

Intencionalidade e Ceticismo

Roberto Horácio de Sá Pereira*

Resumo: O objetivo do artigo presente é uma reflexão acerca da possibilidade de atribuição de intencionalidade à luz das chamadas hipóteses céticas, enquanto hipóteses no sentido em que nossas crenças e percepções poderiam ter uma origem causal totalmente distinta daquela que lhe atribuímos. Contra a posição cética, pretendo defender a seguinte tese naturalista: a nossa inserção causal e epistêmica no mundo enquanto pessoas em meio a coisas materiais desempenha um papel essencial na atribuição e identificação de estados intencionais. Para isso, abordarei aqui três argumentos: as considerações de Davidson em torno de uma “interpretação radical”, a teoria causal da intencionalidade de Putnam e a minha reconstrução livre do argumento da linguagem privada de Wittgenstein.

Palavras-chave: intencionalidade – ceticismo – conhecimento – origem causal – inserção epistêmica – justificação – opiniões/experiências

Três condições são sempre pressupostas pelo nosso uso pré-filosófico da palavra “conhecimento”. Em primeiro lugar, dizemos de um determinado sujeito *a* que ele conhece algo, (i) quando o mesmo opina ou julga que uma determinada proposição é o caso. Conhecer algo é, antes de mais nada, saber que algo é o caso. Não diríamos, entretanto, de um sujeito que ele possui conhecimento, caso a opinião que ele julga verdadeira se revelasse falsa. Para a atribuição de conhecimento é indispensável (ii) que as opiniões expressas pelo sujeito sejam verdadeiras. Não basta, no entanto, que as opiniões expressas pelo sujeito sejam verdadeiras, para que possa-

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

mos falar de conhecimento. Nada impede em princípio que a crença do referido sujeito na verdade de tais opiniões seja puramente aleatória. Uma terceira condição deve ser satisfeita, assim, para a atribuição de conhecimento, a saber, (iii) a capacidade do referido sujeito de justificar ou fundamentar sua crença na verdade de opiniões a partir de uma ou mais razões, que em última instância assumem a forma de evidências empíricas resultantes da percepção e observação. Só dizemos, então, que um determinado sujeito *S* conhece algo com base na sua crença em *p* a partir das suas observações empíricas *o*, quando pudermos considerar tais observações como *razões adequadas* para a crença na verdade de *p* que possa suportar dois contrafactuais: (a) Se *p* não fosse o caso, *S* não perceberia *o* e não creria na verdade de *p*. (b) Se *p* fosse o caso, *S* perceberia *o* e creria na verdade de *p*. É neste sentido, que a origem causal das nossas experiências e opiniões é pressuposta pela relação epistêmica de justificação das últimas como “conhecimento”.

Ao atribuímos, assim, conhecimento a um sujeito com base em uma ou mais opiniões e experiências sensíveis, pressupomos uma concepção bem determinada da inserção causal do referido sujeito no mundo. De acordo com essa concepção, podemos considerar tais experiências sensíveis em geral como boas razões para a justificação da nossa crença na verdade de determinadas proposições sobre objetos materiais, porque tais experiências e tais opiniões teriam origem – na maior parte das vezes – na existência dos respectivos objetos. Por exemplo, posso atribuir conhecimento à opinião de alguém de que há uma montanha em tal e tal lugar, na medida em que posso correlacionar ou comparar por meio de percepções a regra de verificação que define o emprego correto do predicado “montanha” com os objetos localizados no mencionado local. Segundo Descartes e a tradição filosófica que com o mesmo se inaugura, esta concepção do senso comum carece, no entanto, de uma fundamentação. Nada nos asseguraria em princípio de que a nossa inserção causal no mundo seja exatamente a de uma *pessoa* em meio a corpos e outras pessoas, para que possamos considerar nossas experiências sensíveis como *boas razões* para a fundamentação das nossas opiniões sobre objetos materiais. Pelo contrário, parece mesmo razoável supor, ceticamente, que nada se alteraria

no nosso sistema intencional de experiências e opiniões, mesmo se tais estados intencionais tivessem origem não na existência de um mundo exterior constituído por pessoas e objetos materiais, mas na existência de um Deus enganador. A versão contemporânea dessa hipótese cética é descrita por Putnam nos seguintes termos:

“Eis uma possibilidade de ficção científica discutida pelos filósofos: imagine-se que um ser humano (pode imaginar que é você mesmo) foi sujeito a uma operação por um cientista perverso. O cérebro da pessoa (o seu cérebro) foi removido do corpo e colocado numa cuba de nutrientes que o mantém vivo. Os terminais nervosos foram ligados a um supercomputador científico que faz com que a pessoa de quem é o cérebro tenha a ilusão de que tudo está perfeitamente normal. Parece haver pessoas, objetos, o céu, etc.; mas realmente tudo o que a pessoa (você) está experienciando é o resultado de impulsos eletrônicos deslocando-se do computador para os terminais nervosos. (...) Em vez de ter apenas um cérebro na cuba, podíamos imaginar que todos os seres humanos (talvez todos os seres conscientes) são cérebros numa cuba (ou sistemas nervosos numa cuba no caso de alguns seres apenas com um sistema nervoso mínimo considerado já como “sensciente”). Naturalmente, o cientista perverso teria que estar de fora – estaria? Talvez não haja nenhum cientista perverso, talvez (embora isto seja absurdo) aconteça simplesmente que o universo consista num mecanismo automático cuidando de uma cuba cheia de cérebros e sistemas nervosos” (Putnam 3, p. 28-9).

