

Externalismo sem dogmas**

Uma parcela importante da atividade filosófica está dedicada a uma reflexão sobre a relação entre a *mente humana* e o *mundo*. Para tanto, muito trabalho árduo e sofisticado foi empreendido no sentido de estabelecer contornos mais precisos sobre o que é exatamente a “natureza humana”, sobre o que é (ou se é possível) o conhecimento e sobre o que caracteriza a ação humana. No mais das vezes, os filósofos nos oferecem um vocabulário excepcional que surpreende e freqüentemente contraria nossas expectativas e vocabulários comuns. (Quando falo “nossas expectativas e vocabulários comuns” estou falando da vida do homem comum que não filosofa ou que não está, neste momento, filosofando.) Um dos exemplos mais eloqüentes disso está no fato de que alguns filósofos, principalmente depois de Descartes, partindo de uma reflexão sobre percepção e sobre representações mentais, tenham formulado uma suspeita razoável sobre a possibilidade do conhecimento do mundo externo e de outras mentes e, em algumas vezes, até mesmo sobre o conhecimento da própria mente, uma suspeita que pode levá-los (os filósofos) – e em muitos casos de fato tem levado – a uma dúvida radical e irreparável ao que tem sido chamado de ceticismo. (Prefiro chamar essa “dúvida radical e irreparável” de “ceticismo epistemológico” ou de “ceticismo global” para não confundi-lo com o ceticismo antigo e o pirronismo. Mais adiante tentarei explicar esta minha precaução.)

* Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia.

** A primeira versão deste texto foi apresentada em maio de 2005 durante o *IV Colóquio de Epistemologia* da Universidade São Judas Tadeu: “Ação, Crença e Conhecimento” coordenado pelo Prof. Plínio J. Smith. Na oportunidade, as críticas e sugestões que Plínio, Paulo Faria, Roberto Horário de Sá Pereira, Hilan Bensusan, Livia Guimarães, Eduardo Barrio e Oswaldo Porchat fizeram àquele texto foram especialmente generosas e estimulantes. A segunda versão foi apresentada no *X Colóquio Ibero-americano de Filosofia* em outubro do mesmo ano. Os comentários e críticas de Samuel Cabanchik, Federico Penelas, Pablo Quintanilla e Plínio Smith me fazem crer que o argumento é razoável e pode ser melhor desenvolvido. Apesar de algumas modificações, foi mantido o tom oral da exposição.

Nos nossos dias, o externalismo é uma das posições intelectuais que estão em franco desacordo com essas idéias e vocabulários, tanto no que concerne ao *internalismo* e *introspeccionismo* sobre o conteúdo intencional que levam inadvertidamente à consideração de que nossos pensamentos seguem a lógica de uma linguagem privada e dissociada do mundo quanto, também, em relação ao *ceticismo* a propósito do mundo externo.

Quando falo de “externalismo” ou “externismo”¹, estou compreendo uma certa concepção filosófica segundo a qual o significado das nossas palavras e frases e o conteúdo de nossos estados mentais intencionais² estão relacionados com o mundo externo. Isto significa que o que é pensado, o que é objeto da experiência e o que é objeto da fala depende, ao menos em parte, do mundo exterior à mente do sujeito ou, ainda, é *causado* pelo mundo exterior. Ou seja, os estados mentais não poderiam existir, tal como o descrevemos comumente, caso o sujeito não exista num mundo exterior; as *atitudes proposicionais* (crenças, desejos, intenções, pensamentos) não poderiam ser corretamente caracterizadas e individualizadas sem os objetos e o mundo no qual a pessoa está situada temporal e espacialmente. Esta concepção se tornou uma espécie de ortodoxia em Filosofia da Mente e da Linguagem, mesmo que existam importantes divergências entre os externalistas a propósito de temas cruciais, como o conhecimento da própria mente³.

Neste trabalho sugerirei uma interpretação do argumento externalista de Donald Davidson e da sua crítica ao ceticismo epistemológico. Devo reconhecer que este é um assunto que já foi exaustivamente discutido. Não pretendo aqui reconstituir todas ou mesmo as principais peças do debate em torno deste assunto, não explorarei a farta e rica literatura que ele tem gerado nem pretendo oferecer uma interpretação original e inédita; meu único intuito é

- 1 Seguindo uma observação da Profa. Eleonora Orlando e do Prof. Hilan Bensusan, na língua portuguesa é mais conveniente falar “externismo” e não de “externalismo”, evitando o anglicismo “externalismo” já que não temos na língua portuguesa a palavra “external”, mas apenas “externo”.
- 2 Alguns dos nossos estados mentais, como crenças e desejos, são estados mentais intencionais e têm “conteúdo proposicional” – fazemos referência a esses estados mentais usando expressões oracionais e por isso podemos falar do conteúdo semântico ou do significado de uma crença ou de um desejo. Outros estados e eventos mentais, diversamente, como dores, cócegas e sensações em geral, não têm conteúdo proposicional. Mesmo que expressões que denotem sensações possam figurar nas nossas frases, não podemos falar do significado ou do conteúdo de uma dor.
- 3 Mesmo que nos detenhamos apenas nas teses externalistas sobre o conteúdo mental, o externismo não se constitui numa doutrina unitária. Ao contrário, sob o nome externismo se acomodam posições diversas e divergentes que vão do relativismo semântico de Kripke, ao realismo interno de Putnam e ao anti-individualismo de Burge (cf. Farkas, 2003: 187). Sobre as polémicas entre os externalista, principalmente sobre o conhecimento da própria mente, ver Ludlow & Martin (1998) e Wright, Smith & Macdonald (1998).

destacar um ponto, a saber, a importância, para tal argumentação davidsoniana, das idéias de *fala comum* e de *diálogo*. “Fala comum” será tomada aqui num sentido não-técnico, como um acontecimento cotidiano no qual homens e mulheres conversam, usando a linguagem ordinária, sobre objetos, episódios, sentimentos, desejos, etc. Aquilo que chamo de “diálogo” se referirá a um tipo específico de conversa no qual há uma disputa sincera (e um desacordo sincero) sobre versões, opiniões, valores entre no mínimo duas pessoas. Sugerirei que nessa idéia de “fala comum” encontraremos a solução de Davidson para enfrentar o desafio cético⁴; sugerirei também que na idéia de “diálogo” podemos perceber a sua compreensão da tarefa específica da filosofia.

