conteúdo proposicional, de uma crença. Já para McDowell, como ele diferencia a percepção de uma árvore da crença de que se está diante de uma árvore, a percepção mesmo pode servir de garantia para a crença. Temos de diferenciar percepções defectivas e não defectivas. Somente as últimas servem de garantia conclusiva para uma respectiva crença. O que diferencia ambos os tipos de percepção, no que diz respeito as suas relevâncias epistêmicas, não é algo discernível por mera introspecção: o carácter factivo da percepção não defectiva. Sendo assim, para que esse carácter factivo pudesse desempenhar um papel epistêmico numa concepção internalista, ele deveria ser trazido para dentro do espaço lógico das razões, por meio do reconhecimento do sujeito da percepção de seu carácter factivo. McDowell nega que precisemos de outra fonte além da própria percepção para que, nos casos não defectivos, tenhamos uma garantia conclusiva a nossa disposição. Ao que parece, é em virtude de, num caso de visão, um fato se apresentar diante do sujeito que faz como que essa percepção sirva de “propriedade fazedora-de-conhecimento” para certas crenças. Porém, como diz Sellars,

Fazer esse movimento, no entanto, seria paradoxal, pois isso envolve negar que a apreensão direta de um fato é ela mesma *conhecimento*. Pois apreensão direta, para aqueles que desenvolveram esse conceito, é quase que invariavelmente tomada como o próprio paradigma de conhecimento “propriamente dito” (1979, p. 180).

Se o que argumentei até aqui é correto, McDowell tem um problema: ou o carácter factivo de uma percepção não defectiva não é reconhecido e, portanto, não pode desempenhar um papel na garantia de crenças em uma concepção internalista de conhecimento, pois ele nunca adentra o espaço lógico das razões, ou a factividade da percepção é reconhecida sempre que ela tem um carácter factivo devido ao seu carácter factivo, o que não passa de uma petição de princípio. E se fosse o caso, a percepção seria uma faculdade infalível!

O próprio McDowell reconheceu recentemente que a leitura que ele fazia de Sellars acerca do conhecimento perceptivo era equivocada. Como ele afirma explicitamente:

Algumas crenças perceptivas são conhecíveis. Como deveríamos conceber a garantia em virtude da qual elas têm esse estatuto?

Há uma resposta que penso ser requerida para uma epistemologia satisfatória do conhecimento perceptivo. Eu costumava pensar que Sellars estava ao menos tateando em sua direção em “Empirismo e filosofia da mente” (EPM).

Mas acabei convencido que em trabalhos tardios, em particular “The structure of knowledge” (SK) e “More on givenness and explanatory coherence” (MGEC) Sellars não tinha essa resposta em vista, nem mesmo como uma possibilidade a ser argumentada contra (McDowell, 2016, p. 100).

McDowell defende que a experiência de seres racionais envolva um autoconhecimento que forneça uma garantia conclusiva para crenças perceptivas, mas ele reconhece que, em se tratando da posição de Sellars, “o autoconhecimento do qual ele fala deve ser conhecimento de que as capacidades operacionais nas experiências relevantes subscrevem a inferência de conclusões sobre o ambiente apenas como prováveis” (McDowell, 2016, p. 105). Mas por que Sellars não “viu essa possibilidade nem mesmo para argumentar contra ela”?

A razão é que não há um argumento *a priori* à disposição capaz de garantir a factividade de uma atualização particular da faculdade perceptiva, pois elas são todas contingentes. Uma análise do conceito de percepção, no que diz respeito a animais racionais, como faculdade de conhecimento simplesmente exige que a percepção nos ponha em condições de saber racionalmente algo acerca da realidade na maioria das vezes. Quando ela funciona bem, e as condições são normais, aquilo que nos aparece na percepção é o caso e, logicamente, nossa percepção é factiva. Entender que o que nos aparece nesses casos são os aspectos de nosso ambiente, que o mundo se abre para nós em nossas percepções não defectivas, é uma excelente maneira de evitar os problemas cartesianos acerca da transposição da lacuna entre o mundo subjetivo e o mundo objetivo. Porém, por si só, isso não nos fornece uma garantia conclusiva para nossas crenças de observação. Como internalistas, devemos exigir que essa factividade seja reconhecida para que desempenhe um papel epistêmico. O sujeito da percepção, como o descreve McDowell, pode basear suas crenças perceptivas em dois tipos distintos de aparências, as factivas e as não factivas. Contudo, este sujeito não as

considera enquanto factivas ou não factivas, o que impede que seu caráter factivo corresponda a um posicionamento no espaço lógico das razões. E se ele toma uma aparência por factiva, McDowell o deixa sem garantias para esse posicionamento.

Conclusão:

McDowell parece não ter se livrado de toda a herança cartesiana quando alega que qualquer garantia menos que conclusiva para nossas crenças é insatisfatória e nos leva ao ceticismo. Ele crê que uma garantia menos que conclusiva só parece satisfatória, por oposição a aceitar uma posição cética, quando não conseguimos vislumbrar uma alternativa. Por negar que uma garantia falível seja suficiente para o conhecimento que ele pretende que o caráter factivo de uma percepção verídica desempenhe um papel que não pode ser desempenhado em uma concepção internalista de conhecimento. McDowell, como Descartes, está buscando uma base segura para o conhecimento. Ele também crê que “não dev[e] menos cuidadosamente impedir-se de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas” (Descartes, 1973, p. 93). É essa atitude que impede McDowell de, como Sellars, recorrer à confiabilidade da percepção como elemento justificador de nossas crenças observacionais.

Sellars acreditava que “o conhecimento empírico, assim como sua sofisticada extensão, a ciência, é racional, não por ter uma *fundação* [segura], mas por ser um empreendimento auto-regulador que pode colocar *qualquer* afirmação em questão, embora não *todas* simultaneamente (Sellars, 2008, p. 83). McDowell almeja por uma garantia *inquestionável*. A garantia que temos para nossas crenças de observação pode ser menos que conclusiva não necessariamente porque entendemos mal a falibilidade de nossa percepção e acreditamos que cada atualização dessa faculdade é em si falível. Podemos aceitar um disjuntivismo acerca dos tipos de aparências percebidas e que quando *vemos* algo é o mundo

que se abre diante de nós. O que não podemos aceitar, enquanto internalistas, é que a factividade de um estado perceptivo desempenhe um papel epistêmico sem que ele seja apreendido enquanto factivo. Se não podemos fazer isso, uma saída é recorrer, como faz Sellars, à confiabilidade da percepção como garantia para atualizações particulares desta faculdade. Nesse caso, nossa garantia seria falível, porém poderíamos parodiar a frase de McDowell dizendo que uma garantia menos que conclusiva para nossas crenças de observação somente é vista como insuficiente para conhecimento por aqueles que ainda não abandonaram o projeto cartesiano de buscar um fundamento indubitável para o conhecimento. Afinal de contas, procurar eliminar todas as possibilidades lógicas contrárias a uma crença, ao invés de se limitar apenas as que sabemos relevantes, é em comumente visto como um sinal de irracionalidade. Claro que teríamos que mostrar como é possível justificar a crença na confiabilidade da percepção sem cometer novamente petição de princípio,¹⁴ mas isso já me levaria para longe do que foi aqui proposto.

¹⁴ Sellars (1979) é uma tentativa de justificar *a priori* a confiabilidade de nossa percepção, a partir de uma análise conceitual de nossa própria concepção de sujeitos racionais que habitam um mundo no qual agem.

CAPÍTULO 3 – CONFIABILISMO, INFERENCIALISMO E FUNCIONALISMO SEMÂNTICO

1 - Confiabilismo e internalismo justificacional:

A motivação para a exigência de justificação na análise de conhecimento proposicional¹⁵, conhecimento de um conteúdo descritivo que pode ser verdadeiro ou falso, em crença verdadeira justificada (doravante, CVJ), que remonta ao Teeteto de Platão, é a exclusão de casos em que o sujeito tem uma crença verdadeira por mera casualidade, sorte ou acidente, como casos legítimos de conhecimento (Brandt, 2013, p. 114). Somada a uma concepção internalista tradicional de justificação, segundo a qual o sujeito cognoscente precisa ter acesso cognitivo às razões de suas crenças para que estas cumpram sua função justificacional,¹⁶ a exigência de justificação torna o conhecimento algo bastante intelectualizado. Mesmo os casos de conhecimento perceptivo, como ver uma árvore diante de nós ou ouvi-la cair ao nosso lado, que supostamente seriam paradigmas do tipo mais simples de conhecimento, se comparados a raciocínios matemáticos ou teorizações científicas, repito, mesmo casos de conhecimento perceptivo dependeriam do acesso possível, por parte dos sujeitos cognoscentes, às razões que os justificariam. Embora seres humanos adultos

¹⁵ O Conhecimento proposicional é geralmente contrastado com conhecimento procedimental, enquanto o primeiro é indicado pela cláusula “que”, como em “*S* sabe que *p*”, onde *S* está por um sujeito cognoscente e *p* por um conteúdo proposicional, uma sentença que possui valor de verdade, como, “A neve é branca”, o conhecimento procedimental é indicado pela cláusula “como” e se refere à posse de uma habilidade, por exemplo, *S* sabe como nadar, como pescar, como andar de bicicleta, como calcular etc. Essa terminologia ficou consagrada na língua inglesa como a diferença entre “*know that*” e o “*know how*”, e em português o “saber-que” e o “saber-como”, introduzida por Gilbert Ryle (1949). No restante deste artigo, sempre que “conhecimento” e suas derivações aparecerem sem qualificação, estarei me referindo ao conhecimento proposicional.

¹⁶ Para uma apresentação sucinta da controvérsia entre internalistas e externalistas acerca da justificação e das diferentes maneiras de entender o conceito “internalismo” ver Fumerton (2014, p. 82ss.).

geralmente sejam capazes de citar boas razões para suas crenças perceptivas, crianças pequenas e animais não humanos não o são, ainda que estejamos dispostos a atribuir esse tipo de conhecimento a eles em muitos casos. Porém, em alguns casos que estaríamos dispostos a classificar como sendo episódios de conhecimento perceptivo envolvendo seres humanos adultos, estes sujeitos não têm a sua disposição razões para suas crenças perceptivas, por exemplo, reconheço o som de um saxofone ou o rosto de um conhecido, mas sou incapaz de especificar, mesmo em foro interno, as notas características que me levam a crer que ouço um saxofone ou que estou diante de meu amigo Giovanni. Se conhecimento exige a posse de justificação internalista, mesmo seres humanos adultos em situações como as recém descritas não possuem conhecimento, embora demonstrem a capacidade de interagir de maneira inteligente com o seu ambiente: é nesse sentido que a análise tradicional de conhecimento como CVJ é intelectualista.

O “*Insight* Fundador” do confiabilismo, segundo Brandom, surgiu como uma alternativa menos intelectualista à exigência de justificação para que uma crença verdadeira alcance o estatuto de conhecimento:

O que chamo de “*Insight* Fundador” das epistemologias confiabilistas é a afirmação de que crenças verdadeiras podem, ao menos em alguns casos, consistir em conhecimento genuíno mesmo onde a condição de justificação ainda não foi atingida (no sentido em que o candidato conhecedor não é capaz de produzir justificativas apropriadas), desde que as crenças tenham resultado do exercício de capacidades que são produtoras *confiáveis* de crenças verdadeiras nas circunstâncias em que elas foram de fato exercidas (Brandom, 2013, p. 113).

O mérito do confiabilismo foi perceber que estar apto a oferecer razões em favor de uma crença não é a *única* maneira de mostrar que ela não é verdadeira por mero acaso. Embora implique a rejeição da concepção clássica de conhecimento, que exige certeza ao invés da alta probabilidade da verdade de uma crença, o confiabilismo parece estar em acordo com concepções contemporâneas de conhecimento falibilista influenciadas principalmente pelo desenvolvimento da ciência experimental. O confiabilismo também se diferencia das posições

epistemológicas tradicionais por ser uma rejeição ao *internalismo*, “pois mantém que fatos dos quais um agente doxástico não está ciente, e então não pode citar como razões [...], podem fazer diferença entre o que ela acredita contar como conhecimento genuíno e o que, segundo ela, conta meramente como crença verdadeira” (Brandom, 2013, p. 115).

Como ressalta Brandom, porém, os casos que pressionam o internalismo epistemológico em direção ao confiabilismo serão estranhos, pois devem apresentar um sujeito que, simultaneamente, crê em certos fatos, mas que não se crê um relator confiável destes mesmos fatos. Nos exemplos anteriores, seria fácil suprir a condição internalista do meu reconhecimento do som do saxofone ou do rosto do meu amigo, pois mesmo que eu não pudesse explicitar nenhuma crença com conteúdo descritivo acerca das peculiaridades do som do saxofone ou da anatomia do rosto de meu amigo, basta que eu me tome por um reconhecedor confiável do som do saxofone, seja lá como ele soe, e do rosto de meu amigo, seja lá quais características fisionômicas ele apresente, que estarei de posse de uma justificação para minha crença em questão. Ser um relator confiável de certos aspectos do ambiente em conjunto com o reconhecimento desta habilidade é suficiente para suprir a demanda internalista de justificação. Em *Empirismo e filosofia da mente* (EFM), Sellars (2008, p. 79) faz exatamente essa exigência, explicitando assim o intelectualismo de sua abordagem do conhecimento.

Um candidato a “caso estranho” envolvendo a crença em um fato sem a respectiva metacrença na posse da habilidade de reconhecer fatos desse tipo, mas que já é um exemplo bem conhecido, é o de pessoas que trabalham com a “sexagem de galinhas” (Brandom, 2013, p. 119). Digamos que um sujeito precise separar sistematicamente, em escala industrial, os pintinhos que vão passando em uma esteira entre machos e fêmeas. Embora nenhuma característica perceptível suficiente para determinar o sexo do pintinho se apresente a consciência dele quando os examina, o sujeito sente inclinações a classificar alguns como

machos e outros como fêmeas. Do ponto de vista dele, não há razão acessível que justifique tais inclinações, contudo, seus companheiros de trabalho, que posteriormente realizam testes fisiológicos nos pintinhos para garantir a classificação correta de seu sexo, perceberam, ao longo dos anos, que este sujeito acerta suas classificações na esmagadora maioria das vezes, a ponto de rivalizar em precisão com o teste laboratorial. Provavelmente o sujeito esteja reagindo a algum estímulo sensorial, como um odor específico que cada sexo possua, que, por enquanto, está passando despercebido por seu sistema cognitivo consciente.¹⁷

Seus companheiros de trabalho estão inclinados a dizer que, com base em sua confiabilidade, o sujeito sabe diferenciar os pintinhos pelo seu sexo. Contudo, como eles nunca lhe contaram que ele é um relator confiável do sexo dos pintinhos, o sujeito não possui a disposição nenhuma razão para justificar suas crenças particulares do tipo “esse pintinho é fêmea, esse é macho...” Não acreditar na sua confiabilidade ao constatar algo, mas mesmo assim sustentar o endosso desta constatação pode parecer uma irresponsabilidade epistêmica, uma vez que deveríamos suspender o endosso de certo conteúdo proposicional na ausência de boas razões para tanto. Dada essa descrição, o sujeito do exemplo não está agindo racionalmente ao sustentar suas crenças na ausência de boas razões para as mesmas, ele está adquirindo crenças de maneira cognitivamente irresponsável que casualmente, mesmo que muito casualmente, são verdadeiras, mas ainda assim, crenças às quais ele não tem o direito epistêmico de sustentar, crenças irresponsáveis que, por isso, não seriam casos de conhecimento.

Outra maneira de ver esse tipo de exemplo é alegar que eles não passam de uma construção incoerente da situação, pois inclinações a crer em algo não são o mesmo que

¹⁷ Algo que parece estar em disputa nesse tipo de exemplo é justamente se faz sentido e, se fizer, se devemos aceitar que certos componentes de nosso aparato cognitivo funcionem simultaneamente de maneira não consciente e epistemicamente relevante. De um ponto de vista descritivo, biológico, evolucionista, externalista, não há problema algum com isso, mas de um ponto de vista normativo, epistemológico, que exige certa responsabilidade epistemológica dos sujeitos cognoscentes, a questão é mais complicada.

acreditar que esse algo é o caso, principalmente se não possuímos razões que sustentem tais inclinações. Essa parece ser a crítica mais à mão que o internalista epistêmico tem a oferecer, porém Brandom (2013, p. 122) argumenta que, se o confiabilismo está certo, alguns casos de crenças irresponsáveis *podem*, sim, ser casos de conhecimento e rejeitar que tais casos sejam casos legítimos de crença é uma petição de princípio internalista que condiciona a posse de uma crença com a posse de uma razão para a mesma. Pois, do mesmo modo que o internalista pode alegar que o sujeito do exemplo possui meros palpites ou inclinação a crer, mas não possui crenças, o externalista pode alegar que o sujeito apresenta crenças que, em virtude da ausência do acesso a razões em primeira pessoa para elas, são desqualificadas como sendo meras inclinações ou palpites.

Outro exemplo desse tipo dado por Brandom é o de uma especialista em cerâmica clássica da América Central que, com o passar dos anos, aprendeu a distinguir pela observação de meros fragmentos de cerâmica se estes são de origem tolteca ou asteca. Apesar de reconhecê-los corretamente, ela é incapaz de citar quaisquer traços visíveis que corroborariam sua tendência de classificá-los como um ou outro. Ela é bastante cética quanto a suas inclinações e apenas cede a elas após juntar suficiente evidência inferencial a partir da realização de testes químicos e microscópicos. O internalista tradicional defenderia que a pesquisadora passa a saber qual a origem da peça de cerâmica em questão apenas *após* adquirir esse montante de evidência. Digamos, porém, que seus colegas pesquisadores acompanharam sua carreira ao longo dos anos e sabem que, embora falíveis, as inclinações dela acerca das origens das peças de cerâmica são muito confiáveis. Apesar de ela não se considerar uma relatora confiável de peças astecas e toltecas, argumenta Brandom,

Parece sensato para eles dizer, em algum caso que ela acabou por estar certa, que apesar de insistir em buscar evidências confirmatórias para a sua crença, na verdade ela *já sabia* que o fragmento em questão era tolteca, mesmo antes da participação de seu microscópio e de seus reagentes. (Brandom, 2013, p. 115).

Cabe ressaltar que o problema em discussão aqui é acerca das condições de *posse* de conhecimento e não sobre as condições para a sua *atribuição*. Como os próprios exemplos ilustram, todas as atribuições de conhecimento estão baseadas em evidência comportamental, adquirida ao longo do tempo, suficiente para justificá-las. A questão é decidir se a *posse* do conhecimento exige um possível acesso a esse mesmo montante, ou outro similar¹⁸, de evidência. Brandom encerra o trecho acima citado com uma nota de rodapé chamando a atenção de que, esses casos valem-se de uma compreensão do conhecimento que implica a negação da tese da transparência do conhecimento ($Kp \rightarrow KKp$), onde “K” está por conhecimento e “*p*” por um conteúdo proposicional. A tese da transparência do conhecimento está tradicionalmente vinculada ao internalismo epistêmico porque, uma vez que o meu conhecimento de *p* exige que eu tenha à minha disposição razões para crer que *p*, as mesmas razões que tenho para crer na verdade de *p* servem de razão para eu acreditar que sei que *p*. Se eu contar com a colaboração da realidade e minha crença for verdadeira e as razões que tenho para a verdade dela forem boas o suficiente, elas servirão também como razões à minha disposição para saber que sei que *p*¹⁹.