Tais hipóteses céticas apresentam duas características essenciais. Em primeiro lugar, elas se caracterizam por uma neutralidade empírica. Não há nenhum experimento ou experiência que nos permita saber se somos ou não pessoas em meio a corpos, e não, digamos, meras almas desencarnadas manipuladas por um gênio maligno, ou meros cérebros em cubas de laboratório. Em segundo lugar, hipóteses céticas não encerram em

princípio nenhuma contradição lógica: não incorremos em nenhuma contradição quando supomos que somos meras almas desencarnadas, ou cérebros em cubas cujos estados intencionais têm origem na manipulação que cientistas fazem a partir de eletrodos. É assim que a questão de justificação é radicalizada na tradição filosófica. Para que possamos atribuir conhecimento a um sujeito a partir do seu sistema intencional de experiências e opiniões teríamos de satisfazer a uma quarta condição. (iv) Teríamos que provar, antes de mais nada, que nós e o indivíduo em questão somos *pessoas* situadas no mesmo mundo objetivo, i. é, que as nossas experiências e crenças se originam em estados de coisas materiais objetivos e intersubjetivos. Toda a teoria do conhecimento passa a girar em torno de uma refutação do ceticismo moderno sob a forma do programa de uma prova da existência do mundo exterior.

Tendo em vista a sua total independência da possível a existência de um mundo objetivo de objetos materiais espaço-temporais, a intencionalidade dos nossos estados mentais passa a ser concebida como uma forma *sui generis* de relação, i. é, como uma relação entre o *Eu* da minha consciência e um “objeto mental inexistente”, em contraposição às relações físicas concretas entre a minha *pessoa* e as coisas materiais localizadas no espaço e no tempo. Enquanto a identificação de relações físicas entre a minha pessoa e objetos concretos (como, por exemplo, a relação que diz que estou sentado ao lado de Pedro) repousaria sobre observações (sempre falíveis) espaço-temporais, nas quais o pronome “eu” (“eu estou ao lado de Pedro”) poderia ser substituído por outras expressões (“Roberto está ao lado de Pedro”), a relação intencional, que a minha consciência entreteria para com seus conteúdos representativos, repousaria em uma *observação ou percepção interna* dos respectivos objetos mentais intencionais, na qual o *Eu* não poderia jamais ser substituído por um termo singular qualquer que designasse uma pessoa. Enquanto qualquer um poderia conhecer tão bem ou melhor do que eu as relações entre a minha pessoa e as coisas materiais espaço-temporais que a cercam, apenas o *Eu* da consciência e mais ninguém poderia conhecer a sua relação intencional para com os seus objetos ou conteúdos representativos, i. é, a relação da sua consciência para com aquilo que ela percebe, pensa, julga, deseja etc.

Aqui encontramos a tese central da posição tradicional de toda filosofia da consciência, a saber, o solipsismo metodológico. Em primeiro lugar, poderíamos fornecer uma explicação, tanto para a relação intencional não-proposicional entre a nossa consciência perceptiva, quanto para a relação intencional entre a nossa consciência proposicional e o objeto das nossas crenças, pensamentos e juízos sem termos que pressupor a existência objetiva e intersubjetiva de estados de coisas, como a origem causal dos nossos respectivos estados intencionais. Para a auto-atribuição de percepções e pensamentos, bastaria supormos a existência de entidades mentais tais como impressões ou dados sensíveis (que seriam associados mutuamente por força da imaginação). A relação intencional não-proposicional da minha consciência perceptiva para com os seus respectivos objetos é pensada como uma relação de representação intuitiva ou imediata entre a consciência sensível e os seus objetos mentais singulares e a relação intencional proposicional como uma relação de representação entre a consciência discursiva e objetos mentais mediatizada por conceitos universais. Em segundo lugar, o sujeito da relação intencional da minha consciência para com os seus respectivos objetos, ao contrário da minha pessoa nas suas relações concretas para com os objetos materiais, não teria lugar no mundo natural de eventos e coisas materiais, mas apenas na arena ou foro interno das minhas representações e, como tal, jamais poderia ser referido na terceira pessoa como um indivíduo entre outros do mundo intersubjetivo.