Não tenho propriamente um argumento no sentido forte do termo nem me sinto seguro sobre a consistência desta interpretação. Porém, sinto-me inclinado a pensar assim.

I

Devemos notar, para início de conversa, que o tema do ceticismo passou a ser uma preocupação para Davidson apenas a partir da década de 80 do século passado, sendo que, daí, em muitas ocasiões tenha desempenhado um papel central na sua argumentação (cf. Smith, 2005a: 127). Neste sentido, Davidson está plenamente sintonizado com os temas da epistemologia analítica da segunda metade do século XX, para a qual o ceticismo aparece “como um adversário a ser combatido, como um fantasma a ser exorcizado” e que evitá-lo seria “uma tarefa necessária da filosofia contemporânea” (*ibid.*: 128).

Em minha opinião, porém, a interpretação mais comum que se faz dos elementos que constituem a crítica davidsoniana ao ceticismo – tanto entre aqueles que concordam quanto entre aqueles que discordam dele – freqüentemente é exagerada. O esquema geral da argumentação de Davidson é bastante conhecido:

- a) uma pessoa que possua um conjunto de crenças tem, do ponto de partida, uma razão para supor que elas não são e não podem vir a ser em sua maior parte errôneas,

4 Em oportunidades diferentes, Eduardo Barrio e Federico Penelas me perguntaram sobre como compreendo a importância do “argumento do intérprete onisciente (*omniscient interpreter*)”. Davidson abandonou explicitamente este argumento, mas, de fato, seria importante compreender as razões que levaram, primeiro, a Davidson construir este argumento e, depois, abandoná-lo. Desenvolvo uma análise deste argumento no ensaio, ainda inédito “O Narrador Onisciente” escrito em cooperação com o Prof. Barrio.

- b) nossa linguagem incorpora e depende de uma visão majoritariamente correta de como são as coisas e
- c) se o externismo é aceitável a questão do conhecimento está fora de questão e o ceticismo é falso.

Não é incomum que diante deste esquema se formulem duas posições críticas diametralmente opostas: há quem perceba que aqui se “oculta” um *argumento transcendental* onde se demonstra que a epistemologia pode ser fundamentada e o ceticismo, refutado; e há quem, ao contrário, acuse inconsistências e afirme que Davidson ou fracassa, deixando o ceticismo intocado (cf. Ludwig, 1992: 317-39; Smith, 2005b: 159-80; Bridges, 2005) ou acaba caindo numa forma de idealismo envergonhado.

De fato, principalmente depois da retomada dos temas epistemológicos kantianos pela filosofia analítica, estabeleceu-se uma íntima relação entre a “refutação do ceticismo” e uma “argumentação transcendental”⁵. Como têm assinalado vários comentaristas e críticos, sob muitos aspectos, a argumentação davidsoniana se assemelha à argumentação kantiana (cf. Maker, 1991: 345-60; Cutrofello, 1999: 333-41; Carpenter, 2002: 219-37) já que ele estaria oferecendo “condições necessárias” e *a priori* para o pensamento, bloqueando o argumento cético: é claro que não se trataria mais de recurso à mística de um sujeito não-histórico e transcendental, mas, de qualquer modo, tudo faria crer que “o trabalho de Davidson em filosofia da linguagem apresenta um argumento transcendental (...) sobre a possibilidade da comunicação” (Carpenter, 2002: 219). Mesmo diante da relutância de Davidson, alguns dos seus textos parecem sugerir isso. Em “The Conditions of Thought” ele se pergunta: “Quais são as *condições necessárias* para a existência do pensamento e assim, em particular, para a existência de pessoas com pensamentos? [grifos meus]”, para logo em seguida responder: “Acredito que *não poderia haver* pensamentos numa mente se não houvesse outras criaturas pensantes com as quais tal mente compartilhasse um mundo material.” (Davidson, 1989: 193). Há também a famosa passagem de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” que afirma: “a crença é *em sua natureza* verídica [grifos meus]”. Mas não é exatamente esse assunto de que me interessa aqui. Barry Stroud sugeriu que há um dilema na argumentação de Davidson contra o ceticismo: ou a cadeia do seu argumento

5 Um dos marcos dessa revitalização do interesse pelos temas epistemológicos kantianos se encontra principalmente a partir de Peter Strawson (1959 e 1966). Sobre o lugar da retomada da investigação sobre “argumentos transcendentais”, ver Robert Stern (1999 e 2000) e Isabel Cabrera (1999).

segue uma “leitura forte” da idéia de que “a crença é em sua natureza verídica” e demonstra, ao modo transcendental que há operações necessárias e apriorísticas do pensamento ou segue uma “leitura fraca” – o que seria recomendável, segundo Stroud –, recolhendo-se à modéstia de que, ao final, não pode afirmar peremptoriamente que o ceticismo é falso.