Implicar a rejeição da tese da transparência do conhecimento não conta, por si só, contra os exemplos anteriores criados para pressionar o internalismo epistêmico e tal alegação parece soar como outra petição de princípio. Além do mais, se estamos dispostos a aceitar uma concepção falibilista de conhecimento, segundo a qual não precisamos ter certeza absoluta para saber que *p*, como nos recomenda o confiabilismo, parece coerente que aceitemos como possível que em alguns casos saibamos algo sem saber que o saibamos. Pois, se há uma independência entre as razões que tenho para crer em um conteúdo proposicional e

¹⁸ Isso porque a evidência à qual que um sujeito tem acesso, tanto para possuir quanto para se auto-atribuir conhecimento, não se limita à observação de seu comportamento, mas ao que ele acessa através da introspecção.

¹⁹ A tese da transparência do conhecimento é herdeira da tradição cartesiana segundo a qual, por definição, se um sujeito está em um estado mental *x*, ele sabe que está nesse estado. Para uma crítica à tese da transparência do conhecimento e à transparência de estados mentais em geral (tese da luminosidade) ver (Williamson, 2000, caps. 4 e 5).

a verdade do mesmo, de um modo que as razões não sejam suficientes para implicar a sua verdade num caso de conhecimento, pode ser que eu esteja em posse de razões suficientes para saber que algo é o caso, mas não esteja convencido de que elas sejam de fato suficientes. Novamente entraríamos no mérito sobre esse tipo de exemplo ser coerente: um sujeito poderia crer justificadamente que p sem crer que possui razões suficientes para se decidir sobre a verdade de p ? Parece-me que, ao rejeitarmos a tese da transparência do conhecimento e aceitarmos como legítima a crença epistemicamente irresponsável, arrumamos espaço para esse tipo de situação.

Embora casos como o da sexagem de galinhas pareçam raros ou até artificiais, se tivermos em mente sujeitos cognoscentes que não apresentam indícios de posse de muitas representações reflexivas acerca de suas próprias habilidades cognitivas, como animais não humanos e crianças pequenas, o número de casos aos quais estaríamos dispostos, cotidianamente, a atribuir a estes sujeitos, com a finalidade de explicar seu comportamento, determinada crença ou conhecimento sem estarmos dispostos a atribuir a presença de uma metacrença correspondente acerca da confiabilidade de sua capacidade de formar esse tipo de crença seria muito mais numeroso. O confiabilismo também nos ajudaria a evitar o problema do regresso epistêmico, que surge da exigência da justificação inferencial, pois se somente uma razão p a qual tenho acesso pode legar seu estatuto epistêmico positivo a uma crença q verdadeira candidata a ser conhecimento, respeitando a exigência internalista, somente outra crença r a qual também tenho acesso poderia legar o estatuto epistêmico positivo à crença p que serviu de razão para meu conhecimento de q e assim por diante. Desse modo iniciamos um regresso epistêmico que promete seguir *ad infinitum* a menos que encontremos um grupo de crenças que possuam um estatuto epistêmico positivo independente das demandas da justificação inferencial internalista.

Desse modo o confiabilismo ajudaria a desintelectualizar a noção tradicional de conhecimento internalista de duas maneiras: (1) permitindo que certo grupo de crenças adquira um estatuto epistêmico positivo em virtude do processo confiável pelo qual são adquiridas, independente do reconhecimento desse processo por parte do sujeito, estando à disposição para servirem como razões em processos de justificação internalista subsequentes e (2) respeitando nossas inclinações de atribuir a seres humanos adultos comuns alguns casos de conhecimento que não envolvam o acesso reflexivo a razões para crer e, como casos limites, a atribuição de conhecimento proposicional, com a finalidade de explicação²⁰ e previsão de comportamento, a seres aparentemente desprovidos de capacidades cognitivas reflexivas como crianças pequenas e animais não humanos.

2 - A tentação confiabilista e o inferencialismo semântico:

Até aqui vimos como o confiabilismo pode nos ajudar a alcançar uma concepção menos intelectualizada e, por isso mesmo, mais abrangente e em conformidade com nossas atribuições cotidianas de conhecimento, ao não nos limitarmos à análise tradicional deste como CVJ em conjunto com uma concepção internalista de justificação. Porém Brandom chama a atenção para o risco de cairmos na tentação de querer redirecionar a epistemologia da justificação inferencial por razões para a confiabilidade de processos de produção de crenças verdadeiras ao pensarmos que “a preocupação com a confiabilidade não simplesmente *contradiz* os *insights* da epistemologia clássica de [CVJ]. Ao contrário, ela pode ser vista como uma *generalização* do relato clássico” (Brandom, 2013, p. 115). A justificação alcançada por meio do raciocínio seria, de acordo com essa tentação, apenas mais um

²⁰ No caso de compreender e prever o comportamento de seres incapazes de articular razões para suas crenças, a atribuição de conhecimento surge como uma inferência pela melhor explicação na medida em que possibilita tal compreensão e predição. Como veremos na seção 3 deste capítulo, a inferência pela melhor explicação parece ser a base da concepção de Sellars acerca do que é para um comportamento ser guiado por regras.

processo confiável de formação de crenças entre outros. Mas seria essa recentralização possível, saudável?

Brandom argumenta que não, porque uma coisa é concedermos, a partir dos exemplos confiabilistas, que casos “especiais e isolados” de crenças cognitivamente irresponsáveis são possíveis, outra, bastante diferente, é achar que “podemos descrever de forma coerente práticas nas quais pessoas genuinamente têm crenças, mas *todas* elas são cognitivamente irresponsáveis no sentido de que são conscientemente mantidas na ausência de razões para as mesmas” (Brandom, 2013, p. 123). Apesar de implausível em virtude de sua excessiva intelectualização, Brandom argumenta que “*podemos* entender uma comunidade cujos membros formassem crenças somente quando passassem a ter justificativas para elas” (2013, p. 123). A sua posse de uma crença estaria condicionada a posse de uma justificação inferencial para a mesma, o que excluiria os casos de irresponsabilidade epistêmica como episódios legítimos de crença.

O problema dessa tentativa de redirecionamento da epistemologia da justificação inferencial para a posse de processos confiáveis de formação de crenças verdadeiras é ela implicar a possibilidade, mesmo que implausível, de uma comunidade de seres que adquirem conhecimento acerca de seu ambiente por meio de respostas confiáveis a estímulos sensoriais, mas são incapazes de avaliar qualquer razão para suas crenças. O interesse de Brandom não é apontar a implausibilidade de tal comunidade, uma vez que uma comunidade que possua razões explícitas para *todas* as suas crenças também pareça pouco plausível, mas apontar que a própria concepção de tal comunidade como composta por sujeitos *doxásticos* é problemática. Isso porque, a partir do momento que encaramos a posse de uma razão para *crer* como *apenas* mais um processo dentre um rol de processos de aquisição confiável de crenças, deve ser possível que exista uma comunidade de sujeitos *doxásticos* que não possuem nenhuma razão para nenhuma de suas crenças e

Isso requereria que eles nunca acreditassem em si próprios ou nos outros como sendo confiáveis, pois qualquer atribuição de confiabilidade (quando conjunta com uma afirmação sobre em que uma pessoa confiável acredita ou que está inclinada a dizer) *inferencialmente* subscreve uma conclusão (Brandom, 2013, p. 124).

O resultado disso, argumenta Brandom, seria a falência total do conteúdo proposicional passível de ser acreditado que estaria envolvido na interação “confiável” dos membros dessa comunidade entre si e com seu meio ambiente. Sujeitos desse tipo parecem ser no máximo indicadores de estados de coisas para outros porque não possuem um *entendimento* do que estão indicando, uma vez que suas indicações não servem como razões para eles, não podem ser candidatos a conhecedores porque sequer parecem contar como sujeitos doxásticos. Como explica Brandom:

Se mudarmos nossa atenção para a primeira condição – a condição que não se sabe o que não se *acredita* -, razões mais fortes para duvidar da inteligibilidade do cenário de confiabilidade sem razões emergem, pois estados que não ficam em relações inferenciais entre si, que não servem para razões mútuas, não são reconhecíveis como crenças de maneira alguma. O mundo é cheio de indicadores confiáveis. Pedacos de ferro enferrujam em ambientes úmidos e não em ambientes secos. [...] Suas disposições confiáveis para responder diferencialmente aos estímulos e, portanto, distribuir estímulos em tipos não se qualificam como *cognitiva*, porque as respostas que são eliciadas diferencialmente de maneira confiável não são aplicações de *conceitos*. Não são formação de *crenças*. Por que não? O que mais é necessário para as respostas confiáveis contarem como crenças? (Brandom, 2013, p. 125)

É pouco controverso que uma barra de ferro que enferruja em ambientes úmidos ou uma lâmpada com sensor de movimento que se acende sempre que registra a aproximação de algo sejam casos de respostas confiáveis ao ambiente aos quais não estamos inclinados a classificar como cognitivas, como respostas envolvendo conteúdos passíveis de serem acreditados. Em casos mais dúbios como o de crianças que estão aprendendo a falar e já respondem à presença de objetos vermelhos com enunciados do tipo “vermelho” ou “isto é vermelho”, mas ainda não apresentam indícios linguísticos de que se saibam relatores confiáveis de tais objetos, em tais casos, repito, podemos ficar na dúvida sobre as respostas consistirem em episódios doxásticos ou não.

Para explicitar o que mais é requerido, Brandom (2013, p. 125) propõe que imaginemos um papagaio treinado para responder de maneira confiável à presença de objetos

vermelhos com a frase “isso é vermelho”. O que o diferencia de um relator confiável legítimo de objetos vermelhos? Por mais confiável que sejam as respostas do papagaio, elas não são a expressão de uma constatação cognitiva do papagaio de que ele está diante de um objeto vermelho porque ele é incapaz de compreender quais as implicações do que ele estaria “dizendo”. Nesse sentido, ele está na mesma condição que os sujeitos que não possuem nenhuma razão para suas crenças, podendo ser um bom indicador da presença de objetos vermelhos apenas para quem compreende o que é para algo ser vermelho. E “compreender” aqui tem mais a ver com saber com o que é que alguém que relata “isso é vermelho” está se comprometendo ao fazer tal relato, mesmo que esse conhecimento seja exibido apenas na sua interação inteligente com o ambiente ao solucionar tarefas que demandem e permitam a atribuição desse conhecimento mesmo na ausência de comportamento linguístico explícito.

Por exemplo, se constato que algo é vermelho, constato também que esse algo é extenso, que não é simultaneamente azul ou qualquer outra cor que não o vermelho nas partes em que é vermelho, que parece vermelho sob a luz natural etc. Todos esses compromissos estão relacionados inferencialmente ao conteúdo proposicional “Isso é vermelho” e são fundamentais para determinar ao fim e ao cabo o que é ser vermelho. Do ponto de vista do comportamento não linguístico que indica a compreensão desse conteúdo proposicional, alguns exemplos são, após dizer “vou pegar o objeto vermelho” o sujeito de fato pega o objeto vermelho, ou ao ser questionado qual objeto é vermelho o sujeito direciona seu dedo indicador em riste na direção do objeto vermelho, e assim por diante. O mero vínculo de expressões sonoras da sentença “Isso é vermelho” com a presença de objetos vermelhos, mesmo que seja um vínculo confiável, não é condição suficiente, embora possa ser condição necessária, para que a expressão “isso é vermelho” signifique o que os falantes competentes do português em geral significam ao expressá-la.

A questão central para Brandom, seguindo a esteira de Sellars, é que um episódio cognitivo, seja ele de crença ou de conhecimento, somente se dá como um posicionamento no interior do que Sellars chamou de “espaço lógico das razões”. Lembremos da conhecida passagem de Sellars na qual ele alega que o

[...] essencial é que, ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de *saber*, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; mas o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e do ser capaz de justificar o que se diz. (Sellars, 2008, p. 81)

Esse espaço é constituído pela rede de inferências que validamos com nossas práticas de dar e pedir por razões para crer e agir em nosso cotidiano; cada conteúdo proposicional corresponde a um posicionamento possível no interior desse espaço e é constituído pela sua relação inferencial com outros conteúdos proposicionais, com aqueles para os quais ele serve de razão, com aqueles que servem de razão para ele e com aqueles com os quais ele é incompatível. Desse modo, o que diferencia uma resposta confiável doxástica, que é a assunção de um compromisso, de uma resposta confiável meramente causal, como a do ferro que enferruja na presença de umidade, de acordo com Brandom, é:

[...] a *articulação inferencial* da resposta. Crenças [...] são essencialmente coisas que podem servir como premissas e conclusões de inferências. O sujeito de crenças perceptuais genuínas está, como o papagaio não o está, respondendo à presença visível de coisas vermelhas ao fazer um movimento em potencial em um jogo de dar e pedir razões: aplicando um conceito. [...] Nenhuma resposta que não seja um nó em uma rede de envoltórios inferenciais tão amplos, digo eu, é reconhecível como a aplicação de *conceitos*. E se não, não é tampouco reconhecível como uma crença, ou a expressão de uma crença (Brandom, 2013, p. 126).

Essa seria uma segunda razão, além do internalismo justificacional, para a exigência feita por Sellars em EFM, quando ele considera que, se é o fato de consistir em uma resposta confiável a um estímulo ambiental que dá a um relato de observação o seu caráter epistêmico positivo, então “para ser a expressão de um conhecimento, um relato tem não somente que *ter* autoridade, essa autoridade tem que ser *em algum sentido* reconhecida pela pessoa de quem é o relato” (Sellars, 2008, p. 79). Porém, não precisamos deixar essa exigência *semântica* nos fazer retroceder ao internalismo tradicional pressionado pelo confiabilismo como mostrado no

início deste artigo. A exigência desse reconhecimento reflexivo sobre nossas disposições perceptivas, denominada de “exigência de subida de nível” (Alston, 1989: 80), ou de “exigência de reflexividade epistêmica” (DeVries, 2005: 123), é a principal causa do excessivo intelectualismo da concepção tradicional internalista de conhecimento com CVJ. O próprio Brandom (2008, p. 155) pensa, sobre Sellars, que “talvez nisto [nesta exigência] ele vá longe demais”. A intenção de Brandom (2013) é mostrar que, muito embora seja plausível e salutar assumir que nem todo episódio de conhecimento proposicional pressupõe o acesso possível a uma justificação inferencial, não podemos tomar como dispensável esse tipo de justificação em favor de um reposicionamento da epistemologia a partir da noção de processos confiáveis de formação de crenças sob pena de que a própria noção de conteúdo doxástico perda sentido, uma vez que o conteúdo proposicional de nossas crenças é constituído pela rede de relações inferenciais que elas formam entre si.

Brandom, por um lado, apresenta uma posição menos intelectualista de conhecimento por permitir que episódios de crenças epistemicamente irresponsáveis adquiram, em situações especiais, o estatuto de conhecimento mesmo sem satisfazer a demanda de justificação internalista da epistemologia tradicional. Por outro lado, ele acaba reforçando o intelectualismo de Sellars ao limitar a posse de conhecimento, mesmo que de crenças irresponsáveis, aos seres providos de habilidades linguísticas como as nossas. Brandom assume o *nominalismo psicológico* de Sellars, segundo o qual “toda consciência de tipos, semelhanças, fatos etc., em suma, toda consciência de entidades abstratas – na verdade, toda consciência mesmo de particulares – é uma questão linguística” (Sellars, 2008, p. 68). Isso porque o jogo de dar e pedir por razões, que constitui o conteúdo de nossas crenças, nada mais é do que o *assumir* e *atribuir* compromissos com e aos nossos interlocutores, sem os quais

não há posicionamento dentro desse espaço, e é a linguagem compartilhada que funciona como o veículo desse espaço público, intersubjetivo e, obviamente, de diálogo²¹.

Os nominalistas psicológicos entendem que é a partir da nossa interação linguística com nossos pares que aprendemos, avaliamos e revisamos nossos padrões do que é acreditar (ou assumir o *compromisso* de) que *p*, o que serve de razão a favor e contra *p*, o que se segue de *p* e o que é meramente compatível com *p*. Sendo assim, embora defenda uma concepção menos rígida de conhecimento que Sellars, Brandom acaba sustentando seu intelectualismo ao limitar *da poltrona* a posse de conhecimento proposicional aos seres possuidores de uma linguagem como a nossa, complexa o suficiente para participar de discussões públicas sobre o que serve de razão para quê. Sellars, contudo, em um artigo tardio, nos fornece uma versão menos intelectualista de seu funcionalismo semântico que permite estendermos a presença de conteúdos representacionais com forma proposicional a seres que não são dotados de uma linguagem como a nossa, permitindo-nos abrir mão do intelectualismo demandado pelo inferencialismo semântico de Brandom, e é isso que vou explorar a seguir.

3 - Sellars e os sistemas representacionais animais:

Sellars, em *Mental events*, (2007a, p. 282), valendo-se da terminologia aristotélica aponta que, quando desejamos entender um determinado tipo de fenômeno, uma estratégia inteligente é iniciarmos nossas pesquisas a partir do “mais conhecido para nós” até chegarmos ao “mais conhecido em si”. Por exemplo, se quisermos saber o que é ser um objeto físico, iniciamos investigando os objetos macroscópicos de nosso cotidiano como cadeiras, mesas etc., para então passarmos ao domínio de objetos menos conhecidos, os casos mais dúbios e limítrofes como sons, sombras etc., até alcançarmos os objetos da física microscópica. Para

²¹ Sobre a defesa de Brandom da necessária articulação social do espaço lógico das razões ver Brandom (1995).

um realista científico, ressalta Sellars (2007a, p. 283), os objetos macroscópicos seriam anteriores na ordem do conhecer dos processos microfísicos, enquanto estes teriam a primazia na ordem do ser. Sellars explica que, apesar de ser muitas vezes retratado como defendendo que pensamentos são eventos linguísticos, ele defende apenas que certos tipos de eventos linguísticos são pensamentos e que, sendo a linguagem um fenômeno público com o qual nos deparamos cotidianamente, ela seria a candidata perfeita para ser o ponto de partida de uma investigação acerca do pensamento enquanto estados mentais internos representacionais, quando contrastados com estados internos não representacionais como dor, sofrimento e cócegas. Ele defende que, se a linguagem é anterior na ordem do conhecer do mental, o anterior na ordem do ser do mental é o que ele denomina de *sistema de representações animais* (Sellars, 2007a, p. 283). E é a partir do entendimento do funcionamento da linguagem que ele pretende chegar a um melhor entendimento de como o mental enquanto sistema de representação animal (SR, doravante) funciona.