O primeiro argumento que aqui analisarei é de autoria de Davidson (Davidson 2, p. 423-435). Segundo este, o ceticismo moderno resulta da idéia tradicional de que para conhecer a verdade das nossas crenças, deveríamos ser capazes de confrontá-las com a realidade com base nas nossas experiências ou sensações, ou seja, a idéia tradicional de que a relação entre as nossas sensações e as nossas opiniões é *a relação epistêmica de fundamentação*. Contra tal idéia, Davidson apresenta a seguinte argumentação cética:

“Suponhamos que as próprias sensações – em uma forma verbalizada ou não – justifiquem determinadas opiniões que transcendem o que nos é dado na sensação. A manifestação da sensação de que se veria uma luz verde piscando justificaria a opinião de que uma luz verde está piscando. O problema consiste em compreender como a sensação justifica a opinião correspondente. Podemos dizer naturalmente que sob determinadas circunstâncias é absolutamente provável que uma luz verde pisca, quando alguém tem a respectiva sensação. Podemos dizê-lo, na medida em que sabemos da sua sensação. Não obstante, ele próprio não pode dizê-lo – partimos da premissa de que ele está justificado a partir da sensação correspondente, sem se apoiar em nenhuma opinião. Pois suponhamos que o nosso sujeito não acredita ter tido tal sensação. Diríamos, então, que apesar disso a sensação justificaria a opinião de que uma luz verde está piscando?” (Davidson 2, p. 427).

Se é possível da perspectiva de um observador exterior compararmos a crença, por exemplo, de que uma determinada luz verde está piscando com as suas respectivas sensações, sem pressupormos nenhuma outra opinião, para julgarmos se a mesma é ou não verdadeira e fundamentada – argumentaria o cético –, o mesmo não seria possível na perspectiva da primeira pessoa. Ao tentar confrontar o meu próprio pensamento de que uma luz verde piscando com as minhas respectivas sensações pressuporia sempre outras opiniões da minha parte igualmente subjetivas (tais como, de que percebo aqui e agora uma luz verde piscando), que por sua vez deveriam também ser confrontadas com a experiência e, assim, cairia em um regresso infinito. Seria impossível sairmos da nossa própria pele, isto é, do nosso próprio sistema de opiniões subjetivas, para confrontar os nossos juízos com a realidade exterior das coisas materiais. A partir desse argumento, Davidson conclui, que a relação entre as nossas opiniões e o conteúdo das nossas experiências não é a relação epistêmica de justificação, mas uma simples relação causal. Sensações não constituem evidências ou

razões para a fundamentação das nossas opiniões, mas antes a *causa* ou a *origem* das mesmas e dos nossos demais estados intencionais.

Contra a posição tradicional, Davidson procura demonstrar, no entanto, que a origem causal dos nossos estados mentais na existência objetiva e intersubjetiva de estados de coisas desempenha um papel fundamental na determinação da sua função intencional e semântica. O sentido dos nossos proferimentos seria inseparável do nosso conhecimento acerca da existência objetiva e intersubjetiva de estados de coisas. Só poderíamos nos auto-atribuir estados intencionais, na medida em que fôssemos capazes (i) de atribuí-los aos proferimentos dos membros de uma comunidade de falantes, (ii) sob a suposição de que as opiniões atribuídas se originam nos mesmo estados de coisas objetivos e intersubjetivos que as nossas opiniões. Por essa razão, tal atribuição pressuporia (iii) que opiniões seriam – em virtude da sua própria natureza intencional –, de um modo geral, verdadeiras. A tese central de Davidson consiste na afirmação de que um sujeito não seria capaz de atribuir estados intencionais a terceiros e a si mesmo, a menos que fosse um intérprete ou tradutor radical do discurso alheio.

Como seria possível demonstrarmos então que as nossas opiniões são, de um modo geral, verdadeiras? Antes de mais nada, devemos reconhecer que há um *interplay* entre a atribuição de significado e a atribuição de intencionalidade a um proferimento. Por um lado, só podemos conferir sentido aos proferimentos e ao comportamento em geral de um falante, na medida em que lhe atribuímos estados intencionais, como opiniões, percepções, intenções etc. Por outro, só podemos interpretar tais proferimentos e comportamentos como intencionais (i. é, como opiniões, percepções, intenções etc.) na medida em que conhecemos o sentido dos mesmos. Mas, se o que está em questão é justamente a natureza do significado e das nossas opiniões, não podemos pressupor nem um nem o outro na argumentação contra o cético moderno. A premissa da argumentação de Davidson assume, por isso, a forma de uma descrição da posição de um intérprete de uma língua radicalmente distinta da nossa. Como uma criança que ainda não aprendeu a falar, o intérprete radical não teria acesso imediato, nem ao sentido dos proferimentos, nem às opiniões veicula-