Stroud pergunta:

A exposição de Davidson acerca da ineficácia do ceticismo filosófico é, em sentido muito genérico, kantiana. O resultado, se corretamente alcançado, seria filosoficamente tranquilizador. Eu quero perguntar até onde ele vai, ou até onde ele deve ir, em uma direção kantiana para que sua estratégia anticética obtenha sucesso. O que exatamente pode ser estabelecido na linha de Davidson sobre a invulnerabilidade de nosso conhecimento do mundo? Existe um preço idealista a pagar para qualquer invulnerabilidade que possa ser assegurada dessa maneira? (Stroud, 2000: 178)

No fundo, o desafio lançado a Davidson é o seguinte: será que quando Davidson afirma que o fato de que temos crenças implica que tais crenças, em sua maioria, não podem ser falsas *quer dizer* que nós *sabemos* ou temos uma demonstração racional e lógica de que, *de fato*, todas as coisas em que acreditamos são verdadeiras? Ou o que ele queria dizer era *apenas* que há uma *certa suposição* de que *deveríamos considerar* que nossas crenças *poderiam ser* verdadeiras, mas que isso não é uma verdade lógica?

Mas Davidson acha que este dilema – transcendentalismo ou modéstia – está mal colocado, pois este é apenas mais um modo de apontar para a impossibilidade de decidir sobre a falsidade do ceticismo global. Eu penso – e posso estar enganado sobre isso – que para compreender corretamente a perspectiva da Davidson poderíamos abordar o tema do ceticismo por um outro ângulo. Por isso, sempre tenho lembrado aos meus colegas uma passagem no início de “A Coherence Theory of Truth and Knowledge” onde Davidson, com indisfarçável ironia, escreve:

... pode ser que alguém, ainda tendo crenças verdadeiras e boas razões para tê-las, não aprecie a relevância das razões para as crenças. A melhor forma de conceber a uma pessoa semelhante seria considerá-la como alguém que tem conhecimento sem saber que o tem: este sujeito pensa de si mesmo que é um cético. Em uma palavra, é um filósofo. (Davidson, 2001a: 137)

Eu pergunto: por que essa pessoa, mesmo sendo um filósofo, poderia imaginar que nossas crenças não têm razões ou, mais ainda, que é possível que todas as nossas crenças tenham um certo conteúdo e, a despeito disso, o mundo seja completamente diferente e que não o conhecemos? Não estou falando aqui do fato corriqueiro quando uma pessoa reconhece que se enganou a propósito do resultado de um jogo de futebol (alguém pode ter pensado que o Brasil venceu a Argentina por três a zero na Copa das Confederações, mas depois *reconhece* que a vitória foi de apenas três a um), mas alguém também, depois de ter assistido uma palestra, pode se dar conta de que interpretara incorretamente os parágrafos 201 e 202 das *Investigações Filosóficas*, ou ainda, uma pessoa pode dizer que não sabe o que o futuro lhe reserva. Mas não é esse o problema. Eu estou perguntando por que alguém teria razões para *não ter razões* sempre, para afirmar, com segurança, sobretudo, com sinceridade, sem ser cínico ou patético, que não conhece em todos os casos, inclusive agora.

Mas vejamos só, essas perguntas, assim como eu as introduzo aqui, orientam-se, por uma imagem muito apressada do ceticismo e do cético. Um filósofo brasileiro, Oswaldo Porchat, numa posição muito próxima da de Robert Fogelin, já disse que a filosofia moderna e contemporânea costuma recorrer a “*caricatas figurações*” da filosofia cética: “cada filósofo fabrica seu inimigo cético particular e atribui-lhe esdrúxulas doutrinas, *ad doc* forjadas de modo que melhor sejam refutadas” (Porchat, 2001: 10).

Por isso, nessa altura, se interpõe a importância de fazer uma breve correção histórica. Há uma diferença entre a maneira pela qual um cético moderno, pós-cartesiano, duvida e a maneira pela qual um cético antigo investiga (cf. Smith, 2004). O primeiro, centrado na subjetividade, busca suspender o juízo sobre todos os domínios do conhecimento ao mesmo tempo, e suspeita, que a idéia de conhecimento expressa um estado cognitivo muito especial, mas *impossível* (cf. Unger, 1975: 272). Como sugere Fogelin, quando os epistemólogos contemporâneos se referem ao cético o que se tem em mente é, com raras exceções, o *cético cartesiano* (cf. Fogelin, 2000: 43 e 2004: 161), ou seja, aquele que concebe argumentos baseados em cenários céticos semelhantes aos da “Primeira Meditação” de Descartes. Há uma tese controversa e que envolve uma acirrada disputa entre especialistas no pensamento grego antigo sobre uma leitura “rústica” (que concebe que o cético antigo, chamado pirrônico, renuncia a todas as crenças e pretende ser um homem que vive completamente sem crenças) e uma leitura “urbana” (que considera que o pirronismo dirige sua crítica apenas à filosofia e à busca de um fundamento teórico para o

conhecimento e ação humanos); sou levado a aceitar que os céticos são, ao final, “urbanos”⁷. Segundo Fogelin e Porchat, para o cético pirrônico, uma posição que afirme que o conhecimento é impossível é apenas uma forma de dogmatismo negativo (cf. Fogelin, 2004: 163). Para Porchat:

...o cético não pode extrair de sua experiência das suspensões de juízo que inexoravelmente se lhe vão impondo ao longo de suas investigações qualquer tese geral sobre a impossibilidade do conhecimento ou a impossibilidade de obter-se a verdade. Uma tal tese, necessariamente transcendendo o âmbito de suas experiências, configuraria claramente um posicionamento dogmático sobre a natureza do conhecimento ou da verdade. Uma tal postura epistemológica negativista, Sexto Empírico a atribui aos filósofos Acadêmicos e expressamente a rejeita. (Porchat, 1996: 107)

Porchat defende que o cético pirrônico é aquele que procura revelar a natureza eminentemente retórica do discurso filosófico e que recusa a pretensão de possuir a perspectiva de Deus ou de um ponto de vista super-humano sobre o mundo (Porchat, 2001: 13).