A abordagem de Sellars diverge da tradição primeiramente ao derivar os conceitos acerca do mental a partir da fala significativa, invertendo a suposta ordem de explicação. Com essa abordagem, que já aparece em *Empirismo e filosofia da mente* na seção sobre “nossos ancestrais rylianos” (Sellars, 2008, pp. 95-7), ele pretende ser capaz de explicar como certos ruídos realizados por pessoas de uma comunidade imaginária podem adquirir propriedades semânticas tornando-se capazes de significar, referir etc., sem fazer recurso a termos mentalistas como crenças e desejos, quer dizer, sem pressupor a existência de estados internos que já apresentam as propriedades intencionais que ele pretende encontrar na linguagem. Sellars pretende desenvolver essa teoria semântica sobre a linguagem falada e tomá-la como um modelo para entender as propriedades intencionais dos estados mentais. Por isso está vedado a ele o recurso à intencionalidade do mental na explicação das propriedades semânticas da linguagem sob pena de circularidade.

Seja qual for o estatuto ontológico do mental, Sellars acredita que, apesar da linguagem ser um meio de *comunicação* de pensamentos, “há uma dimensão mais básica, pressuposta pela comunicação na qual ela serve *diretamente* como um sistema representacional e é um meio com o qual nós *pensamos*” (Sellars, 2007a, p. 283). Essa dimensão é, obviamente, bastante limitada em relação a uma concepção tradicional de pensamento, mas é uma proto-concepção de pensamento que subjaz as demais noções de SR. Sellars (2007a, p.284) denomina “pensar-alto” (*thinking-out-loud*) o conceito central dessa dimensão de atividade linguística que consistiria no comportamento verbal franco e espontâneo, bem como na presença da propensão para este comportamento. Sendo assim, nessa concepção limitada e prototípica de pensamento, pensar-alto que a neve é branca é o mesmo que pronunciar em voz alta de maneira franca e espontânea “a neve é branca” ou apresentar a propensão momentânea para fazê-lo. Sellars pretende que seu conceito de *pensar-alto* seja anterior apenas na ordem do conhecer do mental, servindo como nosso ponto de partida metodológico até a ordem do ser do mental, quer dizer, dos sistemas representacionais animais. Com isso, Sellars irá mostrar como a nossa linguagem pode representar o mundo, funcionando como um “complexo e sofisticado” SR.

Uma vez que animais não humanos e crianças pequenas não possuem uma linguagem como a nossa, o primeiro desafio à abordagem de Sellars é mostrar como sua noção de pensar-alto pode nos ajudar a compreender se e em que medida esses seres têm pensamentos, se são portadores de intencionalidade. Mas antes de chegar a esse ponto Sellars precisa nos mostrar como entender os conceitos semânticos, como “sentido” e “significar”, a partir do mero comportamento verbal que é o pensar-alto. Uma primeira hipótese seria pensar que esses conceitos deveriam ser passíveis de redução a termos de comportamento verbal, mas

A teoria clássica insiste que a aplicação de conceitos semânticos tais como referência e ser-acerca-de (*aboutness*) em suas várias formas ao comportamento verbal pressupõe que o último seja a manifestação de episódios não-verbais de

crença e intenção que têm uma intencionalidade intrínseca que é inteligível em seus próprios termos (Sellars 2007a, p. 285).

Isso porque “significa’ e demais conceitos semânticos são tradicionalmente entendidos como expressando relações entre estados mentais intrinsecamente intencionais e objetos externos aos quais eles se dirigem. Sendo assim, um episódio de comportamento verbal apresentaria uma intencionalidade derivada do episódio mental interno que lhe deu origem. Essa é uma explicação alternativa à de Sellars e Brandom para ao fato de diferenciarmos um relator legítimo de um papagaio que fala “isso é vermelho” diante de coisas vermelhas. O comportamento verbal do primeiro é a expressão de um poder *sui generis* (a intencionalidade) que se dirige ao objeto vermelho e que não está presente no caso do papagaio. Por isso, as tentativas de explicar essa relação expressa pelos conceitos semânticos em termos de comportamento verbal falhariam, uma vez que para ser um comportamento verbal com propriedades semânticas legítimas ele pressuporia a existência de estados mentais dos quais ele seria a expressão. Porém, Sellars crê que o ponto de partida da semântica tradicional, a pressuposição da existência de uma relação *sui generis* entre episódios mentais e objetos exteriores²², está errado, uma vez que “Significado não é uma relação porque ‘significa’ é uma forma especializada da cópula e, é claro, a cópula não é uma palavra de relação” (Sellars 2007a, p. 286).²³

A abordagem de Sellars difere uma segunda vez das abordagens tradicionais acerca de como entender a intencionalidade ao rejeitar a ideia de que enunciados de significado expressariam uma relação entre elementos linguísticos e entidades extralinguísticas. Em

²² Cabe ressaltar que explicar as propriedades semânticas de episódios linguísticos por recurso à intencionalidade do mental apenas empurra com a barriga a questão sobre como devemos entender as propriedades semânticas do mental, por mais *sui generis* que sejam.

²³ Já expus a concepção funcionalista do significado que Sellars propõe como alternativa ao relacionismo tradicional no primeiro capítulo desta tese, contudo, lá minha intenção foi explorar o caráter reflexivo da abordagem semântica de Sellars que acaba refletindo em sua concepção epistemológica. Agora, retomo essa exposição, de maneira mais aprofundada, com o objetivo de explorar a abordagem tardia de Sellars sobre as relações inferenciais entre conteúdos proposicionais e como elas podem prescindir de uma linguagem como a nossa.

oposição a isso ele desenvolveu uma semântica funcionalista segundo a qual o significado linguístico de uma expressão é o papel, a função que ela desempenha no sistema linguístico a que pertence. Mais precisamente, “o significado linguístico de uma palavra é inteiramente constituído pelas regras de seu uso”. Sendo assim, enunciados que visam explicitar o significado de um termo, como, por exemplo, “‘Red’ (em inglês) significa vermelho”, não asseverariam uma relação, por exemplo, entre a palavra inglesa “red” e a propriedade ser vermelho, ou a classe dos objetos vermelhos etc., pois “significa” seria, na verdade, uma forma especializada da cópula apresentando a estrutura lógica de um predicado monádico.

Segundo Sellars, os enunciados de significado consistiriam em enunciados metalinguísticos que fornecem a classificação funcional da expressão do lado esquerdo, que funciona nesse tipo de asserção como um termo singular distributivo, em termos da função linguística da expressão na língua em que o enunciado é feito. A expressão no lado direito não aparece no enunciado em seu uso normal nem em forma de citação, mas de uma forma que Sellars denomina de “sortal ilustrador” de sua função linguística.

Porém, devido à similaridade de forma de

E (em L) significa...

com

E (em L) corresponde a (*stands for*)...

somos levados a crer que enunciados de significado expressam relações do tipo aRb entre objetos linguísticos e extralinguísticos. Sellars crê que isso está errado e que a correta arregimentação de

‘and’ (em I) significa *e*

é

‘and’s (em I) são •e•s

No enunciado de significado acima “and” está entre aspas porque ele não está sendo utilizado de maneira usual, como conetivo, mas está sendo citado ou mencionado. O “e” também não está funcionando de maneira usual, afinal também não costumamos terminar sentenças do português com um conetivo. Porém ele não está sendo mencionado do mesmo modo que “and”, afinal, “and”’s e “e”’s são coisas diferentes. Por isso, Sellars vale-se da citação entre pontos para indicar que o que está sendo referido é a função que o “e” desempenha na língua na qual o enunciado de significado foi feito, nesse caso, em português. Sellars pretende que, nos enunciados de significado, a citação entre aspas forme um nome para o *design* da palavra citada. No caso acima, ela é um nome para todas as palavras em inglês que apresentam o design “and” independentemente de sua fonte, cor, tamanho, podemos até dizer que ela nomeia os designs sonoros de “and” nos diferentes timbres e volumes de voz.

A citação entre pontos cria um predicado sortal que não ilustra o design, mas as funções linguísticas daquela palavra. O critério para ser um *e* é funcionar de maneira relevantemente similar a como o “e” de cópula funciona na língua na qual o enunciado de significado foi proferido, nesse caso, o português. Como vimos no capítulo 1, para que um enunciado de significado funcione, ele deve ser expresso numa linguagem de fundo na qual o funcionamento da palavra à direita, o sortal ilustrador, seja dominado por aquele a quem o enunciado de significado se dirige. No exemplo acima, se não estou familiarizado com o funcionamento do “e” em português como cópula, não serei capaz de compreender o enunciado de significado que vincula a função de “and”’s em inglês com o da cópula. Como Sellars explica:

Nosso enunciado de significado dá o significado de ‘and’ (em Inglês) ao nos apresentar um exemplar em nossa linguagem de fundo e nos dizer que se entendemos como ‘and’’s funcionam em inglês nós deveríamos repetir na imaginação o grupo de funções características do ‘e’. (Sellars, 2007a, p. 286).

De acordo com o funcionalismo semântico de Sellars, então, os signos ou estados de um SR adquirem seu sentido em virtude dos papéis que desempenham dentro do sistema ao

interagir com outros signos ou estados. Se esses papéis, por sua vez, são constituídos de maneira normativa, quer dizer, podem ser desempenhados correta ou incorretamente, Sellars precisa nos apresentar uma maneira plausível de entender como as regras que determinam as propriedades semânticas dos signos são encarnadas em nosso comportamento linguístico.

Esse tipo de comportamento não pode ser uma mera resposta diferencial a um estímulo causal, como a barra de ferro que enferruja na presença de umidade ou o papagaio do exemplo de Brandom, pois esses não são casos que se caracterizariam como envolvendo uma regra, mas apenas uma regularidade determinada causalmente. Por outro lado, o comportamento guiado por normas característico do uso da linguagem não pode consistir em seguir explicitamente uma regra, como acontece quando jogamos xadrez, pois se Sellars quer explicar a gênese da intencionalidade da linguagem a partir do comportamento guiado por regras, ele incorreria em um regresso ao infinito se defendesse que para dominar uma linguagem um sujeito precisa ser capaz de considerar explicitamente suas regras, o que implica possuir uma metalinguagem capaz de citar a linguagem objeto e seu funcionamento. Mas isso, porém, pressuporia uma *metametalinguagem* capaz de explicitar as regras de funcionamento da metalinguagem e assim por diante. Em suma, se a posse de uma primeira linguagem já pressupõe a capacidade de seguir as regras dessa linguagem, seguir tais regras não pode demandar a posse de outra linguagem.

Esse desafio é reconhecido por Sellars em seu artigo *Some reflections on language games* (Sellars, 2007b. p. 32), no qual ele nos oferece um meio termo entre o mero “*conformar-se às regras*”, que é o caso do papagaio e da barra de ferro e demanda apenas a presença de uma regularidade causal, e o “*obedecer às regras*”, que é o caso do jogador de xadrez e, provavelmente, o caso de alguém que está aprendendo uma segunda linguagem e

que demandam a consideração explícita de regras.²⁴ O caminho do meio oferecido por Sellars é o que ele denomina de “comportamento guiado por padrão” (Sellars, SRLG. p. 34).

Sellars (SRLG. pp. 32-3) introduz a ideia de comportamento guiado por padrão a partir da análise do comportamento do que é conhecido como a “dança das abelhas”. Sabe-se que as abelhas são capazes informar suas colegas de colméia sobre a direção e a distância de onde podem encontrar flores com néctar à disposição. Elas transmitem essa informação através da movimentação em voo diante da colméia, levando em consideração a posição do sol no momento em que executam a “dança”. Tomado isoladamente, esse tipo de comportamento, apesar de típico, parece ser aleatório e nada significar. Contudo, se o localizarmos no interior do sistema de comunicação das abelhas através da movimentação, que hoje nos é conhecido, podemos interpretar esses movimentos como plenos de significado, como fornecendo informações sobre a localização de fontes de néctar. Com esse exemplo Sellars quer nos mostrar que, alguns tipos de comportamentos somente fazem sentido quando situados dentro de um sistema complexo de *padrões comportamento* e disposições para o comportamento. Nesse sentido, a atribuição de um sistema de regras que determinam o significado de um comportamento específico de um ser surge como uma inferência pela melhor explicação do mesmo. Pois, como no exemplo da dança das abelhas, sem a postulação de um sistema que guia os movimentos que uma abelha *deve* fazer para fornecer informações espaciais para suas colegas, esse comportamento ficaria mal explicado, senão mal caracterizado, e nossa capacidade preditiva do comportamento das abelhas estaria muito empobrecido.

²⁴ Como veremos no capítulo 4, é controverso que um enxadrista *expert* precise considerar explicitamente as regras do xadrez ao segui-las durante uma partida, mas que alguém que esteja aprendendo o jogo o faça é pouco ou nada controverso. Sobre isso ver Schear (2013).

A tese de Sellars, então, é que alguns comportamentos adquirem propriedades representacionais porque são guiados por padrões, na medida em que são movimentos dentro de um sistema complexo de movimentos e posições. Esses sistemas, contudo, não precisam ser levados em consideração explicitamente por aqueles que têm seu comportamento guiado por ele, pois tal sistema pode ter sido selecionado evolutivamente, como é o caso da dança das abelhas, ou pode ter sido selecionado intencionalmente por outros sujeitos, como ocorre no caso da linguagem humana. Desse modo,

“um organismo poderia vir a jogar um jogo de linguagem – isto é, mover-se de posição para posição dentro de um sistema de movimentos e posições e fazer isso ‘por causa do sistema’ sem ter que *obedecer regras*, e então sem ter que estar jogando um jogo de *metalinguagem* (e um jogo de *meta-metalinguagem* e assim por diante)” (Sellars, SRLG, p. 35).

Desde nossa tenra infância estamos introduzidos em um sistema de regras que guiam o nosso comportamento na medida em que estamos inseridos em uma comunidade linguística e somos reforçados e inibidos a apresentar certos padrões de comportamento em situações apropriadas. Na medida em que adquirimos nossa linguagem materna somos treinados a considerar os padrões de comportamento como regras que devem ou não ser seguidas, o que nos possibilita criticá-las, justificá-las, abandoná-las etc. Contudo, *seguir uma regra*, nesse último sentido, é, para Sellars, uma realização posterior e possibilitada pelo comportamento guiado por padrão inculcado em nós por nossa comunidade linguística.

Em *Meaning as functional classification* (Sellars, 2007b, pp. 87-8), Sellars destaca os três principais “comportamentos linguísticos governados por padrão” que vão determinar o papéis que uma expressão pode assumir em uma linguagem caracteristicamente humana – uma linguagem acerca do mundo no qual ela é falada – e que determinam seu significado:

- (1) transições intralinguísticas;
- (2) transições linguísticas de entrada e;

(3) transições linguísticas de saída.

As transições intralinguísticas (1) se dão entre estados linguísticos (representacionais) através de inferências formais (lógicas), como um raciocínio silogístico teórico ou prático, ou através de inferências materiais (transições válidas entre estados linguísticos que não podem ser reduzidas a inferências lógicas), como na transição de “relâmpago agora” para “trovoada em pouco tempo”.²⁵ As transições de entrada (2) se dão “quando o falante responde a objetos em situações perceptuais e a certos estados dele mesmo com atividade linguística apropriada” (Sellars, 2007b, p. 87). Por exemplo, ao ver um objeto vermelho ou sentir dor de cabeça ele responde pensando-alto ou com a propensão de pensar-alto “isso é vermelho” e “estou com dor de cabeça” respectivamente. Sellars ressalta que, embora as repostas sejam episódios linguísticos (representacionais), os elementos que as eliciaram não são posições dentro do jogo da linguagem. Já as transições de saída (3) se dão quando o “falante responde a tais episódios linguísticos conceituais como ‘Vou erguer minha mão’ com um movimento de elevação da mão etc” (Sellars, 2007b, p. 88). Nesses casos, a causa de um estado que não é um posicionamento no jogo da linguagem foi um posicionamento desse tipo. Avaliando as transições de entrada podemos perceber que os conceitos envolvidos nesse tipo de episódio serão conceitos utilizados em relatos perceptivos e introspectivos, visuais, auditivos, mnemônicos etc. Já os conceitos envolvidos nas transições de saída estarão ligados ao discurso volitivo e prático (ação). Vejamos agora como Sellars estende essa abordagem do comportamento linguístico guiado por padrão aos sistemas de representação animal.

²⁵ Mais adiante explicarei com mais detalhes como Sellars entende esses dois tipos de inferências e como elas são importantes para a determinação do conteúdo de estados representacionais.

4. Inferências humeanas e aristotélicas

Sellars (2013, p. 91) ressalta que, embora “a consciência de um item *como* verde é uma resposta (não necessariamente *aberta*, em voz alta) ao item *como* verde”, nem toda resposta a um item *como* algo é uma tomada de *consciência* desse item *como* esse algo. Por exemplo, de um filamento de ferro que responde a um ímã verde sendo atraído por ele, pode-se dizer que responde ao ímã verde *como* um ímã, mas não *como* um ímã *verde* porque independente da cor que ele tivesse, a resposta do filamento seria a mesma. Porém, deste filamento, não dizemos que responde ao ímã com um episódio de *consciência*, com uma representação que o qualifica *como* um ímã e que guia sua reação em direção a ele (Sellars, 2007a, p. 91). A questão central acerca dos sistemas representacionais animais é que eles consistem em respostas representacionais, que são tomadas de consciência acerca de aspectos do ambiente ou de si mesmos, que vão guiar a interação futura de seu portador com seu ambiente, em oposição às meras respostas causais como as do filamento ao ímã ou de um papel de tornassol que reage a um líquido ácido e quaisquer outras que não pressupõe a *representação* de algo *como* algo.²⁶

Para pensarmos em uma resposta que pode envolver um sistema de representação animal simples, mas complexo o suficiente para que suas respostas sejam diferenciadas das respostas meramente causais do filamento de ferro ao ímã, Sellars toma como exemplo um ratinho branco de laboratório que foi treinado a apertar um dispositivo com o desenho de um triângulo para ganhar comida. Podemos ter uma inclinação de atribuir ao rato a representação de algo *como* um triângulo como resposta a sua visualização do mesmo, se ele for bem treinado. Porém, Sellars chama a atenção de que, se a resposta do rato for demasiada simples

²⁶ Aqui cabe ressaltar uma inovação sellarsiana, que aparece em *Empirismo e filosofia da mente* (Sellars 2008, p. 106), ao abordar questões de filosofia da mente que consiste em apresentar os estados mentais como entidades teóricas que são postuladas para explicar o comportamento, a interação inteligente de um ser com seu meio ambiente mesmo na ausência de comportamento linguístico aberto ou como sendo a causa desse comportamento.

como apenas tocar no triângulo e ganhar comida ela pode não diferir muito da resposta mecânica do filamento à presença do ímã, porque

para ser um estado representacional, um estado de um organismo deve ser a manifestação de um sistema de disposições e propensões em virtude das quais o organismo constrói mapas dele mesmo no seu ambiente e localiza ele mesmo e seu comportamento no mapa (Sellars, 2007a, p. 292).