das pelos mesmos. Sendo assim, não lhe restaria outro recurso senão àquilo que Quine denomina *assentimento induzido (prompted assent)*: para atribuir ao proferimento, por exemplo, “*It is snowing*”, a opinião “está nevando”, ele teria de supor que a sua opinião e tal proferimento têm a origem causal na existência objetiva e intersubjetiva do mesmo estado de coisas. São duas, assim, as condições básicas para a compreensão de proferimentos e para a atribuição de estados intencionais. A primeira seria o chamado *princípio de caridade*: para compreendermos o sentido dos proferimentos de um falante de uma língua radicalmente distinta, atribuindo-lhes intencionalidade (como opiniões e pensamentos), seria necessário supormos, em primeiro lugar, que a maior parte de tais crenças e pensamentos que atribuímos ao falante é verdadeira. Em segundo lugar, é igualmente indispensável um consenso implícito entre as minhas opiniões de intérpretes (“Está nevando aqui e agora”) e as opiniões do falante (“*It is snowing here and now*”) perante a subsistência intersubjetiva de estados de coisas.

Nisso consiste o argumento anticético de Davidson. O cético moderno parte da premissa de que seria em princípio possível uma auto-atribuição de estados intencionais em geral, independentemente do conhecimento da nossa inserção causal concreta no mundo. Contra tal posição tradicional, Davidson argumenta, então, que somos capazes de atribuir a terceiros e a nós mesmos estados intencionais independentemente das suas causas, *quando e apenas quando a nossa compreensão acerca do sentido de tais estados já está assegurada*. Ao nos colocarmos, no entanto, na posição de um intérprete radical que, como uma criança pequena, não tem acesso direto, nem ao sentido, nem às opiniões veiculadas pelos proferimentos dos falantes, observamos que o conhecimento da origem causal de tais estados intencionais é absolutamente indispensável para a sua compreensão e atribuição. Apenas com base no conhecimento da existência objetiva e intersubjetiva de estados de coisas, assumindo o papel de intérprete do discurso alheio e pressupondo, assim, um consenso implícito entre as minhas opiniões e as opiniões atribuídas aos falantes, podemos compreender o sentido de proferimentos e atribuir a terceiros e a nós mesmos estados intencionais.

São duas as objeções que se erguem contra Davidson. Em primeiro lugar, é inteiramente questionável que para a compreensão de proferimentos de línguas distintas da nossa seja necessário uma interpretação ou tradução dos mesmos em uma linguagem isomórfica. Para compreendermos o proferimento da língua inglesa "*It is snowing*" não é necessário que sejamos capazes de atribuir-lhe as condições de verdade que um falante da língua portuguesa atribui para a sentença "Está nevando". Se compreender fosse interpretar e traduzir, como afirma Davidson, jamais poderíamos compreender sentenças de línguas estrangeiras não isomórficas ao nosso português (um índio brasileiro jamais poderia compreender a sentença "*It's snowing*", porque na sua língua materna não há nenhuma sentença equivalente). Ora, é um fato trivial da antropologia que somos efetivamente capazes de compreender jogos de linguagem que não possuem qualquer equivalência nas nossas línguas indo-européias. Para compreensão do sentido de um proferimento, basta apreendermos em quais condições os mesmos (sob a pressuposição da atribuição de uma série de crenças) são empregados corretamente e incorretamente.

A segunda crítica diz respeito ao critério para a identificação do sentido de um proferimento e determinação do conteúdo de estados intencionais como pensamentos. Segundo o comunitarismo lingüístico de Davidson, um falante solitário não possuiria critérios para se auto-atribuir opiniões, na medida em que suas percepções de estados de coisas objetivos (com as quais confrontaria tais opiniões com a realidade objetiva) seriam elas próprias *opiniões subjetivas*. Apenas quando assumíssemos a posição exterior de um intérprete e supuséssemos que os proferimentos dos falantes e as nossas opiniões têm uma mesma origem causal em estados de coisas intersubjetivos, poderíamos dar sentido à atribuição de estados intencionais. Ora, se há razões para supormos que a percepção de um falante solitário da neve caindo não passa de uma opinião subjetiva, que não nos permite conhecer a origem causal objetiva da nossa opinião de que está nevando, então é igualmente razoável supormos que a percepção do intérprete do mesmo estado de coisas, enquanto causa comum às suas opiniões e aos proferimentos do intérprete, também é *subjetiva*. Ao invés de fornecer uma razão contrária ao ceticismo moderno, a teoria

Davidsoniana da interpretação radical o favorece. O epistemólogo tradicional pode aceitar tal teoria, mantendo a sua posição cética original. Para nos auto-atribuirmos estados intencionais, teríamos que atribuí-los a terceiros. Mas para atribuir ao proferimento, por exemplo, “*It’s snowing*” a opinião “Está nevando” nos basearíamos exclusivamente na *nossa* representação ou nos nossos critérios *inteiramente subjetivos*, que identificam na neve caindo a causa do proferimento do falante. Nada impede que intérpretes e falantes ponham-se de acordo com base em opiniões falsas, pois não possuímos em princípio nenhum critério independente para saber se as opiniões que os intérpretes atribuem aos falantes são realmente verdadeiras. Davidson acredita poder esquivar-se dessa objeção por meio da seguinte consideração:

“Por que deve ser impossível que falantes e intérpretes se ponham de acordo com base em opiniões que, embora comuns, sejam entretanto falsas? Isso pode acontecer, e sem dúvida acontece frequentemente. Não obstante, tal possibilidade não pode ser a regra. Pois imaginemos por um momento um intérprete onisciente, um intérprete que saiba tudo sobre o mundo e assim saiba também o que induz ou induziria um falante a dar assentimento a qualquer uma das sentenças (potencialmente ilimitadas) do seu repertório. O intérprete onisciente encontraria, na medida em que aplicasse o mesmo método do intérprete falível, que as expressões e opiniões do falante falível são de um modo geral consistentes e corretas – de acordo com os critérios do intérprete, é claro. Mas na medida em que estes são agora válidos objetivamente, as expressões e opiniões do falante falível são consideradas – medidas por esses critérios objetivos – como consistentes e corretas de um modo geral. E, se quisermos, podemos dirigir a atenção do intérprete onisciente também para o intérprete falível. Neste caso verificar-se-á que o intérprete falível não tem razão acerca de algumas coisas, mas não de um modo geral. Ele não pode se encontrar como o

agente por ele interpretado com base em uma ilusão universal” (Davidson 2, p. 435).

O passo decisivo dessa réplica consiste na introdução da perspectiva de um intérprete onisciente. Tal como o intérprete falível, o intérprete onisciente, aplicando o método davidsoniano da interpretação radical, não partiria em princípio do conhecimento prévio, nem do sentido, nem das opiniões veiculadas pelos proferimentos dos falantes. Sendo assim, não lhe restaria mais uma vez outro recurso senão atribuir a tais proferimentos exatamente aquelas opiniões que ele próprio se auto-atribui a partir da sua observação de determinados estados de coisas. Mas, na medida em que o intérprete onisciente teria por definição um conhecimento de tudo que passa no mundo e de como os proferimentos do falante se originam, suas observações e seus critérios – ao contrário das observações do intérprete comum – seriam inteiramente objetivos e infalíveis, o que lhe permitiria verificar conclusivamente, então, que tanto os proferimentos e opiniões do falante, quanto as interpretações que deles fazem o intérprete comum, seriam, de um modo geral, verdadeiros.

O que constrange, no entanto, o intérprete falível a considerar os proferimentos do falante de uma língua radicalmente desconhecida como opiniões de um modo geral verdadeiras é justamente a impossibilidade, da parte do intérprete, de um acesso direto ao sentido de tais proferimentos. Ainda que os proferimentos dos falantes veiculassem opiniões totalmente falsas e absurdas, dado o nosso desconhecimento do seu significado, só poderíamos lhes conferir sentido, interpretando-os como opiniões, de um modo geral, verdadeiras. Ora, tal exigência é justamente o que se suprime, quando consideramos a posição de um intérprete onisciente. Este poderia partir indiretamente da sua observação dos proferimentos e dos estados de coisas exteriores, como o intérprete comum. Mas, distintamente deste último, poderia também partir do seu conhecimento direto do significado e das opiniões veiculadas por tais proferimentos. Conhecendo então tudo que se passa na mente do falante *independentemente* do seu conhecimento onisciente de tudo que se passa na realidade, nada impede

que, comparando agora as opiniões do falante e os estados de coisas existentes, ele viesse a concluir que as opiniões em questão são, de um modo geral, falsas.

É justamente sobre essa suposta assimetria entre a primeira e a terceira pessoa, i. é, entre a auto-atribuição e a atribuição a terceiros de estados intencionais, que se funda a concepção cética tradicional do nosso sistema intencional. Enquanto para compreender os proferimentos de uma terceira pessoa não possuímos outra via senão atribuir-lhe opiniões que a partir da nossa posição relativa e subjetiva consideramos verdadeiras, poderíamos compreender os nossos próprios estados intencionais em primeira pessoa, *independentemente* do que venha ser o caso ou não na realidade exterior, ou seja, como uma relação de representação entre o *Eu* da consciência e aqueles seus conteúdos intencionais que só existiriam no pensamento. Isto posto, o método davidsoniano da interpretação radical não pode fornecer nenhuma resposta satisfatória à concepção cético-moderna dos nossos estados intencionais enquanto conteúdos de uma consciência desencarnada, *impessoal*.