Mas porque o pirrônico não está satisfeito com o ceticismo global e negativo? Ele não está satisfeito com essa “face negativa do ceticismo” pelo mesmo motivo que não está satisfeito com o trabalho dos filósofos em geral: tudo isso ainda lhe parece excessivamente preso à metafísica e, sobretudo, contraria as expectativas da vida comum (cf. Mates, 1996: 17-30) e extrapola a experiência.

II

Qual a relação de Davidson com tudo isso? Ele não esteve, de fato, envolvido numa cruzada contra o ceticismo? A questão não era apenas saber se ele tinha ou não um argumento definitivo a favor da verdade das nossas crenças e que condena a dúvida cética? A mim parece que o problema *pode* ter contornos mais sutis.

Lendo Davidson, me dei conta de que é perfeitamente razoável, para ele, dizer que *em determinados casos* não é possível desvencilhar-se de objeções céticas. A experiência comum é suficientemente eloqüente para mostrar que podemos estar errados sobre o mundo e que, às vezes, corremos o risco de estar errados muito mais do que seria seguro para nossa sobrevivência: não é necessário construirmos “cenários cartesianos”, conceber cérebros num vaso

7 Para compreender esse debate ver M. Burnyeat & M. Frede (1998) e Luiz A. A. Eva (2005).

e cientistas loucos para provar isso. Se pensamos no nosso dia-a dia, é claro que podemos – e freqüentemente o fazemos – sustentar uma opinião estúpida, ignorante ou equivocada sobre as outras pessoas, sobre o mundo ou sobre nós mesmos. Mas o que significaria estar “massivamente errado”? Alguém que diz “procurar pela fonte da juventude” estaria “massivamente errado”? Alguém que, diante de uma miragem, diz ver um lago, estaria “massivamente errado”? Mas será que essas pessoas cometeriam esses erros se não soubesse o que é uma fonte e o que é a juventude. “Vemos uma miragem no deserto e pensamos ver um lago, mas nosso erro depende, para seu conteúdo, de nosso rotineiro estar certo quando pensamos que vemos um lago” (Davidson, 1999: 164).

Uma vez, respondendo a seus críticos, Davidson escreveu: “Um número de filósofos... tem apontado que eu não apresentei um argumento contra o ceticismo.” E completa: “É claro que não” (Davidson, 2001d, p. 288). O que Davidson tem a dizer contra o argüidor cético – que, como vimos, só pode ser um filósofo – é que:

.... se temos dúvidas, temos pensamentos, e se temos pensamentos segue-se disso que conhecemos que há outras pessoas com mentes e que há um entorno que compartilhamos com elas. Garantido que temos dúvidas (ou crenças), e o subsequente argumento, segue-se que o ceticismo é falso. Mas o cético parte com dúvidas, então (dado o argumento) o cético não está em posição para levantar a questão. (*Ibid.*: 288)

Davidson reconhece, e mesmo insiste, que isto não é exatamente um argumento, muito menos um argumento que contenha elementos transcendentais. Principalmente porque algumas das principais considerações contra este tipo de cético são *apenas* empíricas e, conseqüentemente, não são transcendentais e invulneráveis, ou seja, podem ser falsas e não há nada que as proteja, em todos os casos. O fato de que alguém tenha uma certa dúvida (por exemplo, sobre um evento do passado ou sobre a capital de um longínquo país) ou que procure um caminho para eliminar esta dúvida (conversando com outras pessoas, consultando livros) ou, ainda, que pessoas disputem opiniões ou teorias em conflitos – tudo isso é expresso em frases que, por definição, *podem* ser falsas.

Além disso, realmente, *não é uma verdade lógica* que eu ou outra pessoa conhece algo, assim como *não é uma verdade lógica* que eu e outras pessoas existam (cf. Davidson, 1999: 163). O problema é que a afirmação de que nós conhecemos, segundo Davidson, envolve explicações que, no mais das vezes,

parte do fato de que nós existimos, que temos pensamentos, que somos criaturas com certas características e que o mundo é de determinadas maneiras, como, por exemplo, que agora eu falo e vocês me compreendem ou ao menos se esforçam para interpretar minhas palavras.

Agora, se dizemos que não temos nenhuma razão para acreditar que o mundo é como nós pensamos que ele é ou que nossas crenças são todas falsas, colocamo-nos numa posição na qual não podemos dizer que conhecemos em qualquer dos casos. Então sobre o que estamos falando? Por que estamos conversando, concordando, discordando, corrigindo, criticando, pedindo, prometendo? Ora, se *não temos razões* para dizer que conhecemos o mundo, parece inútil sustentar que conhecemos alguma coisa e assim, ao final, o ceticismo global está certo e não podemos prosseguir a conversa já que não há como decidir se estamos certos ou errados sobre qualquer coisa – não só sobre o mundo exterior, mas também sobre qualquer outro assunto, inclusive questões filosóficas.