Sellars faz aqui a mesma exigência que fez para caracterizar o comportamento da abelha como sendo um episódio da “dança das abelhas” e que Brandom fez no caso do papagaio que expressava “isso é vermelho”. Não basta que a resposta seja confiável, ela precisa fazer parte de uma rede de outras repostas e propensões de comportamento para que adquira algum conteúdo: ser um signo com significado é assumir um papel nessa rede de interação com o ambiente.

Embora Sellars ressalte o papel central das transições inferenciais entre estados representacionais na determinação de seu conteúdo proposicional, ele deixa bem claro que são as funções desempenhadas como um todo que dão o significado a um signo. Então, signos que aparecem majoritariamente em transições de entrada, como termos que descrevem os objetos da percepção, têm suas funções no sistema representacional determinadas relevantemente pela sua interação causal direta com os objetos materiais que os suscitam, mesmo que essa interação não seja inferencial, mas apenas causal.

Embora Sellars trate de SR como mapas, é preciso ter em mente que essas representações são constituídas por “um sistema de disposições e propensões” *comportamentais* governadas por padrões que podem ser reconhecidos por quem faz a atribuição de estados mentais, não como uma cópia visual de estados de coisas externos que está dentro da cabeça de quem tem representações. Desse modo, a interação de um organismo com seu ambiente deve ser complexa o suficiente para que a atribuição de um SR capaz de

guiar seu comportamento seja a melhor explicação disponível para tanto, quer dizer, o SR entra em cena quando a mera resposta causal ou reflexa parece insatisfatória.

No caso do papagaio, está claro que sua resposta sonora não apresenta um conteúdo representacional porque ela não se conecta, de acordo com o exemplo imaginado, com outros comportamentos do papagaio que indiquem isso. O exemplo é criado justamente para explicitar que a resposta do papagaio, embora se assemelhe à resposta de uma falante do português, não está integrada ao modo como o papagaio interage com seu ambiente de maneira relevantemente similar ao modo como *tokens* de “isso é vermelho” estão integradas ao modo como falantes competentes do português interagem com seu ambiente. Porém, novamente, não estamos procurando na interação sistemática do organismo apenas razões para atribuir a ele estados mentais representacionais, de acordo com o funcionalismo de Sellars, essas interações são constitutivas do que é ter um SR.

Já no caso imaginado do ratinho branco, o que seria necessário para que estivéssemos justificados a atribuir a ele a posse de um protoconceito de triângulo seria a presença de outros comportamentos que indicassem que ele é responsivo a triângulos em diferentes situações, não apenas na hora de se alimentar, e também a triângulos de diferentes cores bem como a diversas figuras planas pontiagudas, em variadas situações etc. Esse comportamento complexo indicaria a presença de “inferências primitivas” entre seus estados internos que evidenciassem a propensão de ir de um estado representativo “isso é um triângulo” para “isso é uma figura pontuda”, por exemplo, caso contrário, o recurso a uma mera resposta reflexa pode ser suficiente para explicar seu comportamento tornando a atribuição de estados representacionais ociosa.

Apesar de ressaltar a necessidade das transições inferenciais entre estados representacionais para a constituição de seu conteúdo, Sellars quer que pensemos nelas não

como um processo intelectualizado de raciocínio, mas “como algo similar ao que Hume tinha em mente quando ele fala de associação de ideias” (Sellars, 2007a, p. 292). Segundo Sellars, os estados representacionais envolvidos nas inferências primitivas têm forma proposicional, quer dizer, eles *referem-se* a um objeto e *caracterizam-no* como sendo de *tal-e-tal* modo. Ele também argumenta que a forma proposicional é mais primitiva do que a forma lógica que divide a proposição, por exemplo, em termo sujeito ou nome e termo predicado ou conceito, não devendo ser confundida com esta. Pois um mapa de um país é um sistema representacional (parasitário) que representa diversos pontos geográficos (cidades, estados, fronteiras etc.) e os caracteriza através das relações que estes têm uns com os outros (ser maior que, estar ao norte de, ser vizinho de etc.), assim como uma proposição o faz, servindo aos propósitos de quem o fez e/ou de quem o utiliza, mas sem valer-se da forma sujeito-predicado em suas representações.

Mas o que é para algo representar alguma coisa? De acordo com Sellars,

A raiz da ideia de que o símbolo S representa o objeto O é a ideia de que S pertence a um [sistema representacional] ao qual ele está tão conectado com outras características do sistema (incluindo ações) o capacitando a ser o ponto focal de uma estratégia para encontrar O (Sellars, 2007a, p. 293)

O nosso amigo ratinho branco, então, representa coisas *como* sendo triangulares se apresenta um grupo suficientemente complexo e coeso de interações com o meio ambiente intermediadas por transições de estados internos que representam objetos como sendo de certo modo e estando em certas relações entre si, de modo a guiar seu comportamento na localização de objetos triangulares. Deve inclusive apresentar inferências simples da forma

F aqui, *G* por perto

por exemplo,

triângulo aqui, comida perto.

que consistiriam em “uniformidades de padrões de representação” que seriam refletidos em seu comportamento aberto ou cuja atribuição seja feita necessária a fim de dar inteligibilidade ao seu comportamento.

Podemos nos perguntar o porquê da necessidade do recurso a representações para explicar um conjunto de disposições e comportamentos bem sucedidos, posto que a existência de habilidade ou de *know how* parecem bastar. Primeiramente, devemos lembrar que, uma vez que para Sellars a intencionalidade não envolve nenhum tipo de relação especial entre a mente e os objetos por ela referidos, embora pressuponha as interações causais entre objetos externos e os portadores de SR, a posse de habilidades, de *know how* apropriado é justamente o que é pressuposto no entendimento dos três tipos básicos de comportamento guiado por padrão que compõem um SR, transições de entrada, transições de saída e transições intralinguísticas. Então, sim, para Sellars, ter um SR envolve possuir um conjunto bastante complexo de habilidades e de *know how*. Mas para entender o que faz a atribuição de estados internos representacionais necessária na explicação do comportamento inteligente, precisamos retomar a concepção do *pensar-alto*.

De acordo com a concepção do pensar-alto, ter o pensamento, ou o estado representacional de que a neve é branca é dizer espontânea e francamente “a neve é branca” ou apresentar a disposição de fazê-lo. Quando alguém expressa um *token* de “a neve é branca”, este *token* tem uma existência concreta localizada no espaço e no tempo, sendo passível de uma descrição empírica em termos de suas propriedades físicas (intensidade, frequência de onda, movimentos anatômicos dos músculos e órgãos envolvidos na fala etc.). Do ponto de vista meramente descritivo, das propriedades e eventos físico-químicos envolvidos, pode não haver diferença relevante entre um sujeito que pensa alto “a neve é branca” e um papagaio que apenas repete esse som. Como Sellars e Brandom insistem, a diferença está no compromisso que um pensamento ou um pronunciamento legítimo implica

para aquele que os têm e esse compromisso é encarnado no conjunto de comportamentos guiados por padrão que regimentam o uso da sentença em questão, que outros comportamentos são esperados ou permitidos e quais são inesperados e proibidos dada essa primeira manifestação.

No caso da mera *disposição* de pensar em voz alta, ainda assim temos um aspecto físico passível de descrição, a saber, o estado fisiológico, muito provavelmente neurológico em que se encontra o sujeito que tem a disposição. Novamente, o que dá o sentido, o conteúdo semântico desse estado fisiológico não são suas propriedades físico-químicas, mas a função que ele desempenha na economia total do comportamento do sujeito. Sendo assim, tanto uma linguagem quanto um SR são constituídos pelo conjunto de compromissos e permissões encarnados sempre concretamente no espaço-tempo em *tokens* que desempenham certas funções em comportamentos guiados por padrão. Desse modo, a atribuição de conteúdo representacional pode ser necessária na explicação e previsão de comportamentos complexos que, apesar de envolverem o desempenho de uma habilidade ou de um *know how*, demandam numa caracterização intencional, por exemplo, pensemos num cão que late em direção ao dono que está entrando em casa vestindo capa de chuva e um capacete. O cão aparenta estar latindo para afugentar um invasor, pois não costuma latir dessa maneira para seu dono, alguns segundos se passam, talvez o capacete seja retirado ou o cão reconheça o odor de seu dono, e ele para de latir e começa a balançar o rabo demonstrando satisfação. Parece que a melhor maneira de explicar esse tipo de acontecimento seria atribuir ao cão a representação, no primeiro momento, da entrada de um invasor, ou de uma ameaça iminente, e no segundo momento, ele parece reconhecer que quem chegou é o seu dono, ou familiar.

A atribuição de um estado representacional ao cão é irreduzível a uma descrição empírica de seus estados fisiológicos ou a uma infinita conjunção de disposições de comportamento que ele possa apresentar. Isso porque, como ressalta Sellars, os conteúdos

proposicionais se constituem no interior de uma rede de inferências válidas, que dizer, há um aspecto normativo intrínseco à intencionalidade. Seguindo no exemplo do cão, se ele acredita que seu dono está chegando, ele não *deveria* latir como se fosse um invasor que estivesse entrando na casa. Tão pouco *deveria* balançar o rabo alegremente mediante a constatação de um invasor ou de uma ameaça. Essas implicações que são extraídas do conteúdo intencional atribuído ao cão são as regras que constituem o que é estar em um estado intencional com tal conteúdo. De acordo com Sellars e seus correligionários que defendem o aspecto *sui generis* do espaço lógico das razões, em virtude de seu caráter normativo, o discurso intencional não pode ser reduzido a descrições meramente empíricas (que não envolvam conceitos como válido, correto ou permitido), embora as pressuponha.

Quais conceitos estamos justificados a atribuir ao cão na hora de descrever seus estados internos é uma questão empírica que não pode ser resolvida da poltrona, precisamos avaliar os indícios comportamentais que temos para atribuir ou não a ele a capacidade de individuar seus donos, por exemplo, ou se ele aparenta ser capaz de diferenciar tipos de ameaça ou se parece reagir de maneira uniforme àquilo que chamaríamos de ameaça em nossa linguagem de fundo. Lembrando que, de acordo com a semântica funcionalista de Sellars, a função linguística desempenhada por dois signos de linguagens diferentes não precisam ser exatamente as mesmas para que o enunciado que vincule seu significado seja verdadeiro, bastando que essas funções sejam relevantemente similares, e essa relevância vai variar de acordo com o contexto e os objetivos da classificação. Mas isso vale também para falantes da mesma linguagem, o que eu e um neurologista entendemos por “cérebro” deve variar significativamente, mas ela funciona de maneira similar o bastante para nós dois a ponto de nos permitir falar sobre a mesma coisa com inteligibilidade. A questão é que, sem atribuir ao cão algum estado interno fisiológico que esteja desempenhando um papel similar ao que pensamentos altos de “estamos ameaçados” ou “você chegou”, ou a disposição de pensá-los

alto, desempenham no português pensado-alto, a explicação de seu comportamento soará bastante artificial e isso se for possível explicá-lo sem descaracterizá-lo sem o recurso ao discurso mentalista/intencional.

Em síntese:

Ser um SR é ser uma forma de organismo primitiva ou sofisticada que percebe – infere – relembra – quer – age. Essas características estão essencialmente conectadas. Desse modo, cada uma delas está essencialmente envolvida nos aspectos inferenciais e caracterizadores dos estados representacionais (Sellars, 2007a, p. 294).

Como vimos, então, Sellars mescla a noção de SR com a sua abordagem de enunciados de significado. Uma vez que tais enunciados nada mais fazem do que classificar um tipo de *design* gráfico pertencente a uma linguagem objeto como exercendo uma função linguística relevantemente similar nesta linguagem objeto a uma função exercida (e conhecida por nós) por uma palavra da nossa linguagem de fundo na qual o enunciado é feito. Sellars (2007a, p. 296) pretende que possamos fazer o mesmo com estados representacionais de SR que apresentem uma função neste sistema relevantemente similar a uma desempenhada em nossa linguagem de fundo, por exemplo, a melhor explicação para o comportamento do ratinho branco pode depender da atribuição a ele de um estado representacional ϕ que em nossa linguagem significaria “isto é triangular”. A análise feita por Sellars anteriormente nos permite fazer tal atribuição sem implicar que o SR do ratinho possua a forma sujeito-predicado, quer dizer, mesmo que tal representação não seja composta por um termo singular e um predicado, desde que

‘ ϕ ’s (no SR do ratinho) sejam •isto é triangular•s

Por exemplo, quando o ratinho percebe um triângulo atribuímos a ele a representação adquirida não-inferencialmente (transição de entrada) daquele item *como* um triângulo. E se ele pressiona a imagem do triângulo, tendo sido bem treinado, pode ser correto atribuir a ele

as representações “triângulo perto”, “comida perto”, “quero comida” (transição de saída) na explicação de seu comportamento.

Agora, se mesmo SRs sem estrutura sujeito-predicado podem, não obstante, ter conteúdo proposicional, o que diferencia SR simples de SR linguísticos? Sellars aponta que essa diferença reside “nos SRs que contém itens representacionais que funcionam como funcionam conectivos lógicos e quantificadores, i.e. que têm expressões lógicas ‘nos seus vocabulários’ e aqueles que não têm” (Sellars, 2007a, p. 296). Sellars chama a atenção para o fato de que, embora tenhamos dois tipos básicos de SR, o SR lógico e o SR pré-lógico, ambos desempenham as funções de *referir* e *caracterizar* e apresentam *inferências*. Embora geralmente associemos inferência com inferência lógica, durante toda sua obra Sellars, seguido por Brandom, enfatizou a importância das inferências não-lógicas, as “inferências materiais” como ele as chama (Sellars, 2007c), em oposição às “inferenciais formais” (lógicas), devido à necessidade de sua presença em um SR para constituição de seu conteúdo descritivo. Sendo assim, mesmo sem possuírem itens representacionais para conectivos lógicos, estes podem ter de ser *mencionados* na descrição de SR pré-lógicos.

Sellars (2007a, p. 297) exemplifica a diferença de inferências que podem ocorrer nos dois tipos de SR. No SR pré-lógico encontramos apenas inferências do tipo humeano, como:

‘há fumaça aqui’, ‘há fogo nas proximidades’

já nos SR lógicos, encontramos inferências que Sellars chama de aristotélicas

‘se há fumaça em algum lugar, *então* há fogo nas suas proximidades’

‘há fumaça aqui’

‘há fogo nas suas proximidades’

O padrão de inferências humeano, não exige a presença da representação de signos para os conectivos lógicos, mas apenas a presença de um padrão de associação de representações que demandaria a utilização de conectivos lógicos na sua descrição. Voltando ao caso do nosso ratinho branco, não precisamos supor que ele seja capaz de representar “Se há triângulo em

algum lugar, então há comida na sua proximidade”, mas apenas que seu SR aprendeu a representar sistematicamente ‘triângulo aqui’ seguido da representação ‘comida aqui’. O SR lógico pode chegar ao mesmo resultado inferencial que o não-lógico de duas maneiras, ou através de inferências humianas, que demandam apenas a regularidade de representações, ou através de inferências aristotélicas, que demandam a representação de operadores lógicos. Nesse sentido, Sellars, seguindo Leibniz, afirma que “um SR humeano que vai de ‘fumaça aqui’ para ‘fogo nas proximidades’ emula (*apes*) um SR aristotélico que faz silogismos” (Sellars, 2007a, p. 298).

A diferença do SR aristotélico é que ele pode fazer de duas maneiras o que o SR humeano faz apenas de uma, e isso não quer dizer que todas as transições inferenciais de SR aristotélicos se dêem na forma de silogismos. Essa característica se evidencia no modo como tratamos da negação nos SR humeanos: uma vez que eles não apresentam a representação da negação, temos que compreender a inferência que num SR aristotélico consistiria em:

‘se p , então não- q ’
 ‘ p ’
 ‘não- q ’

Como consistindo na simples *rejeição* da representação de q dada a representação de p , o que na prática consiste no comportamento sistemático (guiado por padrão) de não representar q sempre que se representa p . No caso do SR aristotélico, além de não representar q , ele pode também representar não- q . Desse modo, Sellars conclui que “ao invés de nosso conceito de um SR rejeitando ‘ p ’ ser equivalente à ideia de que ele representa ‘não- p ’, a última ideia pressupõe a primeira. O conceito de rejeição é mais básico que o conceito de negação” (Sellars, 2007a, p. 299). Por isso, podemos recorrer a operadores lógicos ao descrever SR humeanos porque eles podem apresentar padrões inferenciais semelhantes aos de SR aristotélicos, contudo, sem conter tais operadores em seus sistemas.

A vantagem de um SR aristotélico é que, como sugere o expressivismo lógico de Brandom (2013, pp. 31-2), “usando o vocabulário *lógico*, posso tornar explícitos os compromissos inferenciais implícitos que articulam o conteúdo dos conceitos que aplico ao realizar afirmações ordinárias explícitas”. Desse modo, embora nem todas as inferências que se dão nos SR aristotélicos sejam silogísticas, o sistema como um todo está aberto à crítica explícita, o que permite uma melhor adequação de tais sistemas à realidade e aos interesses daqueles que os sustentam através de reformulações controladas dos padrões de inferência através do jogo de dar e pedir por razões. Pois, como ressaltou Sellars (Sellars, 2008, p. 83) em *Empirismo e filosofia da mente*, “o conhecimento empírico, como a sua sofisticada extensão, a ciência, é racional não por ter uma *fundação*, mas por ser um empreendimento auto-regulador que pode colocar *qualquer* afirmação em questão, embora não *todas* simultaneamente”.

Conclusão

Como vimos no princípio deste artigo, Brandom exalta o mérito do “*insight confiabilista*” em notar que ter à disposição uma justificação inferencial para uma crença candidata ao estatuto de conhecimento não é a única maneira de eliminar o fator sorte de nossa economia epistêmica. Ao abrir mão de uma concepção rígida que limita conhecimento à posse de uma crença verdadeira justificada, obtemos uma noção mais abrangente e condizente com nossas práticas cotidianas de atribuição de conhecimento. Contudo, como Brandom ressalta, não podemos cair na tentação de entender a justificação inferencial como uma característica dispensável de nosso sistema cognitivo, sob risco de descaracterizarmos a própria noção de conteúdo proposicional que pode ser conhecido. Porém, como tentei mostrar, também não precisamos nos apoiar no nominalismo psicológico de Sellars e condicionar a articulação inferencial necessária para a constituição de conteúdos

proposicionais à posse de uma linguagem compartilhada como o faz Brandom. O próprio Sellars, mesmo que tardiamente, nos mostrou uma maneira de compreender as relações inferenciais que constituem o conteúdo de um sistema representacional não-linguístico, em sua terminologia, um SR pré-lógico. Se seguirmos suas recomendações acerca de como compreender os sistemas representacionais animais, podemos nos valer de uma maneira unificada e menos rígida de conhecimento proposicional, aplicável tanto a seres humanos adultos em casos paradigmáticos de conhecimento, quanto a casos limites como crianças pequenas e animais não humanos.