Como Davidson, Putnam procura também demonstrar a conexão necessária entre a intencionalidade de estados mentais e a sua origem causal na existência de estados de coisas objetivos e intersubjetivos. Seu argumento anticético começa com uma recusa do que ele denomina “teorias mágicas da referência e do sentido”, segundo as quais palavras, pensamentos e representações teriam um poder intencional intrínseco de referência ou de representar algo, que independeria tanto da sua origem causal, quanto do seu uso em um sistema intencional. Palavras, imagens mentais ou gráficas (como de uma “árvore”, por exemplo) estariam atadas pela sua própria natureza imanente àquilo que elas representariam. Contra tais teorias, Putnam nos convida a considerar os seguintes “*Gedankenexperimente*”. Imaginemos em primeiro lugar uma formiga andando em um percurso coberto de areia. À medida que anda, traça e retraça curvas na areia, de tal modo que do seu caminhar resulta acidentalmente uma caricatura reconhecível como uma figura de Winston Churchill. Imaginemos – em um segundo exemplo – que nos deparamos com um exemplar do *Hamlet* escrito não por uma pessoa, mas oriunda das batidas

casuais de um ou mais macacos sobre o teclado de uma máquina de escrever. Tendo em vista o caráter puramente casual da figura de Churchill desenhada pela formiga sobre a areia e do *Hamlet* impresso pelos macacos, jamais diríamos que eles representam efetivamente Churchill e a obra de Shakespeare, respectivamente. A conclusão que Putnam extrai de tais considerações é que o significado e a intenção de uma representação “não é algo que esteja na mente”. A origem causal das representações desempenha um papel decisivo na determinação do seu conteúdo intencional. Para Putnam, é uma importante verdade conceitual que,

“(…) mesmo um grande e complexo sistema de representações, tanto verbal como visual, não tenha contudo uma conexão *intrínseca*, incorporada, mágica com o que representa – uma conexão independente do modo como foi originada e das disposições de quem fala ou pensa. E isto é verdade quer o sistema de representações (palavras e imagens, no caso do exemplo) esteja fisicamente realizado – as palavras sejam escritas ou faladas, e as imagens sejam imagens físicas – quer apenas compreendido na mente. As palavras em pensamento e as imagens mentais não representam *intrinsecamente* o que pretendem representar” (Putnam 3, p. 27).

Por conseguinte, uma teoria não misteriosa ou mágica da referência de estados intencionais teria de reconhecer que o conteúdo semântico de um estado intencional, como um pensamento, uma representação mental etc., é necessariamente determinado pela sua origem e inserção causal no mundo. Ele variaria com a variação das suas possíveis causas e do seu meioambiente. Isto posto, Putnam passa a considerar a hipótese cética de que somos almas desencarnadas, reduzidas à condição de meros cérebros em cubas de laboratório. Podemos dizer que as verbalizações de cérebros em cubas contendo, digamos, a palavra “árvore” se referem de fato a árvores, ou, de um modo geral, que as suas representações podem se referir àquilo que pessoas em condições normais se referem ou representam – como sugere a hipótese cética?

Ora, na medida em que cérebros em cubas possuiriam um meioambiente totalmente distinto daquele no qual se inserem pessoas normais, suas representações teriam um conteúdo intencional necessariamente distinto do nosso. Ao pensarem em árvores ou perceberem árvores, cérebros em cubas não poderiam pensar ou fazer referência às mesmas entidades nas quais pensamos e representamos ao empregarmos proposições com a referida expressão: “Eu vejo uma árvore”, “Isso aqui é uma árvore” etc. Em uma cuba de nutrientes, não haveria nada que permitisse a referência de tais sentenças àquilo a que pessoas normais se referem ou representam, quando empregam as citadas proposições. Tendo em vista a sua inserção causal no mundo, ao empregarem sentenças formadas pela palavra “árvore”, cérebros em cubas se refeririam, ou (i) a imagens mentais de árvores, ou (ii) aos estímulos elétricos oriundos da manipulação do cientista. De tais considerações Putnam extrai então sua conclusão anticética:

“Segue-se que, se este ‘mundo possível’ é realmente o mundo real, e nós somos realmente os cérebros na cuba, então o que agora queremos dizer com ‘somos cérebros numa cuba’ é que *somos cérebros numa cuba na imagem* ou algo desse gênero (se é que de todo queremos dizer alguma coisa). Mas parte da hipótese de que somos cérebros numa cuba é que não somos cérebros numa cuba na imagem (i. é, aquilo que estamos a ter como ‘alucinação’ não consiste em que somos cérebros numa cuba). Assim, se somos cérebros numa cuba, então a frase ‘Nós somos cérebros numa cuba’ diz algo falso (se é que diz alguma coisa). Em suma, se somos cérebros numa cuba, então ‘Nós somos cérebros numa cuba’ é falsa. Logo, é necessariamente falsa” (Putnam 3, p. 37).