III

É claro que se aceitamos o quadro de referências instalado a partir da “primeira meditação” de Descartes, se aceitamos os elevadíssimos critérios estabelecidos por ele para distinguir as crenças que tomamos por verdadeiras que são conhecimento, podemos concluir que é impossível saber se nossas crenças de fato são verdadeiras. Mas Davidson sugere que devemos abandonar a epistemologia no estilo cartesiano, uma epistemologia que é dependente de uma certa *concepção da mente* e do *conhecimento* que é, ao mesmo tempo, *subjetivista*, pois supõe que o mundo de cada pessoa é construído a partir de um material disponível à sua consciência, e *individualista*, já que reporta à experiência singular, isolada e irreprodutível de um indivíduo.

Tal epistemologia pressupõe uma ontologia de objetos “epistemicamente básicos” que seriam a base do conhecimento empírico e operariam como “intermediários epistêmicos” que estão *entre* nossas mentes auto-conscientes e o resto do mundo, atuando como *mensageiros* dos quais dependemos para receber notícias do mundo lá fora. Tais objetos mentais *estariam diante da mente*, mas conectados apenas indiretamente, quando muito, com o mundo exterior (cf. Davidson, 2001c : 2). E mesmo assim, somente tais intermediários poderiam ser conhecimentos com certeza (cf. *Idem*, 2001d : 285).

Para ele, é somente no interior desta concepção que há lugar para perguntas sinceras do tipo: Como nossas crenças, enquanto eventos mentais e internos, se conectam com o mundo, com as outras mentes e com nossas próprias

mente? E daí outras perguntas também sinceras se tornam pertinentes, como: conhecemos o mundo externo? Sabemos da existência de outras mentes? Conheço meus próprios estados mentais privados?

Quando Davidson fala de externismo está se referindo a uma mudança no modo como a crença e o pensamento, assim como outras atitudes proposicionais, devem ser entendidos: não são estados privados e “internos” cuja conexão com o mundo pode sempre ser duvidada, mas também não são estados que estão totalmente “fora da cabeça” e que dependam da composição química e física das espécies naturais. Por isso, ele se afasta da oposição mente e mundo e sugere uma abordagem que chama de “triangulação”. A idéia de triangulação foi introduzida em 1982 no final do ensaio “Rational Animals” como uma metáfora que caracterizaria o conceito de verdade objetiva. Ali ele diz que o conceito de crença é o conceito de um estado do organismo que pode ser verdadeiro ou falso, correto ou incorreto e que uma criatura, para ser concebida como racional, deve dominar a diferença entre o que é acreditado e o que é o caso – este contraste é fundamental para a natureza da crença. Mas o que poderia mostrar a diferença entre o acreditado e o que é o caso? Davidson diz, para espanto de qualquer leitor desavisado: “Eu confesso que não sei como mostrar isso. (...) não tenho idéia de como alguém pode chegar ao conceito de verdade objetiva”. Ele só pode dizer que “(é) claro que a comunicação lingüística é suficiente” (Davidson, 2001b : 105), para mais adiante apresentar sua metáfora:

Nosso conhecimento da objetividade é a consequência de (...) uma forma de triangulação, uma que requer duas criaturas. Cada uma interage com um objeto, mas o que dá a cada um o conceito do modo como as coisas são objetivamente é a linha de base formada entre as criaturas pela linguagem. O fato de que eles compartilham um conceito de verdade somente dá sentido à afirmação de que eles têm crenças, que eles são capazes de designar os objetos num lugar no espaço público. (*Ibid.*)

A triangulação é o contexto onde o erro e o acerto são concebíveis (cf. *Idem*, 2001e : 143). Por isso, a crença e o pensamento, para serem o que são, devem ser vistos, *de partida*, como conectados com o mundo através da estrutura tripartite que abrange o crente, o intérprete e o mundo. A individualização das crenças e pensamentos, mas também dos significados, conceitos e outros estados mentais, só pode ser concebida a partir de conexões causais sistemáticas na triangulação entre o indivíduo, o outro falante com quem ele interage e objetos ou eventos no mundo. Numa famosa passagem Davidson diz que:

... não podemos em geral identificar primeiro crenças e significados e logo perguntar por suas causas. A *causalidade* [grifo meu] desempenha um papel indispensável na determinação do conteúdo do que dizemos e cremos (*Idem*, 2001a : 150).

Mas não se trata apenas de deslocar a questão da causa na relação Sujeito-Objeto para a causa comum no contexto intersubjetivo⁸. Trata-se, outrossim, de considerar que nossas crenças, principalmente aquelas que são as mais básicas sobre o mundo *emergem* em parte da nossa existência causalmente enraizada no mundo (propiciada pelos nossos sentidos), mas também da nossa própria familiaridade com o caráter deste enraizamento causal. Por isso, a ligação causal-perceptual tem, para Davidson pelo menos três eixos e não apenas dois: um que me liga com o meu interlocutor; outro que me liga com o evento ou entidade que é o objeto da minha crença ou atitude; e outro que liga meu interlocutor com aquele mesmo evento ou entidade. Mas tal triangulação é um evento também empírico que ocorre exclusivamente numa situação: quando duas, no mínimo duas, pessoas conversam. Como escreve Jeff Malpas, “... a triangulação, então, depende do modo pelo qual o intérprete, o interlocutor e a entidade ou evento aparecem juntos dentro de uma circunstância ambiental particular, posto que a triangulação é em si uma questão de articulação e integração dos elementos que aparecem juntos deste modo.” Desta maneira, o holismo que caracteriza a crença e que está evidente na integração que ocorre *na e através da* triangulação, é sempre e simplesmente operativo em relação a envolvimento e localizações específicas⁹.