Valendo-nos do conceito de comportamento guiado por padrão e da diferença entre inferências humeanas e aristotélicas ganhamos novas ferramentas para entender e estender os casos de crenças epistemicamente irresponsáveis descritos por Brandom para seres que não possuem uma linguagem como a nossa. Ambos os tipos de inferências são casos de comportamento guiado por padrão e, como visto acima, podemos transitar corretamente de um estado representacional para outro diretamente, no caso das inferências humeanas, ou por intermédio de um estado representacional extra que articula e essa transição, ao representá-la como válida, no caso de inferências aristotélicas. Os casos de crenças irresponsáveis descritos por Brandom nada mais são que comportamentos guiados por padrões epistemicamente validados, mas que não incluem a representação dessa validade. Quer dizer, os casos de crença confiável sem o acompanhamento de uma metacrença acerca dessa confiabilidade são um caso análogo ao das transições intralinguísticas materiais, as inferências humeanas, porém o comportamento guiado por padrão aqui não envolve transições intralinguísticas válidas entre estados representacionais, mas a regularidade (entenda-se, conexão causal confiável) exigida entre *tokens* de sentenças de observação e os objetos que às suscitam. Essa exigência, como visto no capítulo 1 desta tese, já aparece como condição necessária para que uma linguagem seja acerca do mundo no qual ela é falada. Como vimos também, essa mera regularidade é

condição necessária, mas não suficiente para o conhecimento, pois se a resposta confiável não for um posicionamento dentro de um sistema, se não estiver integrada a uma rede de disposições de comportamento guiado por padrões, ela não apresentará conteúdo representacional.

Podemos finalmente reinterpretar a alegação de Sellars de que conhecimento se dá no espaço das razões sob a luz de seu pensamento tardio acerca de SR. Para ser um SR um organismo deve ter uma interação com seu ambiente complexa o suficiente para apresentar comportamentos governados por padrões que incluem a transição inferencial entre estados internos do organismo e que, devido a suas conjunções constantes ou ausência das mesmas, funcionem como transições inferenciais entre conteúdos proposicionais na nossa linguagem de fundo. Essas transições são o principal fator determinante do conteúdo representacional desses estados internos e, contudo, tais inferências válidas podem envolver ou não estados representacionais intermediários que representam essas transições como válidas. Desse modo, um SR não-lógico põe um espaço de razões no interior do qual assumir certas posições envolve ter o direito a assumir (transitar para) umas e não outras posições. Contudo, um SR não-lógico é incapaz de representar certas transições como válidas, quer dizer, incapaz de representar certo conteúdo proposicional como sendo uma razão para outro conteúdo proposicional. Já um SR lógico pode representar as inferências válidas encarnadas em seu comportamento e nesse sentido ele pode transitar criticamente no espaço lógico das razões, avaliando e até modificando a validade desses padrões. O conhecimento proposicional, então, pode ser entendido como um estado representacional, quer dizer, um posicionar-se no espaço das razões, verdadeiro e suficientemente integrado a um SR, seja ele lógico ou não. O quesito “suficientemente integrado” é propositadamente vago e vai sempre remeter aos padrões epistêmicos, ao contexto e aos objetivos que aceitamos em nosso pano de fundo, marca do

caráter reflexivo da intencionalidade, e assim, do conhecimento, consequência da semântica não relacional de Sellars.

CAPÍTULO 4 – RACIONALIDADE E CONHECIMENTO REFLEXIVO

Introdução

Uma caracterização bastante comum dos seres humanos, que busca ressaltar uma especificidade sua frente aos demais seres do reino animal, é a de animal racional ou ser racional. Mas o que significa dizer de um ser que ele é racional não é algo por si evidente. John McDowell (2006), seguindo a esteira de Sellars, defende que a racionalidade característica dos seres humanos consiste na sua capacidade de transitar no interior do espaço lógico das razões. Sendo assim, tanto as nossas ações quanto as nossas crenças seriam racionais na medida em que, se dando no interior desse espaço lógico, são baseadas em razões. Do ponto de vista da cognição, o conhecimento peculiar aos animais racionais é o baseado em boas razões para se crer ou, como visto tradicionalmente, é a posse de crença verdadeira justificada cuja justificação é acessível ao sujeito. Essa pode ser uma boa maneira de evidenciar em que medida nossas capacidades cognitivas diferem das dos demais animais, porém ela é problemática por nos levar facilmente a apresentar uma visão por demais intelectualizada de nossas próprias capacidades cognitivas ou por recorrer a uma ideia muito vaga de acesso possível a razões. Argumentarei que esses problemas podem ser evitados ao atentarmos para a ambiguidade da caracterização de um ser como racional – alguém cujo comportamento é passível de avaliação de racionalidade e alguém cuja avaliação da racionalidade do comportamento é positiva.

1 - Sellars e o espaço lógico das razões

A noção de “espaço lógico das razões” foi apresentada em 1956 em *Empirismo e filosofia da mente* (Sellars, 2008) e utilizada para caracterizar atribuições de conhecimento como envolvendo um aspecto normativo irreduzível a meras descrições empíricas. Sellars (2008, p.81) afirma que “ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de *saber*, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; mas o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e do ser capaz de justificar o que se diz”. Segundo Sellars, ao afirmarmos que Jones sabe que *p*, estamos situando *p* na rede inferencial constituída pelos demais conteúdos proposicionais que servem de razão para *p*, contra *p*, e que são meramente consistentes com *p*; também estamos situando Jones como um jogador do jogo do conhecimento, do jogo de dar e pedir por razões, e caracterizando-o como ocupando uma posição *autorizada* – entenda-se, endossando justificadamente um conteúdo proposicional, uma posição a qual Jones *tem direito* de ocupar – e com a qual também nos *comprometemos* – entenda-se, um conteúdo que também tomamos como verdadeiro – uma posição que também ocupamos no interior do espaço das razões (Brandt, 1995, p. 898).

McDowell defende que é essa nossa capacidade de transitar e nos posicionar no espaço das razões que constitui a nossa racionalidade e é em virtude de se dar no interior desse espaço lógico que a cognição humana é diferente da cognição dos demais animais. Seres racionais agem e acreditam devido a razões, em oposição a impulsos ou instintos. Porém é comum, e em geral necessário, que atribuamos razões a certos animais não humanos para explicar, prever e dar inteligibilidade ao seu comportamento; como esse fato é compatível com a tese de McDowell de que comportar-se por razões é o traço distintivo de seres racionais?

2 - Razões e razões enquanto tais

McDowell (2006) reconhece que atribuímos razões a animais não humanos a fim de explicar seu comportamento. Por exemplo, digamos que você esteja caminhando em uma trilha na floresta em companhia de seu cão de estimação e, de repente, surge um urso enorme na frente de vocês. Você e o seu cão saem correndo o mais rápido possível na direção oposta ao urso. Explicaríamos tanto seu comportamento quanto o do cão dizendo que *a razão* de vocês terem fugido fora o fato de terem visto um urso. Se essa explicação é boa, então qual é a diferença entre um animal racional e os demais (supondo que o cão não seja racional)? De acordo com McDowell, um ser racional não apenas age por razões como no exemplo acima, a racionalidade característica dos seres humanos deve ser entendida enquanto “responsividade a razões *enquanto tais*” (2006, p.148) e

[p]ara chegar à ideia de uma resposta a uma razão enquanto tal, precisaríamos considerar um sujeito capaz de recuar com respeito à sua inclinação para fugir, eliciada nele por um perigo aparente, e, além disso, capaz de perguntar se ele *deveria* ter essa inclinação – se o perigo aparente é, aqui e agora, uma razão suficiente para fugir (McDowell, 2006, p.149).

McDowell defende que a diferença entre o ser racional e o não racional é que, ante uma mesma situação motivadora de ação ou de crença, por exemplo, a visão de um urso, o ser racional tem a capacidade de “dar um passo atrás” e ponderar, pesar as razões que lhe estão disponíveis para decidir como proceder. Ter essa capacidade é o mesmo que dizer, seguindo Sellars, que a experiência de ver um urso, no caso do ser racional, se dá no interior do espaço lógico das razões, enquanto que os animais não racionais não têm acesso a esse espaço lógico em virtude de não serem capazes de participar do jogo de dar e pedir por razões e, assim, são incapazes de ponderar o que é uma boa razão para o quê.

Porém, nem sempre nós, seres racionais, parecemos dar esse passo atrás e ponderar por razões para crer e agir, ao menos não explicitamente, pois, às vezes, sequer temos tempo

de considerar nossas razões para fugir de uma situação perigosa! Quanto a essa questão, McDowell esclarece:

A racionalidade no sentido em que a estou tomando pode estar operante mesmo que a capacidade de dar um passo para trás não esteja sendo exercida. Agir por uma razão, à qual se está respondendo enquanto tal, não requer que a pessoa reflita se tal consideração é mesmo uma garantia racional suficiente para algo que essa consideração parece recomendar. Basta que a pessoa seja capaz de fazer isso (McDowell, 2006, p. 150).

McDowell quer enfatizar que o que diferencia um animal racional de um não racional é a *capacidade* de ser sensível a razões enquanto tais, que se manifesta explícita e paradigmaticamente num momento de reflexão, mas que, de acordo com ele, não se manifesta *apenas* nesses casos. Os animais não racionais não respondem a razões enquanto tais porque são *incapazes* de “dar um passo atrás” para avaliar quais as melhores razões que têm para crer ou fazer algo. Pouco importa a frequência com que os seres racionais fazem tais ponderações explicitamente, desde que *sejam capazes* de fazê-lo. Algo importante para se notar é que os seres racionais sempre serão responsabilizados pelo que vierem a crer ou a fazer em virtude de serem *capazes* de pesar as razões que possuem para tanto ao invés de por terem *de fato* pesado tais razões.

Encontramos apoio para a tese de McDowell no fato de que, na maioria das vezes, mesmo quando uma pessoa teve de tomar uma decisão ou assumir uma posição muito rapidamente, de modo que não pôde explicitar nem mesmo *in foro* interno suas razões para tanto, caso a interroguemos, ela será capaz de explicitá-las. Encontramos comentários de McDowell sobre esse tipo de exemplos em seu debate com Dreyfus acerca da “penetrabilidade (*pervasiveness*) do mental” no comportamento cotidiano dos seres humanos²⁷. McDowell defende que nossas capacidades racionais estão operando mesmo quando não de maneira explícita, afinal são elas que nos caracterizam como seres racionais e,

²⁷ Esse debate foi sintetizado por McDowell e Dreyfus e discutido por diversos pensadores em Schear (2013).

agindo e crendo refletida ou irrefletidamente, não deixamos de ser animais racionais nem abandonamos o espaço das razões.

Em sua discussão com Dreyfus, são utilizados exemplos de atividades que envolvem certo grau de expertise de quem as desempenha e que teriam seu desempenho prejudicado ou impossibilitado pela consideração explícita, mesmo que *in foro* interno, de razões. Para Dreyfus, após tornarmo-nos especialistas em alguma atividade, passamos a responder diretamente a situações que demandam um comportamento específico nosso e fazemos isso sem o intermédio de qualquer ponderação e consideração de razões. Ponderar e considerar razões para agir e crer, segundo Dreyfus, é algo que acontece apenas com neófitos que estão na fase de aprendizagem e precisam ficar conferindo mentalmente o passo a passo do que estão fazendo. Porém, quando já estamos especializados em realizar certa atividade, a mera tentativa de realizá-la simultaneamente com uma reflexão acerca do quê e dos por quês, do passo a passo, daquilo que estamos fazendo atrapalha e em alguns casos até impede que tenhamos sucesso ao realizar essa tarefa na qual já somos *experts*.

Um dos exemplos que Dreyfus utiliza em favor de sua tese é o de mestres enxadristas jogando xadrez relâmpago (*blitz chess*), modalidade na qual cada jogada é efetuada numa velocidade extremamente rápida, pois o tempo total disponível para cada jogador é muito pequeno em comparação com uma partida tradicional de xadrez. Por essa razão as jogadas se sucedem numa velocidade que impressiona qualquer espectador e que torna impossível a descrição, por parte do jogador, das razões de seus movimentos mesmo *in foro* interno, quanto mais explicitamente em voz alta (os movimentos se intercalam em uma velocidade muito maior do que uma possível descrição dos mesmos precisaria ter para ser minimamente inteligível). Dreyfus alega que, “No xadrez relâmpago, em um segundo um movimento, o mestre absorto não tem tempo de fazer um movimento porque ele pensa que essa é a coisa a se fazer” (Dreyfus, 2013, p. 35), quer dizer: o mestre enxadrista não está efetuando

movimentos por “ter razões” para tanto, por estar ponderando conteúdos conceituais, mas por responder diretamente às configurações apresentadas no tabuleiro. Caso fosse ponderar as razões para seus movimentos, ele interromperia sua absorção no jogo e se atrapalharia com os movimentos, interrompendo a fluidez de sua atividade.

A descrição feita por McDowell do comportamento fluido de especialistas busca destacar sua atividade enquanto realizada por seres racionais que fazem o que fazem em virtude de possuírem razões enquanto tais. Para ele, o fato de um mestre enxadrista não estar em condição de explicitar durante os movimentos do xadrez relâmpago suas razões para os mesmos não significa que tais movimentos tenham sido feitos por razão nenhuma. Parece bastante plausível pensar que se questionarmos o mestre enxadrista após o término da partida acerca das razões que o levaram a efetuar certa jogada em detrimento de outra ele será capaz de nos explicar quais razões lhe pareceram se sobressair naquele momento guiando sua decisão.

Uma resposta possível para um opositor de McDowell seria concluir que as razões para os movimentos executados durante o jogo surgem apenas quando o mestre enxadrista as explicita ao responder nosso questionamento. Teríamos a capacidade de nos comportar de tal maneira que poderíamos narrar comportamentos pregressos de modo a articulá-los através da atribuição de razões para eles, possibilitando uma explicação dos mesmos, ainda que no momento em que os desempenhamos não estávamos levando tais razões em consideração. Porém, McDowell defende que essas mesmas razões que agora estão explicitadas já estavam operando durante a partida, mesmo que de maneira implícita e não completamente articuladas. Não se trata, aqui, de defender uma redução de *know how* (saber como) ao *know that* (saber que), mas de mostrar que a correta caracterização de certos *know hows*, por exemplo, saber como jogar xadrez pressupõe atribuição de diversos *know thats*, saber que um

bispo somente se movimenta em diagonal ou que, dado o arranjo das peças no tabuleiro, meu rei estará em xeque em três rodadas etc.

Sellars já esboçara essa ideia sobre a interação entre *know how* e *know that*, em *Philosophy and the scientific image of man* (Sellars, 2007), ao alegar que, apesar de “existir toda diferença do mundo entre saber como andar de bicicleta e saber *que* uma pressão constante das pernas de uma pessoa balanceada nos pedais resultaria em movimento para frente” (Sellars, 2007, p. 369.), consistindo, respectivamente, na posse de uma habilidade e no conhecimento de uma verdade, de um fato, e, apesar de podermos estar inclinados a atribuir *know how* sem um respectivo *know that* a animais em geral ou até a crianças pequenas, “saber como fazer algo no nível de atividades caracteristicamente humanas pressupõe uma grande quantidade de saber *que*” (Sellars, 2007, p. 370). Se não considerarmos o comportamento do enxadrista como já contendo aquelas razões, corremos o risco de tornar ininteligível aquele comportamento, pois se, por exemplo, não pudermos dizer que a razão para ele movimentar o peão para determinada casa foi proteger a sua rainha porque ele sabia que ela estava sob ameaça, tendo cada jogada efetuada uma descrição semelhante, não poderemos caracterizá-lo como alguém que estava realmente jogando xadrez, considerando as regras de movimento e o posicionamento das peças que determinam o que elas são e sua situação atual no jogo, em oposição a alguém que efetuava movimentos cegos e aleatórios em peças de madeira e que, por acaso, eram compatíveis com os movimentos válidos e hábeis no xadrez. Parece pouco controverso que alguém que saiba como jogar xadrez precise saber vários fatos acerca do jogo de xadrez, e apesar de não precisar ficar revendo esse conhecimento explicitamente após aprender a jogar, é estranho dizer que esse conhecimento não serve de pano de fundo para o desempenho de sua habilidade enxadrística. Do mesmo modo, parece pouco controverso dizer de um ser humano qualquer, em oposição a um urso de circo treinado, que se ele sabe como andar de bicicleta também saberá vários fatos acerca do que é ser uma bicicleta, mesmo que

esse conhecimento, apesar de pressuposto, permaneça implícito no desempenho de suas habilidades de ciclista.

McDowell quer destacar que um ser racional, devido a sua capacidade de responder a razões enquanto tais, sempre que age intencionalmente, age motivado por certo conteúdo conceitual que é sua razão para tal ação, mesmo que ele seja apenas capaz de explicitá-lo posteriormente a sua ação. Como McDowell afirma, “Tornar o conteúdo em questão explícito – mesmo que o sujeito primeiro tenha de adquirir meios de fazê-lo – não torna o conteúdo recém conceitual em nenhum sentido que seja relevante para minha alegação. Ele já era conceitual” (McDowell, 2013, p. 43). Ele complementa:

O autoconhecimento distintivo de um agente não é somente sobre *o quê* ele está fazendo, mas também conhecimento sobre o *por quê* ele está fazendo isso, em uma interpretação na qual responde-se a questão “Por quê?” dando uma razão pela qual se está agindo. E o autoconhecimento está presente quando agentes estão agindo em fluxo, não menos do que quando a ação é suscitada por uma relação racional distanciada da situação (McDowell, 2013, p. 47).

O que é peculiar aos seres racionais é que eles sempre estão agindo ou acreditando por razões enquanto tais, o que possibilita o posterior questionamento pelas razões da ação e da crença que serão então apenas explicitadas e não recém criadas. Por isso, argumenta McDowell, podemos sempre questionar alguém acerca das razões que tem para algo que tenha sido feito intencionalmente e ele ou ela nos dará suas razões para tanto. McDowell (2007) elabora inclusive um caso limite de ação para corroborar sua descrição dos seres racionais. Jogar xadrez é algo que seres racionais não têm em comum com seres não racionais, pensemos em algo que ambos os seres poderiam fazer, mas que, de acordo com McDowell, apresentaria uma diferença na explicação do comportamento de ambos. Ele imagina uma pessoa caminhando distraidamente num parque, de repente um *frisbee* voa em sua direção e ela, no susto, o agarra. Esse parece ser um comportamento que poderia ser exemplificado por um cão, um ser incapaz, para McDowell, de considerar razões enquanto tais. Se questionarmos a pessoa que agarrou o *frisbee* pelas razões para o que acabou de fazer,

ela pode até ser incapaz de articular uma razão específica para o seu feito ou sequer saber que o que acaba de pegar é um *frisbee*, mas dificilmente ela irá rejeitar a questão como despropositada ou sem sentido e, para McDowell (2013, p. 49), “isso é dizer que ela reconhece que ao fazer aquilo [pegar o *frisbee*] ela estava agindo intencionalmente”, em oposição a alguém que, por exemplo, é questionado sobre as razões pelas quais está andando o dia inteiro com o rosto sujo de creme dental e responde “O quê? Por razão nenhuma, que razão eu teria para andar por aí com o rosto sujo, nunca tive essa intenção”!