Embora as pessoas reduzidas a meros cérebros em cubas de laboratório possam empregar todas as palavras de que pessoas normais se utilizam, elas não podem *se referir* ou *expressar* aquilo a que as pessoas normais se referem e exprimem. Cérebros em cubas não podem pensar em cére-

bro e cubas do mesmo modo que pessoas fora de cubas pensam e falam sobre cérebros e cubas e, por conseguinte, não podem conjecturar que somos meros cérebros em cubas, do mesmo modo que as pessoas normais. Sendo assim, a hipótese cética de que talvez não passássemos de almas desencarnadas, reduzidas a meros cérebros em cubas encerra definitivamente um contra-senso, ou uma incoerência conceitual. Se fôssemos realmente cérebros em cubas, a própria sentença que enunciaria tal hipótese, “Nós somos cérebros em cubas”, exprimiria, quando muito, que somos cérebros em cubas *na representação ou na imagem*, o que contradiria o seu próprio sentido original de que somos cérebros em cubas *reais*, e não em cubas *na imagem*.

No seu comentário crítico, Bieri apresenta o presente argumento de Putnam como uma resposta conclusiva ao ceticismo moderno (cf. Bieri 1, p. 77-113). Embora Putnam não tivesse demonstrado que o ceticismo é logicamente contraditório, ele teria assinalado conclusivamente, com base no seu argumento, que hipóteses céticas – como a que diz que talvez não passemos de cérebros em cubas – encerram contradições pragmáticas, no sentido que a simples suposição de tais possibilidades já as tornaria necessariamente falsas. Para Bieri há, entretanto, um possível “*come back*” para o ceticismo. O cético poderia aceitar o argumento de Putnam, mas, ao invés de retirar as suas dúvidas, ele as radicalizaria na forma de um ceticismo de “segunda ordem”. Se, de acordo com a teoria da referência proposta por Putnam, não poderíamos pensar ou supor que somos cérebros (reais) em cubas (reais), mas apenas que somos cérebros em cubas na imagem, é razoável supormos – contra-argumentaria o cético – que poderíamos nos equivocar sistematicamente, não apenas com relação à verdade e falsidade dos nossos estados intencionais proposicionais (como sugere o ceticismo de primeira ordem), mas mesmo acerca do próprio sentido ordinário desses estados intencionais.

Faz sentido supormos, no entanto, uma dúvida, em primeira pessoa, acerca do sentido e conteúdo dos nossos próprios estados intencionais, como quer Bieri? Na sua forma solipsista mais radical, o cético moderno pode colocar em dúvida a existência de um sentido ou conteúdo comum ou intersubjetivo dos nossos estados intencionais. Não obstante, ele não

poderia duvidar – em primeira pessoa – do sentido e conteúdo das suas próprias palavras, dos seus próprios estados intencionais, pois do contrário não poderia sequer formular sua própria hipótese cética. Ao duvidar do sentido ou conteúdo dos meus próprios estados intencionais, eu estaria questionando a minha própria compreensão do que venha a ser, por exemplo, um cérebro ou uma cuba, por conseguinte, a minha própria hipótese cética que sugere que talvez não passemos de cérebros em cubas. Sendo assim, a incoerência conceitual de um suposto ceticismo de segunda ordem (que questionaria o sentido e conteúdo dos meus próprios estados intencionais) é ainda mais evidente do que aquela que está sendo atribuída ao ceticismo de primeira ordem, que indaga por uma justificação de tais estados intencionais. O ceticismo de segunda ordem suprimiria a própria premissa de todo raciocínio cético, a saber, a certeza ou conhecimento imediato acerca dos próprios estados intencionais.

Reconsideremos o argumento de Putnam. Ele depende decisivamente da verdade da teoria causal da referência e do sentido proposta por Putnam. Se for correta a suposição de que a origem causal de um pensamento ou percepção determina o seu conteúdo semântico, então uma alma desencarnada, reduzida à condição de um cérebro em uma cuba, não pode pensar ou se referir a nada daquilo que pessoas em condições normais se referem e pensam. Ora, na medida em que supõe que atribuição de estados intencionais é tão compatível com a existência objetiva e intersubjetiva de estados de coisas, o cético supõe justamente que o sentido de tais estados intencionais não é determinado pela nossa inserção causal no mundo objetivo e intersubjetivo como uma pessoa em meio a coisas materiais, mas sim que “esteja na cabeça”, como Putnam afirma. Na sua tentativa de demonstrar uma incoerência essencial na hipótese cética, Putnam supõe exatamente o que antes deveria provar, a saber, uma conexão necessária entre a intencionalidade de estados mentais e a sua origem causal na existência objetiva e intersubjetiva de estados de coisas.