Esse partilhar de interações causais não é determinado pelo mundo em si mesmo (como sugeriria um *externismo metafísico*) ou pelas normas da comunidade lingüística (como quereria um *externismo social*). A triangulação emerge já na situação inicial do aprendizado da linguagem. O aprendizado que confere significado às frases mais básicas envolve necessariamente, então, três elementos: o “professor” (que pode ser uma comunidade de falantes sem intenções pedagógicas), o “aprendiz” (que pode estar começando uma primeira linguagem ou conscientemente tentando decifrar outra) e um mundo compartilhado. Sem o mundo externo compartilhado por meio da ostensão, não há nenhum modo através do qual o aprendiz possa descobrir como a fala se

8 Sobre esse ponto há um comentário mais preciso de Plínio Smith (2005a : 173seg.).

9 Malpas argumentou que os elementos “psicológicos”, “intencionais” e “racionais” são, desde o início, constituídos “topograficamente” em função de uma localização ativa e corporificada, em função da estrutura de um *topos* ou lugar (cf. Malpas, 1999 : passim).

conecta com o mundo. Sem um “professor”, nada daria conteúdo à idéia de que há uma diferença entre compreender as coisas corretamente e compreender as coisas indevidamente. Somente aqueles que assim compartilham um mundo comum podem se comunicar; apenas aqueles que se comunicam podem ter o conceito de um mundo objetivo, intersubjetivo (cf. Davidson, 1994a : 234).

A idéia de mundo objetivo e de verdade objetiva pode soar como um realismo metafísico. Mas o sentido de objetividade em Davidson é desconcertantemente simples, mesmo vulgar: nossas atitudes proposicionais são objetivas não porque foram formadas à luz de alguma prova empírica (*evidence*), mas porque são verdadeiras ou falsas na conversa com os outros.

Uma crença, assim com outras atitudes proposicionais, não pode ser entendida, em nenhum dos sentidos possíveis, como um estado que se apresenta separado do mundo e que, posteriormente, necessita ser reconectada com aquele mundo. É com nossas crenças que descrevemos, apontamos, avaliamos, explicamos o mundo: a possibilidade da verdade e da falsidade da crença depende precisamente da *conexão* da crença com o mundo, já que tal conexão é necessária para a crença ter conteúdo (e sem conteúdo não há garantias que ela possa estar errada nem, muito menos, que é uma crença) (cf. Malpas, 2005 : 59).

IV

Ora, o que torna, aos olhos de Davidson, o ceticismo global falso não é o fato de que ele contraria um certo estado real de coisas ou um preceito da ciência ou porque a epistemologia pode ser bem fundamentada transcendentemente, mas porque simplesmente contraria as expectativas da *conversa comum entre homens e mulheres*. Um tal esforço, tanto positivo quanto negativo, de construir uma imagem da totalidade das nossas crenças, para afirmar tanto que todas são ou podem ser verdadeira ou que todas são ou podem ser falsas, assumindo uma posição superior à posição que nos encontramos *empiricamente...*, isto é, sem sentido para a vida comum. Não podemos construir uma teoria filosófica ou dispor de um conceito de verdade e conhecimento imune à dúvida cética que prove que as nossas crenças são verdadeiras; mas também não podemos dispor de uma teoria filosófica que prove o contrário sem cair numa contradição performativa.

Algo que é trivial na conversa entre mulheres e homens é o problema central da epistemologia: *o interesse pela compreensão e esclarecimento mútuos na linguagem a propósito do que ocorre no mundo.*

V

Sou levado a crer que o externalismo de Davidson é um tipo de “realismo cotidiano”, como sugere Jeff Malpas, que não é o mesmo realismo de estilo metafísico associado com a velha disputa realismo/anti-realismo, mas, em lugar disso, “ele consiste na idéia de que o ponto de partida para a filosofia, e para o qual a filosofia deve fazer justiça, é o nosso envolvimento ordinário, cotidiano com o mundo” (Malpas, 2005: 51). O realismo davidsoniano “não renuncia ao mundo”, mas abandona a idéia que o mundo é qualquer coisa além do que é dado *no e através do* nosso envolvimento contínuo e cotidiano com as coisas ou que as nossas crenças podem estar baseadas em alguma outra coisa que não seja o envolvimento cotidiano. Não é apenas um erro procurar mais do que isto, mas acontece também que nada mais é necessário. Para Davidson, isto é suficiente para explicar que nós temos conhecimento do mundo; isto porém, não explica *como conhecemos que conhecemos* as coisas – uma exigência da epistemologia pós-cartesiana. Dizer que nós só conhecemos realmente as coisas se nós *conhecemos como conhecemos* soa algo como uma “garantia” de que estamos certos, algo que não podemos razoavelmente esperar encontrar.

Uma parte expressiva da filosofia se sustenta no jogo entre aparência e realidade. Alguns filósofos pensam que são capazes de estabelecer os contornos precisos desta distinção e estabelecer o que é a realidade e qual conjunto de crenças não podem ser postas sub suspeita ou, ao contrário, que afirmam que não dispomos de tais crenças ou que as que dispomos não estão de acordo ao mundo. Outros dizem que não é necessário estabelecer esta distinção; que ela exige uma capacidade que está além da condição humana. Eu acredito que Davidson se situa nesse segundo grupo. Em Davidson, a filosofia envolve algo próximo às seguintes palavras de Marcia Cavell:

A filosofia começa apenas no lugar que ela pode, *aqui*, no meio das coisas, com bons pensadores cujos pensamentos tomam o tempo e o mundo como garantido... O conhecimento não está ancorado verticalmente e, por causa disto, nenhuma parte particular dele pode ser dado como uma garantia para a vida toda. Ele é sustentado num lugar pelas várias contingências que ele toma como garantido, como são a mente de cada um e sua existência como um eu. (Cavell, 1993 : 41)