Em resumo, os seres racionais estão sempre transitando no interior do espaço das razões, mesmo que implicitamente, o que significa que sempre estão agindo por razões enquanto tais, mesmo que, em situações limite, embora possam não saber por quais razões específicas fizeram o que fizeram, não rejeitarão a pergunta como descabida, desde que seu comportamento tenha sido voluntário. Se seguirmos à risca a demarcação feita por Sellars e McDowell, estamos nos comprometendo com a tese bastante intelectualista de que a posse de qualquer habilidade no sentido de *know how* pressupõe a capacidade de articular ou pelo menos apontar os critérios que governam o exercício desta habilidade, de modo que, para Sellars (2007, p. 370), quando atribuímos um *know how* a animais não humanos estamos atribuindo algo diferente, meramente análogo, do que fazemos ao atribuí-lo a seres humanos adultos.

Sellars e McDowell pensam que o que torna mais palatável essa caracterização tão intelectualista dos seres humanos é o fato de ela procurar ressaltar o que há de peculiar e característico nos seres humanos enquanto animais racionais, animais que conhecem e agem por razões enquanto tais, enfatizando o que os diferencia dos demais animais, ao invés de pautar essa caracterização pelas suas características compartilhadas. A descrição feita por McDowell acerca da situação dos seres racionais no que tange à ação e à crença estipula inclusive um critério para distinguir comportamento voluntário (intencional, imputável) de

involuntário, a saber, é voluntário (intencional) todo e qualquer comportamento ao qual faz sentido perguntar pelas razões enquanto tais do pretense agente que o realizou, se a pergunta é válida, o sujeito é diretamente responsável pelo que fez. Por exemplo, se perguntamos para alguém qual a sua razão (ou sua justificação) para andar de pés descalços no corredor do prédio? E ela responde, “porque meu calçado está sujo e não quero sujar o corredor,” sabemos que agiu intencionalmente. Agora, se a pergunta pela razão não fizer sentido no contexto, podemos concluir que o comportamento foi involuntário, por exemplo, perguntamos “Qual a sua razão (justificação) para ter pisado nas fezes de cão que estavam na rua”? Se a pessoa responder, “Eu não sabia que havia pisado nelas!”, fica explícito que o comportamento foi involuntário. Se ela responder, “Eu queria sujar o corredor,” novamente, temos a indicação da intencionalidade da ação. Vimos até aqui como a tese de McDowell se aplica a ações intencionais de agentes racionais, vejamos como ela se aplica ao conhecimento.

3 - Conhecimento e acesso possível a razões

McDowell concorda com a tradição analítica em epistemologia ao assumir que conhecimento é, no caso de seres racionais, crença verdadeira justificada. Porém, a razão que justifica nossa crença verdadeira não precisa ter sido acessada explicitamente, assim como a razão para a ação não precisa ter sido levada em consideração explicitamente, mas deve ser tal que o sujeito seja *capaz* de acessá-la reflexivamente. Essa posição evita a acusação de intelectualismo óbvio segundo a qual muitas das nossas crenças as quais gostaríamos de classificar como sendo conhecimento não são fruto da reflexão explícita, da ponderação por razões para crer. Qualquer abordagem do conhecimento proposicional precisa dar conta de episódios de conhecimento que são suscitados por nossa interação direta com o ambiente, como o caso paradigmático do conhecimento perceptivo: do ponto de vista fenomenológico, não efetuamos inferência ou raciocínio algum na imensa maioria dos casos em que

conhecemos os arranjos de nosso ambiente próximo por meio de nossas percepções sensoriais.

Exceções à regra consistiriam em casos onde soubéssemos que a situação normal de percepção está alterada, por exemplo, a luz não é normal ou tomamos alguma droga que modifica nossas percepções. Nesses casos teríamos de corrigir nosso *in put* perceptivo por meio de um raciocínio envolvendo as condições da percepção como premissas para finalmente obtermos conhecimento como conclusão. Por exemplo, sob iluminação normal (luz do sol), se percebo um objeto como sendo azul sei, sem fazer nenhuma inferência, que ele é azul. Porém, se sei que a iluminação não é normal porque o objeto que percebo aparece sob a incidência de uma forte luz verde e esse mesmo objeto parece ter a cor azul, posso concluir e, assim, vir a saber inferencialmente, através do raciocínio, que ele é amarelo, posto que objetos amarelos sob a luz verde parecerão azuis. Sendo assim, a posição de McDowell não implica que, porque todo caso de conhecimento proposicional consiste na posse de uma crença verdadeira justificada, todo caso de conhecimento precisa ser fruto de um raciocínio silogístico.

Como no caso da ação intencional de seres racionais, há uma razão por trás de minha crença verdadeira que alcança o estatuto de conhecimento mesmo quando essa razão não foi ou não pôde ter sido explicitada no exato momento qualificado como um episódio de conhecimento. Se posteriormente, por reflexão ou como resposta ao questionamento de alguém, eu articulo a razão para o meu conhecimento perceptivo, não estou criando agora tal razão, ela já estava lá no momento possibilitando e dando inteligibilidade ao meu episódio de conhecimento, mesmo que este não surja como o resultado de uma inferência desta razão.

Mesmo essa concepção de conhecimento que, apesar de respeitar nossas intuições internalistas, não incorre no erro de eliminar a possibilidade de conhecimento que não se seja

sempre a conclusão de um raciocínio, pode ser considerada intelectualista demais e acusada de deixar de fora uma parte daquilo que gostaríamos de caracterizar como conhecimento de seres humanos adultos em geral. Por ressaltar o que seres racionais são *capazes de fazer* e, uma vez que não deixamos de ser seres racionais quando não agimos reflexivamente, McDowell alega que o acesso reflexivo a razões enquanto tais, mesmo que possa não ser efetivado, tem de estar *sempre* disponível enquanto *possibilidade*. Se conhecimento é crença verdadeira justificada, a justificação tem de estar ao menos disponível ao acesso reflexivo *possível*. Porém, até mesmo essa concepção internalista mais fraca de acesso reflexivo *meramente possível* acaba por ser demasiado intelectualista. Primeiramente, mesmo que a exigência de acesso reflexivo a razões para crer seja tida como meramente possível, seres aparentemente desprovidos de capacidades reflexivas como animais não humanos e crianças pequenas estão impossibilitados de obter conhecimento proposicional de seu ambiente, muito embora estejamos dispostos em contextos ordinários a atribuir-lhes conhecimentos desse tipo para explicarmos, prevermos e darmos inteligibilidade ao seu comportamento. Um posicionamento frente a esse problema é, como o faz Sellars (Sellars & Chisholm, 1957: 527), contrariar nossas práticas comuns e alegar que o uso que fazemos de conceitos epistêmicos na explicação, descrição e avaliação do comportamento de animais não humanos e crianças pequenas é um uso “caridoso” por “mera analogia”. Nesses casos, não estaríamos de fato dizendo a mesma coisa que dizemos quando utilizamos os mesmos conceitos para descrever o comportamento de um ser humano adulto padrão, esse, sim, capaz de ter um acesso reflexivo às razões de suas crenças, de transitar no interior do espaço lógico das razões e, assim, obter conhecimento proposicional acerca de seu ambiente.

McDowell assume essa visão intelectualista do conhecimento e justifica sua concordância com Sellars alegando que sua abordagem do conhecimento não impede que atribuamos uma variação deste conceito a animais não humanos e crianças pequenas. Seu

interesse é apenas destacar que há uma aplicação desse conceito que é exclusiva a seres racionais, pautada no diferencial de suas capacidades cognitivas para com os demais animais. Embora possuamos muitas habilidades em comum, McDowell pretende ressaltar o que há de diferente e peculiar nas habilidades cognitivas dos seres racionais. Disso não se segue que os demais seres devam ser tratados como meros autômatos insensíveis e incapazes de qualquer conhecimento. Desse modo, alegar que McDowell expõe uma concepção intelectualizada de conhecimento porque abarca apenas seres humanos adultos padrões não é uma crítica relevante a sua concepção, pois tratar das diferenças cognitivas características dos animais racionais é justamente a sua intenção.

Uma crítica mais acertada parece ser a de que, ao tentar mostrar o que há de específico na cognição de seres racionais, McDowell acaba oferecendo uma descrição distorcida destas habilidades justamente por enfatizar demasiadamente as peculiaridades das mesmas, tornando-a intelectualizada demais mesmo para dar conta das habilidades cognitivas de um ser humano adulto padrão. Vejamos por quê.

4 - Ameaça de intelectualismo

Mesmo com a aplicação limitada a um ser humano adulto padrão, de acordo com a abordagem oferecida por McDowell, alguns casos que gostaríamos de caracterizar como sendo episódios de conhecimento proposicional acabam ficando de fora dessa classificação, a menos que trivializemos a noção de “acesso reflexivo possível” a razões. Parte das coisas que dizemos saber ou que estamos dispostos a atribuir como conhecimento proposicional aos nossos pares nunca foram levadas em consideração explicitamente – por exemplo, “que este chão diante de mim, por onde caminho *agora*, é firme”, “que 1273 é maior que 937”, “que qualquer município paranaense fica numa região ao norte de qualquer município gaúcho”,

“que o Sol nascerá amanhã”, “que os objetos materiais não desaparecem simplesmente por não estarem sendo vistos por alguém” e demais conhecimentos triviais do gênero.

De acordo com a posição de McDowell, todos os conteúdos proposicionais supracitados precisam ter suas razões justificadoras acessíveis por meio da reflexão caso sejam episódios de conhecimento de seres racionais. Imaginemos agora um ser humano adulto comum, brasileiro, falante do português e que concluiu todas as etapas da educação formal previstas em lei. Parece plausível atribuir a ele o conhecimento de cada uma das proposições acima. Assumindo, porém, que tais proposições nunca foram explicitamente consideradas por ele, como devemos entender que ele possui um acesso reflexivo possível às razões para essas crenças, posto que elas sejam episódios de conhecimento de um ser racional? Parece plausível, digamos, que se um sujeito conhece minimamente a organização geográfica dos estados brasileiros, ele sabe que o Rio Grande do Sul é o estado mais ao sul do país, que faz divisa com Santa Catarina, que por sua vez faz divisa com o Paraná. Parece plausível, repito, dizer que ele sabe “que qualquer município paranaense estará numa região ao norte de qualquer município gaúcho” (chamemos essa proposição de p).

Uma excelente razão que justificaria o conhecimento de p é o fato de que o estado do Paraná fica em uma região ao norte do estado do Rio Grande do Sul, tendo o estado de Santa Catarina entre eles e que os estados são compostos pelo conjunto de seus municípios. Porém, de acordo com nosso exemplo, o sujeito em questão nunca chegou a explicitar para si mesmo essa crença que lhe serve de razão para a crença em p e sequer explicitou sua crença em p . De acordo com a exigência do acesso possível, mesmo que posterior, caso ele saiba que p deve ser possível para ele acessar as razões para p . Esse acesso pode dar-se de duas maneiras, ou (i) ele consiste em um raciocínio que busca por uma boa razão para p , ou (ii) ele simplesmente é a explicitação das razões já estavam implicitamente em jogo na situação da crença em p . O caso de acesso do tipo (ii) é análogo ao caso dos jogadores de xadrez relâmpago, assim como

as razões para sua ação já estavam lá e foram elas que guiaram a mesma, apesar de o fazerem de maneira implícita, as razões para a crença em p já estavam lá, mas não de maneira articulada, elas não surgiram apenas após à reflexão. Esse seria um caso paradigmático de conhecimento de acordo com a descrição de McDowell e vou me debruçar sobre ele a seguir. Agora vou avaliar a situação de tipo (i).

A própria descrição da situação de acesso do tipo (i) apresenta a explicitação das razões para p como resultado de uma investigação ou raciocínio, sendo assim o sujeito passa a ter razões para p apenas após efetuar a reflexão. O caso (i) implica que o sujeito não precisava ter nem mesmo implicitamente as crenças que servem de razão para p no momento em que sabe que p , desde que seja possível para ele obtê-las posteriormente. Essa noção de acesso possível em (i) é insatisfatória por ser muito abrangente, pois como as razões não precisam estar presentes nem mesmo implicitamente quando se dá o episódio de conhecimento de p , não temos como diferenciar alguém que chegou às razões para p simplesmente por reflexão introspectiva, a partir de crenças com as quais já contava no momento do conhecimento de p de alguém que encontrou boas razões para p porque investiu quatro anos de estudos em uma pesquisa de doutorado.

Será que podemos ser considerados como tendo acesso possível às razões para p mesmo que careçamos da ajuda de terceiros para isso ou dependamos do avanço tecnológico e científico? Nesse caso, poderíamos considerar as crianças pequenas como tendo acesso possível a razões para saber que p , afinal, se tudo ocorrer bem, elas crescerão, adquirirão habilidades reflexivas e poderão acessá-las. Talvez seja até possível que animais não humanos adquiram habilidades reflexivas graças a algum avanço inaudito na área da genética e das ciências cognitivas podendo vir a ter acesso a razões para p ! Precisamos diferenciar a existência de boas razões para p da posse que um sujeito tem das mesmas para restringir adequadamente a noção de acesso possível em (i). Que haja boas razões para crer em p é uma

condição para que um sujeito às tenha, mas isso não pode ser o suficiente para que ele tenha acesso possível a elas no sentido de acesso possível que seja epistemicamente relevante para a proposta de McDowell. Portanto, a alternativa (i) deve ser abandonada por não diferenciar a descoberta de boas razões que existiam para se crer em p da explicitação de razões que um sujeito já possuía no momento do episódio de conhecimento de p .

Resta-nos a situação (ii), de acordo com a qual, o sujeito tem acesso possível, no sentido relevante para a concepção de conhecimento de McDowell, às razões para crer em p se elas já estiverem implicitamente em seu sistema de crenças. Nesse caso, como em nosso exemplo estamos supondo que o sujeito nunca refletiu acerca das razões para p , nossa principal evidência para atribuir-lhe a posse de tais crenças será o seu comportamento, quer dizer, a atribuição dessas crenças a ele é a melhor explicação de seu comportamento que temos a nossa disposição²⁸. Digamos que o sujeito nunca entretive conscientemente a crença de que qualquer município do Paraná estará em uma região ao norte de qualquer município gaúcho, mas sempre que precisou se posicionar acerca de qual município, dentre dois, ficava em uma região mais ao norte que o outro, sempre que a comparação fosse entre um município paranaense e um gaúcho ele afirmava, a partir de seu conhecimento geográfico, que o município paranaense ficava em uma região mais ao norte. Seu comportamento linguístico serve de evidência para atribuição a ele da crença de que qualquer município paranaense estará numa região ao norte de qualquer município gaúcho ou até a crença de que o estado do Paraná fica numa região ao norte do Rio Grande do Sul, caso tenhamos evidências de que ele possui o conceito de estado, mesmo que ele nunca tenha entretido essas crenças explicitamente.

²⁸ Cabe lembrar aqui que, como visto no capítulo 3, de acordo com a proposta de Sellars para que entendamos a normatividade dos comportamentos guiados por padrão, a identificação de um comportamento intencional específico demanda a localização do mesmo como um movimento ou posição dentro de um sistema representacional mais amplo ao qual recorreremos através de uma inferência pela melhor explicação.

Essas crenças servem de boa razão para o seu conhecimento em situações particulares de que um município paranaense qualquer fica em uma região ao norte de um município gaúcho qualquer. Essa crença que justifica p pode ser considerada como estando ao seu possível acesso, no sentido caro a McDowell, porque a atribuição dela é bastante plausível, é a melhor explicação a nossa disposição para dar inteligibilidade e prever seu comportamento, inclusive o comportamento linguístico.

Pretendo que o exemplo acima seja considerado análogo ao de se saber “que 1273 é maior que 937” ou “que o chão no qual caminho é sólido” mesmo sem nunca se ter levado essas proposições em consideração explicitamente. A questão que surge aqui, principalmente em relação ao exemplo matemático, é a de se realmente atribuímos ao indivíduo o conhecimento dessas proposições ou o conhecimento de um procedimento que, se instanciado em relação a esses números, permitiria ao indivíduo contemplar e crer essa proposição, Tratam-se de exemplos de *know how* ou de *know that*? Parece-me, novamente, que uma tentativa de redução dos exemplos a um ou outro tipo de conhecimento só faz descaracterizar a situação. Em se tratando do comportamento intencional de um ser humano adulto padrão, é estranho que eu possa atribuir a ele ou ela a posse de uma habilidade procedimental sem poder atribuir também o conhecimento de fatos básicos que permitam o reconhecimento da situação e de qual habilidade está sendo desempenhada.

É estranho dizer de uma pessoa que ela sabe como caminhar, mas que não acredita ou não sabe, na maioria das vezes, que o chão pelo qual caminha é sólido, mesmo que ela não tenha refletido acerca dessa proposição explicitamente. Se o comportamento de alguém torna plausível a atribuição a ele ou ela de conhecimento acerca da ordem cardinal dos números, é também plausível a atribuição a ele de episódios de conhecimento que exemplificam tal ordem mesmo que eles nunca tenham sido particularmente explicitados. Se pergunto a alguém que conhece a ordem cardinal dos números naturais, “você sabia que 1273 é maior que 937?”,

ela provavelmente me dirá que sim. Parece-me mais palatável tomar essa pessoa como sabendo da verdade de tal proposição mesmo antes do questionamento, apesar de que até o momento ela nunca tenha pensado nesses dois números especificamente, do que entender que ela passa a conhecer a verdade de tal proposição assim que me dá sua resposta.

Para dar inteligibilidade ao comportamento da pessoa questionada, eu atribuo a ela a crença ou o conhecimento de que qualquer número que aparece na ordem cardinal em uma posição sucessora a outro é maior que este. Isso ocorre porque, quando precisamos atribuir estados intencionais a um ser para entender e prever o seu comportamento não podemos fazê-lo de maneira atomista, atribuindo, por exemplo, uma única crença específica. Precisamos atribuir um sistema complexo o suficiente de crenças e outros estados intencionais, como desejos, para dar inteligibilidade a um comportamento, porque somente em sua relação com outros estados intencionais o e estado em questão adquire conteúdo específico.

Alguém que tem crenças acerca de números precisa ter crenças acerca de ser maior e ser menor que, de sucessor e antecessor, mesmo que irrefletidamente e que essas crenças explicitem-se apenas em seu comportamento, caso contrário a atribuição a ela de crenças com conteúdos numéricos não será plausível. Estou assumindo sem argumentação²⁹ um tipo de concepção holista acerca dos conteúdos de estados intencionais, posição que, em traços largos, é comum ao Wittgenstein das *Investigações*, Quine, Sellars, Davidson, Rorty e Brandom. Mais precisamente, estou assumindo o funcionalismo semântico de Sellars, como foi apresentado no capítulo anterior (3), segundo o qual não são apenas as relações inferenciais entre as crenças que determinam seu conteúdo, mas o papel que elas desempenham na economia total da interação do sujeito com seu ambiente. Esta é a fonte da relação intrínseca entre o conhecimento procedimental e proposicional que estou defendendo

²⁹ Para uma exposição de uma concepção holista de conteúdos de estados intencionais, mais precisamente a exposição de um funcionalismo semântico, ver Sellars (1981).

aqui, pois aquilo que é apresentado no comportamento aberto de um ser, sua interação com o ambiente, não serve apenas de indício para que atribuamos a ele certas crenças e conhecimentos, mas faz parte da constituição de seu conteúdo.