VI

Por fim, duas breves observações finais. A primeira é que essa idéia de *envolvimento com o mundo* e de *realismo cotidiano* não quer dizer que a noção de *vida comum* seja uma noção desprovida de problemas teóricos (filosóficos) e práticos. Qualquer pessoa experimenta dificuldades para compreender, enfrentar e resolver desafios do mundo comum (que pode ir desde a escolha do ônibus que lhe levará ao trabalho, até a compreensão da sua condição humana, da alegria, da dor, da doença e da morte). Quantos de nós, sinceramente, sentem-se confusos, titubeantes, aflitos ou simplesmente *não compreendem*? Certa época, quando pousei no Aeroporto de Congonhas (em São Paulo, Brasil), ajudei a uma senhora de mais ou menos 60 anos a carregar uma de suas malas que, aos *prantos*, dizia: “eu não compreendo a ingratidão das pessoas”, calou-se e voltou a chorar – e eu não iria lhe perguntar se ela era cética ou dogmática, idealista ou realista. Mas também do ponto de vista filosófico, a vida comum e a explicação da ação tem uma complicação que não pode ser lançada para debaixo do tapete e, de fato, não tem sido.

A segunda consideração é óbvia: Davidson não é pirroniano. Ele não sugere nem a *suspensão de juízo* nem a *ataraxia* (às vezes sou tentado a dizer que ele pratica a suspensão de juízo quando fala de verdade como um primitivo semântico, mas sei que isso é um exagero). Ele se encontra, na tradição filosófica, muito mais próximo de Platão, digo Sócrates, do que de Sexto Empírico¹⁰. Em várias passagens ele deixa claro a proximidade entre sua concepção de análise filosófica com o método elêntico. É curioso que os comentadores raramente discutam essa filiação de Davidson a uma certa leitura da dialética platônica (e lembremos que ele não só dedicou sua tese doutoral ao *Filebo* de Platão, como escreveu vários artigos, nos seus últimos anos sobre diálogo e dialética).

Para Davidson, a análise filosófica da interpretação da linguagem *não é uma doutrina filosófica*, mas uma atitude adotada por filósofos em diferentes épocas e situações; ela reflete a tentativa de encontrar razões para as teses em disputa sobre uma dúvida fulcral ou desacordo moral e epistemológico fundante. Tanto no trabalho socrático quanto na *interpretação radical* somos persuadidos a abandonar, para benefício da investigação filosófica, a idéia comumente aceita segundo a qual a linguagem é uma regra ou convenção plenamente compartilhada entre falante e ouvinte. No diálogo davidsoniano-socrático no qual os interlocutores tentam se entender mutuamente, *a suposi-*

10 Tratei rapidamente deste assunto no ensaio “Davidson, Sócrates e os instrumentos da Filosofia” (Silva Filho, 2002).

ção de que estão usando palavras com os mesmos significados necessita de investigação e esclarecimento. No mais das vezes, reconhece-se que as palavras não guardam o mesmo valor semântico entre os interlocutores. O que exigirá que o significado próprio da palavra seja revelado no processo de pergunta e resposta. Davidson insiste que na dialética é a fala o componente central e o ofício do filósofo se caracteriza por um certo modo de participar e conduzir o diálogo. Davidson diz: *Sócrates estava certo: escrever não é o bastante. Se queremos nos aproximar da sabedoria mais sólida, devemos falar e, é claro, ouvir* (cf. Davidson, 1994b : 432).

O objeto do diálogo é precisamente um tal desacordo semântico que, no fundo, exprime um desacordo metafísico e moral insustentável. Na disputa elêntica, os interlocutores podem partir de uma afirmação e no movimento do diálogo um dos falantes ser persuadido a usar a palavra que desencadeou o dissenso numa aceção que não estava presente no início da conversa.

Devo lembrar que nada disso está em desacordo com o pirronismo, pois é assim que Porchat se expressa:

...os céticos reconhecemos que o diálogo, a discussão e a argumentação freqüentemente levam a que mudemos nossos pontos de vista, a que eventualmente adotemos os dos nossos interlocutores aos quais antes nos opúnhamos, ou a que, ao contrário, nossos interlocutores sejam às vezes por nós persuadidos e abandonem seus antigos pontos de vista, passando a compartilhar os nossos. (Porchat, 1996: 140)

O diálogo assim concebido com a presença do filósofo estará embaralhando nossas palavras e remodelando nossos conceitos familiares, principalmente aqueles que representam nossos valores e crenças mais fundamentais. Dificilmente palavras como “conhecimento”, “virtude”, “santidade”, “honestidade”, “verdade” e “pessoa”, sobreviveram incólumes sem serem afetadas pelas mudanças efetuadas na nossa linguagem durante a discussão. Essa mudança fará uma grande diferença no modo como compreendemos e vivemos juntos. Davidson lembra Vlastos e diz que *alguém que, como Sócrates, pratica o método dialético aceita “o peso da liberdade que é inerente a toda comunicação significativa”* (Davidson, 1994b : 436). Por isso, quando perguntado o que era filosofia, respondeu: “Para mim, filosofar é tentar manter a mente aberta” (Davidson & Marchetti, 2001 : 3).

Referências Bibliográficas

Bridges, J. 2005. “Davidson’s Transcendental Externalism”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, forthcoming.

Burnyeat, M. e Frede, M. 1998. *The Original Sceptics: a Controversy*. Indianapolis, Cambridge : Hackett.

Cabrera, I. (comp.). 1999. *Argumentos Transcendentales*. México : Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Carpenter, A. 2002. “Davidson’s Transcendental Arguments”, in: Malpas (ed.), *From Kant to Davidson: philosophy and the idea of the transcendental*. London : Routledge, pp. 219-237.

Cavell, Marcia. 1993. *The Psychoanalytic Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

Cutrofello, A. 1999. “The Transcendental Pretensions of the Principle of Charity”, in: Lewis E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago, La Salle : Open Court, pp. 333-341.

Davidson, D. 1989. “The Conditions of Thought”, in: Johannes Brandl e Wolfgang L. Gombocz (eds.), *The Mind of Donald Davidson*. Amsterdam, Atlanta : Rodopi – Grazer Philosophischen Studien, pp. 193-200.

Davidson, D. 1994a. “Davidson, Donald”, in: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford : Blackwell, pp. 231-236.

Davidson, D. 1994b. “Dialectic and Dialogue”, in: Gehard Preyer *et al.*, eds., *Languague, Mind, and Epistemology*. Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, pp. 429-437.

Davidson, D. 1999. “Reply to Barry Stroud” in: Lewis E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago/La Salle : Open Court, pp. 162-165.

Davidson, D. 2001a. “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford : Clarendons Press, pp. 137-153.

Davidson, D. 2001b. “Rational Animals”, in: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford : Clarendons Press, pp. 95-105.

Davidson, D. 2001c. “Externalism”, in: Kotako, P., Pagin, P e Segal, G. (eds.), *Interpreting Davidson*. Stanford : CSLI Publications, pp. 1-16.

Davidson, D. 2001d. “Comments on Karlovy Vary Papers”, Kotako, P., Pagin, P. e Segal, G. (eds.), *Interpreting Davidson*. Stanford : CSLI Publications, pp. 285-307.

Davidson, D. 2001e. “What Thought Requires”, in: *Problems of Rationality*. Oxford : Clarendon Press, pp. 135-149.

Davidson, D & Marchetti, G. 2001. “An Interview with Donald Davidson”, in: *Philosophy Now*, n. 32.

Dutra, L. H. A. 2005. “Ceticismo”, in: *Oposições Filosóficas*. Florianópolis, Editora UFSC, pp. 7-20.

Eva, Luiz A. A. 2005. “O primeiro cético (acerca da coerência do pirronismo)”, in: W. J. Silva Filho (org.), *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia*. Ijuí : Editora Unijuí, 45-86.

Farkas, K. 2003. “What is Externalism?”, in: *Philosophical Studies*, n. 112, pp. 187-208.

Fogelin, R. J. 2000. “Contextualism and Externalism: Trading in One Form of Skepticism for Another”, in: *Philosophical Issues*, n. 10, pp. 43-57.

Fogelin, R. J. 2004. “The Skeptics Are Coming! The Skeptics Are Coming!”, in: W. Sinnott-Armstrong (ed.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, New York : Oxford University Press, pp. 161-173.

Ludlow, Peter e Martin, Norah (eds.). 1998. *Externalism and Self-knowledge*. Stanford : CSLI Publications.

Ludwig, K. 1992. “Skepticism and Interpretation”, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LII, n. 2, pp. 317-39.

Maker, W. 1991. "Davidson's Transcendental Arguments" in: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, Issue 2 (Jun.), pp. 345-60;

Malpas, J. 1999. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge : Cambridge University Press.

Malpas, J. 2005. "Não renunciar ao mundo", trad. C. Bacelar, in: P. J. Smith e W. J. Silva Filho (orgs.), *Significado, Interpretação, verdade: Davidson e a Filosofia*. São Paulo : Loyola, pp. 51-65.

Mates, B. 1996. "The Skeptic Way", in: Sextus Empiricus, *The Skeptic Way: Sextus Empiricus's Outline of Pyrrhonism*. New York, Oxford : Oxford University Press, pp. 4-85.

Porchat, O. 1996. "O Ceticismo Pirrônico e os Problemas Filosóficos", in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, Vol. 6, pp. 97-157.

Porchat, O. 2001. "Ainda é preciso ser cético", in: *Discurso*, v. 32, p. 9-30.

Silva Filho, W. J. 2002. "Davidson, Sócrates e os instrumentos da Filosofia", in: Davidson, D. *Ensaios sobre a Verdade*. São Paulo : UNIMARCO Editora, 149-163.

Smith, Plínio J. 2005a. "Davidson, externalismo e ceticismo", in: W. J. Silva Filho (org.). *O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia*. Ijuí: Editora Unijuí, pp. 159-80.

Smith, Plínio J. 2005b. "Davidson para além do ceticismo", in: P. Smith e W. J. Silva Filho (orgs.), *Significado, Verdade, Interpretação: Davidson e a Filosofia*. São Paulo : Loyola, pp. 127-154.

Stern, R. (ed.). 1999. *Transcendental Arguments*. Oxford : Clarendon Press.

Stern, R. 2000. *Transcendental Arguments and Scepticism: Answering the question of justification*. Oxford : Clarendon Press.

Strawson, P. F. 1959. *Individuals: An essay in Descriptive Metaphysics*. London : Methuen.

Strawson, P. F. 1966. *The Bounds of Sense: An essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London : Methuen.

Striker, G. 2004. "Historical Reflections on classical Pyrrhonism and Neo-Pyrrhonism", in: W. Sinnott-Armstrong (ed.). *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford, New York : Oxford University Press, pp. 13-24.

Stroud, B. 2000. "Radical Interpretation and Philosophical Scepticism", in: *Understanding Human Knowledge*. Oxford : Oxford University Press, pp. 177-202.

Unger, P. 1975. *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford : Clarendon Press.

Wright, C., Smith, B. C. e Macdonald, C. (eds.). 1998. *Knowing our own Minds*. Oxford : Clarendon Press.