Ter uma crença, no sentido sellarsiano, é estar em um estado interno que envolve a disposição para determinados comportamentos e/ou a transição para outros estados internos. Desse modo, o conteúdo representacional de uma crença, seu conteúdo proposicional, é constituído por essas disposições, são elas que explicam seu conteúdo e não o contrário, de forma que crer ou *saber que* algo é o caso pressupõe *saber como* esse fato altera meu conjunto de disposições para comportamento. Como vimos também no capítulo passado, esse saber como pode dar-se de maneira não reflexiva através das transições humeanas encarnadas em comportamentos guiados por padrão, ou de maneira reflexiva, guiados por representações que sancionam esse comportamento, transições aristotélicas.

Ao invés de falar em atribuição de um sistema de crenças, gostaria de falar em atribuição de uma visão de mundo, pretendendo abarcar também a atribuição de outros estados intencionais, incluindo comportamento voluntário, que sejam necessários para dar inteligibilidade à interação inteligente de um ser com o ambiente. Quando atribuímos uma crença específica a alguém, estamos implicitamente atribuindo a ela toda uma visão de mundo que pode ser, para o sujeito da atribuição, explícita, explicitada em parte ou apenas evidenciada em seu comportamento. Sendo assim, quando atribuímos um episódio de conhecimento de *p* a alguém, podemos considerar que as razões a que essa pessoa tem acesso possível são aquelas que ajudam na constituição de sua visão de mundo e que podem estar e permanecer implícitas no seu comportamento (consistindo em meras transições humeanas), mas sem as quais tal comportamento se tornaria inteligível, impossibilitando sua explicação e previsão.

Uma consequência importante dessa posição é que, de acordo com ela, não há uma descrição sobre fatos empíricos que seja suficiente para decidir quais razões estão disponíveis para um sujeito, posto que a atribuição de uma visão de mundo a ele será sempre uma questão de inferência pela melhor explicação e pode haver visões de mundo distintas e concorrentes capazes de dar inteligibilidade ao seu comportamento de maneira relevantemente similar. A regra é que, em se tratando de atribuição de conhecimento, vamos utilizar como padrão a nossa própria visão de mundo, que consiste nas melhores razões para crer que temos a nossa disposição.³⁰ Esse é, novamente, um reflexo da tese de Sellars sobre o caráter reflexivo de conceitos intencionais, em geral, e epistêmicos, em específico, os quais não podem ser corretamente caracterizados por uma “mera descrição empírica”.

Esse parece ser um critério mais claro para saber que razões estão disponíveis para justificar episódios de conhecimento não inferencial e que não implicam uma concepção muito intelectualizada de acesso a razões. Essa posição nos permite ainda diferenciar as razões que eu tinha implicitamente em minha visão de mundo e sobre as quais eu posso vir a tornar explícitas posteriormente (transições aristotélicas) com reconhecimentos do tipo “então essas eram as razões que eu tinha para p ” ou “até o momento eu não fazia ideia que eu sabia que p ” ou, mais simplesmente, reconhecer explicitamente que “se p então q ”. Essa diferenciação é análoga a o que ocorre nas situações em que descobrimos apenas posteriormente a razões que nos levaram a agir, por exemplo, “Agora vejo que somente fiz aquilo por estar sendo racista” ou “Fiz a doação achando que queria ajudar, mas agora vejo que o que eu queria mesmo era me promover”. Quer dizer, posso vir a descobrir as razões que eu tinha num momento passado, tanto para agir quanto para crer, apenas posteriormente a tais episódios, fazer isso é uma maneira de tornar explícita, de descobrir a visão de mundo que eu

³⁰ Essa implicação, que vimos no capítulo 1 desta tese, aparece explicitamente no etnocentrismo, que muitas vezes acaba sendo confundido com relativismo, assumido por Richard Rorty, ver, por exemplo, Rorty (2002b).

já sustentava no passado, mas que não estava completamente transparente para mim, embora meu comportamento fosse guiado por ela.

5 - Só há conhecimento com razões?

Já encontramos um entendimento razoável do que significa dizer que as razões para a crença de um ser racional que pretenda ter o estatuto de conhecimento, mesmo que implícitas, devem estar sujeitas a um acesso possível na medida em que fazem parte da visão de mundo que precisamos recorrer para dar inteligibilidade à interação inteligente de um ser com seu ambiente. O problema que resta para a posição de McDowell é que parecem existir alguns casos que gostaríamos de classificar como episódios de conhecimento proposicional mesmo em seres humanos adultos padrões, mas que não envolvem nem implicitamente a existência de uma razão que possa vir a ser acessada e explicitada futuramente.

Muitas vezes, como destaca Sosa (2013b, p. 67), sabemos coisas sem sermos capazes de articular linguisticamente as bases deste conhecimento (quais as exatas características de um rosto familiar nos permitem reconhecê-lo como sendo de um amigo, o peso típico de uma bola de bilhar a qual estamos habituados a manipular, o sabor específico de uma torta feita pela nossa avó, o som de um clarinete...). Até mesmo o conhecimento perceptivo, que parece ser uma das formas mais simples de conhecimento, deve pressupor, se concordarmos com Sellars e McDowell, o possível acesso reflexivo as suas fontes.³¹ Parecemos estar em uma posição conflitante, (a) enquanto seres racionais, possuímos conhecimento reflexivo, mas (b) não parecemos saber reflexivamente tudo que pensamos saber. Sosa (2013a e 2013b) evita esse conflito de intuições ao diferenciar o conhecimento humano em duas variedades, o “conhecimento animal”, mais simples, e o “conhecimento reflexivo”, que é o conhecimento

³¹ Críticas ao excesso de intelectualismo acerca do conhecimento perceptivo em Sellars e McDowell aparecem em Alston (1989), Burge (2003) e Meyers (1981).

que sabe de seus fundamentos, que, na terminologia de McDowell, é baseado em razões enquanto tais. Sosa alega que muitas vezes transitamos indiscriminadamente entre esses dois significados de conhecimento. O Conhecimento animal é a forma mais básica do conhecimento proposicional humano, não exigindo a apreensão reflexiva das razões que o justificariam e consistindo, segundo propõe a epistemologia da virtude de Sosa (2013a, p.32), na posse de uma crença acurada (que cumpre com seu objetivo que é ser verdadeira), hábil (fruto de uma virtude ou competência epistêmica como a percepção em condições normais ou o raciocínio por inferência válida), e que é apta (uma crença que é verdadeira porque é manifestação de uma habilidade, eliminando os casos nos quais a crença é verdadeira e é fruto de capacidade epistêmica, mas nos quais a verdade da primeira não tem conexão causal adequada com o exercício da última).

Já o conhecimento reflexivo nada mais é do que o conhecimento animal de que se tem o conhecimento animal acerca de um fato. Como explica Sosa, “o componente chave da distinção é a diferença entre crença apta *simpliciter* e crença apta aptamente observada. Se K representa conhecimento animal e K^+ conhecimento reflexivo, então a ideia básica pode ser representada assim: $K^+p \leftrightarrow KKp$ ” (Sosa, 2013a, p.39). Podemos perceber que o conhecimento reflexivo se dá num segundo nível e se caracteriza por consistir na posse consciente, explícita de razões para se crer em algo que poderia ser conhecido irrefletidamente no primeiro nível. Apesar de não eliminar o risco de regresso na justificação, a concepção de conhecimento de Sosa põe de lado a preocupação com um regresso epistêmico que pode ocorrer entre níveis de conhecimento, pois se a concepção básica de conhecimento não exige acesso reflexivo e se a concepção reflexiva de conhecimento é o conhecimento em sua forma básica de que se tem conhecimento de um fato, não precisamos nos comprometer que alguém que saiba reflexivamente que algo é o caso também precise ter acesso a razões para saber que sabe reflexivamente que algo é o caso. Esse seria um

conhecimento de terceiro nível que pode ou não ser possuído pelo sujeito cognoscente, mas cuja existência não é implicada pela atribuição a ele de conhecimento reflexivo sobre o primeiro nível.

Robert Brandom, como vimos no capítulo 3, também defende a tese de que, embora o conhecimento racional, reflexivo, baseado em boas razões seja peculiar aos seres racionais, não podemos dar uma abordagem completa das nossas capacidades epistêmicas se nos limitarmos a esse tipo de conhecimento. Ele lembra que a função da justificação como complemento à crença verdadeira é a de excluir os casos nos quais a verdade é alcançada por mera casualidade, uma vez que “crenças que sejam apenas *acidentalmente* verdadeiras geralmente não se qualificam como casos de conhecimento” (Brandom 2013, p. 114). Brandom, diferente de Sellars e McDowell, aceita o que ele denomina de “*insight* fundador do confiabilismo” – algumas crenças verdadeiras para as quais não possuímos razões podem ser casos de conhecimento desde que sejam resultado de um processo confiável de formação de crenças verdadeiras. Porém, Brandom entende que a posição confiabilista por si só é insuficiente para uma definição de conhecimento porque ela é incapaz de diferenciar casos de conhecimento perceptivo legítimo de casos de mera resposta diferencial. Ele contorna esse problema com o seu inferencialismo semântico. Sendo assim, uma resposta confiável a um estímulo perceptivo somente contaria como caso de conhecimento se ela fosse um posicionamento no espaço lógico das razões, quer dizer, se o sujeito que a tem sabe com quais relações ela o compromete de um ponto de vista inferencial.

A posição de Sosa também apresenta uma maneira de diferenciarmos a resposta do papagaio ou da barra de ferro de uma resposta legitimamente cognitiva: para ser um candidato a episódio de conhecimento, uma resposta a um estímulo ambiente tem de ser o desempenho de uma virtude ou capacidade epistêmica. Quer dizer, é possível, para não dizer necessário, fazer sentido de casos de conhecimento proposicional sem a pressuposição de que envolvam a

presença, mesmo que implícita, de razões para crer. Contudo, apesar de ambos defenderem a existência de casos de conhecimento sem justificação, e desse modo apresentar concepções de conhecimento menos intelectualizadas que a proposta de McDowell, a abordagem de Brandom permanece intelectualista ao procurar explicar com seu inferencialismo linguístico a origem do conteúdo cognitivo (proposicional) que pode ser acreditado e conhecido, enquanto Sosa toma a crença como dada e não problematiza suas condições de possibilidade.

6 - Capacidade de justificação e análise de conhecimento

Posições como as de Sellars e McDowell parecem misturar duas maneiras de caracterizar alguém como racional, uma diz respeito à sua *capacidade* ou *potencialidade* de ser responsivo a razões enquanto tais e que já traz consigo uma carga normativa, como caracteriza Brandom:

Ser um ser racional nesse sentido é estar sujeito a uma espécie distinta de avaliação normativa: avaliação das *razões* para o que se faz – no sentido de “fazer” que é marcado por sua responsabilidade a esse tipo de avaliação. Seres racionais são os que *deveriam* ter razões para o que eles fazem e *deveriam* agir pelas razões que têm para fazê-lo. Eles estão sujeitos a obrigações racionais, proibições e permissões (Brandom, 2009, pp. 2-3).

Outro sentido de se dizer que alguém é racional é, sendo ele passível da caracterização anterior, possuindo aquela capacidade, avaliá-lo como alguém que age ou se posiciona *atualmente* em virtude das melhores razões que lhe são disponíveis. Quer dizer, nesse segundo sentido, encontramos uma normatividade acerca de *como* um ser racional *deveria* pautar suas crenças e ações: não só por razões enquanto tais, mas por *boas* razões.

Seguindo a caracterização que propus acima, ser capaz de considerar uma razão enquanto tal consistiria, na terminologia do Sellars tardio, ser capaz de representar uma transição inferencial como válida ou um posicionamento no espaço das razões como autorizado, quer dizer, consistiria em ser capaz de realizar transições inferenciais aristotélicas. Por exemplo, na consideração de que *estar sob a ameaça iminente de um urso é uma boa*

razão para que eu me afaste o mais rápido possível, “estar sob a ameaça iminente de um urso” está sendo considerada como um antecedente válido, adequado para que eu conclua que devo me afastar o mais rápido possível. Desse modo, retomando o que vimos no capítulo 3, ser um ser racional consiste em possuir (ou talvez ser) um sistema representacional lógico, capaz de explicitar, por meio de conectivos lógicos e quantificadores, as transições inferenciais encarnadas em nosso comportamento guiado por padrão.

Porém, como Sellars argumenta, um sistema representacional lógico não precisa apresentar somente transições inferenciais explícitas, mas pode contar também com transições humeanas, que mesmo implícitas contribuem na constituição do sistema representacional e podem vir a ser acessadas reflexivamente, explicitadas por um sistema representacional lógico. Ser racional no segundo sentido consiste, então, em pautar a ação ou a crença numa razão considerada válida. Mas essa razão não precisa ser considerada ou reconhecida (representada) enquanto válida por quem faz a ação ou crê, uma vez que aceitemos a existência de transições humeanas. Ela deve ser considerada válida por quem está fazendo a atribuição de conhecimento. Deriva daí o caráter reflexivo dos conceitos epistêmicos, como visto no capítulo 1, e o porquê da atribuição de conhecimento não ser uma descrição empírica, mas o posicionamento de um episódio num espaço de normatividade no qual quem atribui o conhecimento está sancionando aquele episódio, assim como quem sanciona uma ação, de acordo com a visão de mundo que é seu pano de fundo.

Podemos aceitar, com Sellars e McDowell, que conhecimento proposicional é crença verdadeira justificada e que a justificação só é possível no interior do espaço lógico das razões para seres que apresentam um sistema representacional lógico, capaz de tomar uma razão enquanto tal, mas para os quais o acesso a razões enquanto tais precisa ser meramente possível a partir de razões implícitas já existentes, constituídas pelas transições inferenciais humeanas que compõem sua visão de mundo. Contudo, como exposto por Sosa e Brandom,

mesmo essa concepção acaba por ser intelectualizada demais, apesar de tratar apenas dos casos de conhecimento de seres racionais, pois não abarca casos que gostaríamos de tratar como episódios de conhecimento que não são crença verdadeira justificada. Porém, podemos abrir mão de tentar analisar conhecimento em termos de crença, verdade, justificação e seja lá o que mais julgemos necessário para responder aos contra exemplos de Gettier, sem precisar redirecionar a epistemologia da justificação para os processos confiáveis de formação de crença ou para virtudes epistêmicas. Podemos simplesmente abrir mão de uma análise completa de conhecimento.

Williamson (2000) apresenta uma alternativa ao projeto tradicional de análise do conhecimento ao propor que abandonemos a busca por uma análise completa (de condições necessárias e suficientes) de conhecimento em conceitos mais básicos como crença, verdade, justificação e outros.³² Para ele, conhecimento deve ser visto como um conceito básico, não analisável, apenas sujeito a caracterizações gerais como: conhecimento é o estado mental de atitude proposicional factiva mais geral do qual percepção e memória são exemplos (Williamson, 2000, p.34), por oposição à atribuição de uma mera crença cujo valor de verdade de seu conteúdo permanece em aberto.

Outra característica que ajuda a individuar o estado de conhecimento é que atribuições deste têm um valor explicativo que não é igualado ao valor explicativo de atribuições de crenças verdadeiras justificadas (Williamson, pp. 61-2). Para citar um exemplo de Williamson: a explicação do comportamento de um sujeito que revira um escritório atrás de um pacote de dinheiro durante duas horas sem o encontrar, descansa um pouco e insiste na busca por mais algumas horas, contra toda a evidência de que o envelope não está ali, parece

³² Desde os contra-exemplos apresentados por Gettier (1963), vem-se buscando, sem sucesso, elementos extras para serem acrescidos à análise tradicional de conhecimento como crença verdadeira justificada, na esperança de que a lista de condições necessárias e suficientes para conhecimento seja completada.

ser mais acurada se atribuirmos ao mesmo o conhecimento de que havia um pacote de dinheiro no escritório em oposição à mera atribuição desta mesma crença justificada. Nesse caso, a atribuição de conhecimento parece explicar melhor a manutenção da sua motivação ao longo do tempo ao insistir na busca infrutífera pelo envelope do que a posse de uma crença bem fundamentada, mas que não era conhecimento de que o envelope estava no escritório.

É claro que essa atribuição somente procede se de fato o envelope estava no escritório, mas poderíamos pensar em como esse caso se distinguiria de um caso similar no qual o sujeito apenas tem a alucinação de que o envelope com o dinheiro estava lá e segue procurando por horas. A posição de Williamson, nesse caso, parece funcionar do mesmo modo, pois parece que explicamos melhor a situação ao atribuirmos ao sujeito a alucinação de que ele *sabe* que o envelope está no escritório ao invés da alucinação de que ele tem boas razões, talvez vindas de vozes na sua cabeça, para acreditar que o envelope está no escritório. Ao menos parece que essas duas atribuições têm força explicativa diferente. Esse caso, porém, é um caso limite da situação de atribuição de conhecimento para explicação de comportamento onde não há episódio de conhecimento, mas a ideia de Williamson é que em situações cotidianas, devido ao seu caráter factivo, temos uma grande tendência de manter e reforçar nossos conhecimentos ao longo do tempo através de nossas interações não recalitrantes com nosso ambiente.

Segundo Williamson (2000, pp. 8-9), a “ideia de que crença é conceitualmente anterior a conhecimento facilmente conduz à ideia de que evidência e justificção são também conceitualmente anteriores a conhecimento”. Porém, assim que abandonamos essa ideia, temos liberdade para “experimentar usar o conceito de conhecimento para elucidar os conceitos de evidência e justificção”. Williamson propõe que entendamos a evidência que um sujeito tem à sua disposição para a justificção de uma crença como consistindo na

totalidade de seu conhecimento, que conhecimento é igual à evidência, sem implicar com isso uma análise de um conceito em termos do outro, mas apenas uma correlação de ambos.

Não precisamos nos comprometer com essa proposta, mas podemos simplesmente deixar de lado a busca por uma prioridade temporal entre razão para crer e posse de conhecimento. Tanto podemos aceitar casos de crenças verdadeiras justificadas que não são episódios de conhecimento proposicional quanto casos de conhecimento proposicional que não consistem na posse de crença verdadeira justificada. Crença justificada e conhecimento podem ser diferentes tipos de estados intencionais constitutivos daquilo que chamei de uma visão de mundo capaz de dar inteligibilidade ao comportamento de um ser e, nesse sentido, podem ser interdependentes, irreduzíveis um a ou outro e contemporâneos entre si e para com os demais estados intencionais e disposições comportamentais que compõem a visão de mundo. Se abrirmos mão da ideia de que conhecimento é analisável, podemos tomá-lo como um conceito fundamental na atribuição de uma visão de mundo a um sujeito, quer dizer que, ao invés de a posse de uma visão de mundo possibilitar o conhecimento proposicional, a posse de conhecimento proposicional é um fator constituinte da visão de mundo de um sujeito, bem como suas demais crenças, desejos, temores, intenções etc, encarnados em seu comportamento e em suas disposições para se comportar,

Conclusão

Proponho, então, que conhecimento é o estado mental de atitude proposicional factiva mais geral dentro de um sistema representacional constituído simultaneamente e de maneira holística por disposições para ação intencional e realização de inferências, percepção, memória, crença, e outros estados intencionais. A rejeição de uma busca por prioridade temporal entre conhecimento e justificação aplicada ao nosso problema de caracterização dos seres racionais, permite-nos dizer, contrariando Sellars, McDowell e Brandom, que ao invés

de conhecimento pressupor a habilidade de transitar no espaço lógico das razões, a posse dessa habilidade já pressupõe uma boa quantidade de conhecimento. Afinal, se aquilo que pode servir de razão enquanto tal para minhas crenças pode ser algo que eu já saiba inarticuladamente e se expresse por meio de transições humeanas, alguns casos de conhecimento reflexivo, nos quais venho a descobrir minhas razões enquanto tais para saber que algo é o caso, pressupõem conhecimento *simpliciter*, a cujas razões não tenho acesso possível, como nos casos de reconhecimento facial, sonoro e da vinculação confiável entre objetos externos e estados representacionais que os descrevem. Sendo assim, podemos caracterizar os seres racionais como aqueles seres que, além de saberem várias coisas, são capazes de saber essas mesmas coisas reflexivamente ou que são *capazes* de sabê-las com base em razões enquanto tais. Na terminologia do Sellars tardio, seres racionais apresentam sistemas representacionais lógicos por meio dos quais são capazes de representar transições inferenciais e posicionamentos no interior do espaço das razões como válidos e apropriados.

Não precisamos nos comprometer com a tese forte de que *qualquer* episódio de conhecimento de um ser racional será fundado em razões enquanto tais acessíveis. Apenas que a racionalidade exige que acreditemos apenas naquilo para o que possuímos boas razões, uma vez que somos capazes de fazê-lo. Posso saber que p sem ser capaz de explicitar minhas melhores razões para crer que p e, inclusive, posso ser recriminado por não ter a minha disposição razões para tanto, mas isso por si só não impede que eu saiba que p , não impede que a atribuição a mim do conhecimento de que p seja a melhor maneira de explicar minha interação com o ambiente, apenas impede que eu saiba reflexivamente que p . Pautamos nossas atribuições de conhecimento tendo como base o comportamento de seres animados, com ênfase no comportamento verbal no caso de seres humanos adultos, atribuindo-lhes uma visão de mundo ampla o suficiente para dar inteligibilidade ao seu comportamento, possibilitando sua explicação e previsão.

Se voltarmos ao exemplo de McDowell sobre o cão que age por razões, mas não por razões enquanto tais, podemos entendê-lo como instanciando um sistema representacional não lógico. O cão é um habitante do espaço das razões mesmo que seja incapaz de explicitar a validade das transições inferenciais que encarna em seu comportamento. Sendo assim, algumas vezes, aquilo que classificamos como sendo um episódio de conhecimento de um sujeito para podermos tornar inteligível seu curso de interação com o ambiente pode não ter suas razões justificadoras disponíveis para um acesso reflexivo daquele mesmo ser. Essa é a regra para com a atribuição de conhecimento a seres desprovidos de habilidades reflexivas, mas também acontece eventualmente com episódios de conhecimento de seres racionais, com habilidades reflexivas. Desse modo, podemos sustentar que, embora o diferencial, a peculiaridade das habilidades cognitivas de seres racionais seja o conhecimento reflexivo, que sabe de suas bases justificadoras, e que até mesmo seja um dever nosso, enquanto racionais e uma vez que possuímos tal capacidade, buscar manter apenas crenças para as quais possuímos reconhecidamente boas razões, nem todos os nossos episódios de conhecimento proposicional são e precisam ser desse tipo e muitas vezes ao procurar por razões que fundamentam nossas crenças acabamos por descobrir as razões para aquilo que já sabíamos. Mesmo que nosso objetivo seja explicitar em que sentido nossas habilidades cognitivas enquanto seres racionais se diferenciam das dos demais seres, não precisamos exagerar essa distinção e tornar aquilo de que somos capazes de fazer como o padrão do que sempre fazemos, ou corremos o risco de uma caracterização errônea de nós mesmos.

CONCLUSÃO

Wilfrid Sellars iniciou uma corrente na filosofia analítica caracterizada principalmente por levar a sério as suas críticas ao “mito do dado” que refletiram sua maneira de abordar a intencionalidade tanto na filosofia da linguagem quanto na filosofia da mente. Sellars foi seguido de perto por seus mais eminentes herdeiros, Rorty, McDowell e Brandom, na ideia de que precisamos recorrer ao espaço lógico das razões, o espaço público, intersubjetivo onde damos e pedimos por razões para dar um tratamento correto a questões epistêmicas de conhecimento e justificação. Todos os quatro defenderam que o espaço lógico das razões é dependente da posse de uma linguagem compartilhada, pois é no interior de nossa comunidade linguística que somos iniciados no jogo de dar e pedir por razões. Sendo assim, uma vez que conhecimento é entendido como envolvendo justificação e somente seres dotados de linguagem como a nossa são capazes transitar no espaço das razões e, assim, estão aptos a entreter episódios de conhecimento.

Com a exceção de McDowell, como vimos neste trabalho, todos atribuem uma função essencial para as relações inferenciais entre conteúdos proposicionais sancionadas pelas comunidades linguísticas devido ao fato de essas relações sancionadas consistirem em fatores determinantes dos conteúdos proposicionais em questão. Desse modo, a própria ideia de um conteúdo proposicional, segundo a maneira sellarsiana de ver a intencionalidade, já pressuporia a existência de relações inferenciais (transições intralinguísticas), sem falar das relações entre estados representacionais e comportamentos (transições linguísticas de saída) e entre objetos externos e estados representacionais (transições linguísticas de entrada) – o que leva Brandom a rejeitar a ideia de redirecionamento da epistemologia da justificação para processos confiáveis de formação de crenças verdadeiras. Sendo assim, a posse de crenças em conteúdos proposicionais estaria vinculada à participação no espaço lógico das razões

possibilitada pelo pertencimento a uma comunidade linguística, tese que Sellars denominou de “nominalismo psicológico”. Entendo essa limitação de poltrona como indesejável devido ao seu alto intelectualismo, pois, além de excluir animais não humanos e crianças pequenas como candidatas ao conhecimento proposicional, descaracteriza as capacidades epistêmicas de seres humanos adultos padrão. Busquei neste trabalho desenvolver uma abordagem de conhecimento menos intelectualista que seja mais abrangente e condizente com nossas práticas cotidianas de atribuição do mesmo sem fugir muito do quadro conceitual sellarisano utilizado na abordagem da intencionalidade.

Em sua obra tardia, Sellars desenvolveu uma maneira de abordar as relações inferenciais constitutivas de conteúdos proposicionais de maneira independente da posse de uma linguagem como a nossa. Ele diferenciou sistemas representacionais lógicos e não lógicos: os primeiros, por conterem termos ou signos para conectivos lógicos e quantificadores, são capazes não só de encarnarem relações inferenciais, mas também de representá-las como autorizadas, enquanto os sistemas representacionais não lógicos estão limitados a relações inferenciais humaneanas, transições entre representações e disposições de representar constituídas por comportamento guiado por padrão reforçado ao longo do tempo voluntariamente, no caso de seres sujeitos a treinamento, ou evolutivamente, no caso de adaptação direta ao meio ambiente.

Vali-me desse quadro conceitual para dar sentido à diferença que McDowell faz entre responder a razões e responder a razões enquanto tais, sendo esta última maneira de responder a marca característica da racionalidade. Nossa linguagem é um sistema representacional lógico bastante complexo, porém disso não segue que todas as transições inferenciais que realizamos nele sejam de tipo aristotélico. Se conhecimento exige a posse de justificação, mas nem todo caso de conhecimento envolve o reconhecimento explícito de suas razões, essas razões devem estar de algum modo acessíveis ao sujeito do conhecimento, devem em algum

sentido fazer parte, mesmo que implicitamente de seu sistema de crenças, mais precisamente do que chamei de sua visão de mundo. Minha sugestão é que as razões acessíveis, mas não explícitas sejam entendidas como o são as transições inferenciais humeanas que, quando fazem parte de um sistema representacional lógico, podem vir a ser explicitadas e, assim, avaliadas e modificadas. Contudo, uma vez que as relações inferenciais constitutivas dos conteúdos proposicionais podem dar-se independentemente da pertença a uma comunidade linguística, temos a possibilidade de estender a posse de estados intencionais e, porque não, de conhecimento a animais não humanos e crianças pequenas.

De acordo com essa posição, sistemas representacionais não lógicos também habitam o espaço das razões, mas de maneira não explícita posto que não contenham ferramentas representacionais capazes de explicitar suas transições inferenciais. Quer dizer, apesar de não poderem responder a uma razão enquanto tal, o que os impede de responder a uma razão *enquanto* uma boa razão, podem muito bem responder a *boas* razões.

Apesar de já ter alcançado uma maneira de tornar menos intelectualizada a noção de conhecimento proposicional, ainda não podemos estar satisfeitos porque parece plausível que tenhamos episódios de conhecimento para os quais não temos razões, nem mesmo que para um possível acesso, como em alguns casos de resposta direta a percepções sensoriais. Para conseguir uma concepção ainda mais abrangente de conhecimento, sugeri mesclar a abordagem de Sellars de sistemas representacionais, que pressupõe a regularidade causal entre transições de entrada e objetos externos e transições de saída e comportamento aberto com a proposta de Williamson (2000) de abandonar a busca por uma análise completa de conhecimento em condições necessárias e suficientes. Obtemos como resultado uma concepção de conhecimento proposicional como o estado factivo mais geral de um sistema representacional, que se dá no interior do espaço lógico das razões, uma vez que é esse espaço lógico, em conjunto com as regularidades de interação com o ambiente, que constitui os

conteúdos proposicionais desse sistema representacional ou dessa visão de mundo. Algumas visões de mundo são complexas o suficiente para que sejam capazes de avaliar os compromissos inferenciais encarnados na interação com o ambiente e responderem a razões enquanto tais de maneira reflexiva. Contudo, assumir criticamente posições no interior do espaço lógico das razões é uma possibilidade aberta aos seres racionais, aos portadores de sistemas representacionais lógicos, possibilidade recomendável, mas que não é de modo algum a regra de como interagimos cognitivamente com nosso ambiente. Tentar definir conhecimento a partir desse paradigma somente pode acarretar em uma descaracterização de nossas capacidades cognitivas. Sendo assim, conhecimento é um dos variados estados intencionais coetâneos que constituem uma visão de mundo a qual precisamos recorrer para explicar e prever a interação inteligente de certos organismos com seu meio ambiente.

RERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alston, W. (1989) "What's wrong with immediate knowledge". In *Epistemic justification: essays in the theory of knowledge*. pp. 73-95. Ithaca: Cornell University Press.
- Brandom, R. (2013) *Articulando razões: uma introdução ao inferencialismo*. Porto Alegre: Edipucrs.
- _____. (2009) *Reason in Philosophy: animating ideas*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. (2008) *Guia de estudos*. In SELLARS, W. (2008) *Empirismo e filosofia da mente*. Petrópolis: Vozes, Pp.122-75.
- _____. (1995) "Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 4: pp. 895-908.
- _____. (1994) *Making it explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Burge, T. (2003) "Perceptual Entitlement". In *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 67, (n. 3): 503-48.
- Carnap, R. (1939) "Foundations of logic and mathematics". In Neurath, O., Carnap, R. & Morris, C. (eds.) *International encyclopedia of unified science*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. (1948) *Introduction to semantics*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. "Significado e sinonímia nas linguagens naturais". In *Coleção os pensadores – Schlick/Carnap*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, pp. 129-42.
- Conant, J. (2012) "Two Varieties of Skepticism", In Abel & Conant (Eds.) *Rethinking Epistemology*, Vol. 2, Berlin: Walter De Gruyter.
- Daniel, J. (2011) *Sellars e o mito do dado: uma avaliação de suas críticas ao fundacionismo em epistemologia (dissertação de mestrado)*, PPG - Filosofia UFSM, Santa Maria.

_____. (2015) “McDowell e a percepção como garantia conclusiva para crenças observacionais”. *Controvérsia (UNISINOS)*, v. 11, p. 141-152.

Davidson, D. (1983) “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”. In LePore, E. (ed.). (1986) *Truth and interpretation: Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Cambridge, pp. 307-19.

Descartes, R. (1973) *Meditações*. In *Os pensadores: XV René Descartes*. São Paulo: Abril. pp. 81-150.

DeVries, W. & Triplett, T. (2007) “Does Observational Knowledge Require Metaknowledge? A Dialogue on Sellars”. *International Journal of Philosophical Studies*, v.15, pp. 23-51.

_____, (2000). *Knowledge, mind, and the given: reading Wilfrid Sellars’ “Empiricism and the philosophy of mind”*. Indianapolis: Hackett.

DeVries, W. (2005) *Wilfrid Sellars*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

Dreyfus, R. (2013) “The myth of the pervasiveness of the mental”. In Schear (ed.) (2013), pp. 15-40.

Frege, W. (1892) “Sobre o sentido e a referência”. In Alcoforado, P. (Org.) *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978.

Gettier, E. (1963) “Is justified true belief knowledge?”. *Analysis*, 23: 121-123.

McDowell, J. (1994) *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. (2005) *Mente e mundo*. São Paulo: Ideias & Letras. (Publicação original: McDowell, 1994)

_____. (2006) “Capacidades conceituais na percepção”. *Dois pontos*, vol. 3, (n. 1): 147-170.

_____. (2007) “Response to Dreyfus”. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 50:4, 366-370

- _____. (2008) “Avoiding the Myth of the Given” In *Having the world in view: essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge: Harvard University Press. pp. 256–72.
- _____. (2010) “Tyler Burge on disjunctivism”. *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. 13:3, 243-255.
- _____. (2011) *Perception as a Capacity for Knowledge*. Milwaukee: Marquette University Press.
- _____. (2013) “Perceptual experience: both relational and contentful”. *European Journal of Philosophy*. 21:1, 144–157.
- _____. (2013) “The myth of the mind as detached”. In Schear (ed.) (2013), pp. 41-58.
- _____. (2016) “A Sellarsian blind spot” In O’Shea (2016), pp.100-16
- Meyers, R. (1981) “Sellars’ rejection of foundations”. *Philosophical Studies*, 39: 61-78.
- O’Shea, J. (ed.) (2016) *Sellars and his legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. (2011a) *De um ponto de vista lógico*. São Paulo: Ed. Unesp.
- _____. (2011b) “Dois dogmas do empirismo”. In: Quine, W. (2011a), pp. 37-71.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press,.
- _____. (2002a) *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (2002b) “Acerca do etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz”. In Rorty (2002a), pp. 271-80.
- _____. (2002c) “Representação, prática social e verdade”. In Rorty (2002a), pp. 205-18.
- _____. (2009a) *Filosofia com política cultural*. São Paulo: Martins Martins Fontes.
- _____. (2009b) “Pragmatismo e romantismo” In *Filosofia com política cultural*. São Paulo: Martins Martins Fontes, pp. 179-201.

- Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. New York: Barnes and Noble.
- Sachs, C. (2014) *Intentionality and the myths of the given: between pragmatism and phenomenology*. London: Pickering & Chatto.
- Scharp, K. & Brandom, R. (eds.) (2007) *In the space of reasons: selected essays of Wilfrid Sellars*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schear, J. (ed.) (2013) *Mind, reason and being-in-the-world: the McDowell-Dreyfus debate*. New York: Routledge.
- Sellars, W. (2008) *Empirismo e Filosofia da Mente*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2007a) “Mental Events”. In: Scharp, K. & Brandom, R. (eds.) (2007), pp. 282-300. Originalmente publicado em *Philosophical Studies*, (1981)39, 325–45.
- _____. (2007b). “Meaning as functional classification”. In Scharp, K. & Brandom, R. (eds.) (2007), pp. ????. Originalmente publicado em: (1974) *Synthese* 27: 417-37.
- _____. (2007c) “Inference and meaning”. In Scharp, K. & Brandom, R. (eds.) (2007), pp. 3-27..
- _____. (2007d) “Philosophy and the scientific image of man”. In Scharp, K. & Brandom, R. (eds.) (2007), pp. 369-408.
- _____. (1991) *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview Publishing Co..
- _____. (1991b) “Some reflections on language games”. In Sellars (1991), pp. 321-58,
- _____. (1981) “Mental Events”, *Philosophical Studies*, 39, 325–45.
- _____. (1979) “More on Givennes and Explanatory Coherence”. In: Dancy, J. (1988) *Perceptual Knowledge*. Oxford: Oxford University Press. pp. 175-91
- _____. (EPM) “Empiricism and the philosophy of mind”. In *Appendix of DeVries, W. & Triplett, T. Knowledge, mind, and the given: reading Wilfrid Sellars’ “Empiricism and the philosophy of mind”*. Indianapolis: Hackett, 2000. Pp. 205-276.
- _____. (PPE) “Pure pragmatics and epistemology”. In Sicha, J. (ed.) (PPPW), pp. 4-25. (originalmente publicado em 1947)

- _____. (ENWW) “Epistemology and the new way of words”. In Sicha, J. (ed.) (PPPW) pp. 28-40. (originalmente publicado em 1947)
- _____. (RNWWR) “Realism and the new way of words”. In Sicha, J. (ed.) (PPPW) pp. 46-78. (originalmente publicado em 1948)
- _____. (IM) “Inference and meaning”. In Sicha, J. (ed.) (PPPW) pp. 186-237. (originalmente publicado em 1953)
- _____. (2005) (LRB). “Language, rules, and behavior”. In Sicha, J. (ed.) (PPPW) (2005), pp. 117–134.
- Sellars, W. & Chisholm, R. (1957) “Intentionality and the mental”. In: Feigl, H., Scriven, M. & Maxwell, G. (eds.), *Minnesota studies in the philosophy of science*, vol. 2. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp. 507-39.
- Sicha, J. (Ed.) (2005) (PPPW) *Pure pragmatics and possible worlds: The early essays of Wilfrid Sellars*. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.
- _____. “Introduction”, In Sicha, J. (ed.) (PPPW) Pp. xi-lxv.
- Sosa, E. (2013a) *Conhecimento reflexivo: crença apta e conhecimento reflexivo* vol. 1. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (2013b) *Conhecimento reflexivo: crença apta e conhecimento reflexivo* vol. 2. São Paulo: Edições Loyola.
- Olen, P. (2016) *Wilfrid Sellars and the foundations of normativity*. Leesburg: Palgrave Macmillan.
- O'Shea, J. (2007) *Wilfrid Sellars: naturalism with a normative turn*. Malden: Polity Press.
- Williamson, T. (2000) *Knowledge and its limits*. Oxford: Oxford University Press.