Não podendo dizer respeito a nenhuma teoria causal da intencionalidade, o argumento contra o ceticismo moderno tem que ter por premissa uma problematização da *justificação* do conteúdo semântico dos nossos estados intencionais. Consideremos mais uma vez a hipótese cética de

que talvez não passemos de cérebros em cubas de nutrientes. Segundo essa hipótese, poderíamos nos auto-atribuir quaisquer estados intencionais (como, por exemplo, a percepção ou o pensamento em uma árvore), sem pressupormos um conhecimento objetivo da existência de coisas materiais como sua origem causal. De acordo com o cético, nada se alteraria, nem nas nossas percepções de árvores, nem no nosso método de verificação de opiniões sobre tais entidades, ainda que não houvesse árvores *reais*, i.é, ainda que tais estados intencionais não tivessem origem na existência objetiva de coisas materiais, mas em ilusões perceptivas, manipulações malignas etc. Ora, se não possuímos nenhum método objetivo e intersubjetivo de investigação que nos permita saber quando aquilo que percebemos e naquilo que pensamos ou acreditamos existir são ou não árvores *reais*, como poderíamos aprender e ensinar e, assim, justificar o que queremos dizer, quando falamos de “árvores”? O primeiro e decisivo ataque contra o ceticismo assume, assim, a forma de um argumento que na literatura foi conhecido como “verificacionismo”⁽¹⁾. Independentemente de uma metodologia qualquer que nos permita saber quando percebemos ou pensamos em uma *árvore real*, não possuímos nenhum critério de correção para o nosso emprego ordinário do predicado “árvore” em questão. Apenas sob a suposição de que sabemos distinguir “árvores reais” de “árvores ilusórias”, ou seja, de que sabemos quando nossas percepções e opiniões sobre árvores têm origem na existência de coisas materiais e quando têm origem em ilusões perceptivas, podemos justificar o conteúdo semântico dos respectivos estados intencionais sobre árvores.

Segundo Bieri e outros (cf. Bieri 1 e Stroud 4), essa crítica verificacionista repousa, entretanto, em uma estipulação arbitrária do que venha a ser a *verdade* da nossa teoria ou a *realidade* daquilo que percebemos, pensamos ou opinamos, que jamais seria aceita pelo cético. Se estipulamos que a *verdade* das nossas teorias sobre o mundo ou que a *realidade* daquilo que percebemos, pensamos ou opinamos ser uma árvore consiste na nossa metodologia, i. é, no modo usual pelo qual verificamos tal teoria ou tais opiniões, então não poderíamos deixar de dar razão ao verificacionista quando este afirma que não faz sentido se indagar pela verdade ou existência de árvores, para além das condições de verificação

das nossas opiniões sobre as mesmas. Mas, como querem os anti-verificacionistas, tal argumento repousaria sobre uma estipulação arbitrária dos nossos conceitos de verdade e realidade. A verdade da nossa teoria acerca do mundo, i.é, a realidade daquilo que percebemos, pensamos e opinamos não depende da nossa metodologia ou dos nossos procedimentos epistêmicos, i.é, do modo como percebemos os objetos e como avaliamos usualmente as nossas opiniões. Ela dependeria exclusivamente do modo segundo o qual as coisas se comportam no mundo. O ceticismo repousaria, assim, em um realismo, que seria totalmente incompatível com o idealismo verificacionista⁽²⁾.

Seria de fato uma estipulação inteiramente arbitrária afirmarmos que a existência ou a realidade de árvores, por exemplo, depende de algum modo da maneira pela qual percebemos e avaliamos nossas opiniões sobre tais entidades, com base nas nossas experiências. Árvores são objetos materiais, cuja realidade e existência transcendem a nossa experiência ou os nossos procedimentos de avaliação. No entanto, o que está em questão no mencionado argumento verificacionista não é a *realidade* ou a *existência* de árvores em geral, mas sim a nossa *concepção* ou *compreensão* ordinária do que venha a ser uma árvore em geral. Se é correto dizermos que a existência concreta de árvores independe do modo como percebemos tais entidades e do modo como avaliamos as nossas opiniões sobre as mesmas, não faz sentido supor que os *nossos conceitos* de árvores (ou seja, aquilo que queremos dizer ao caracterizarmos entidades como “árvores”) independam do modo segundo o qual empregamos o predicado “árvore” na nossa linguagem. Assim, ainda que árvores existam independentemente tanto das nossas percepções, quanto das nossas opiniões sobre as mesmas, sob a hipótese cética de que não poderíamos saber quando percebemos e pensamos em árvores reais, i.é, não poderíamos saber quando nossas percepções e opiniões sobre árvores têm origem na existência de coisas materiais ou em meras ilusões perceptivas, jamais poderíamos justificar o modo correto de emprego de tal predicado em afirmações, opiniões ou dúvidas. Ao contrário, portanto, do que sugere Bieri, o argumento verificacionista não repousa em nenhuma premissa idealista, que pudesse de alguma forma ser impugnada pelo cético. Seu ponto de parti-

da é a necessidade de justificação do conteúdo semântico dos nossos estados intencionais, pressuposto pela própria indagação cética.

Embora absolutamente correto, esse argumento verificacionista não é a última palavra na polêmica em torno da existência ou não de um mundo exterior de coisas materiais. Há ainda um possível “*come back*” do ceticismo: o solipsismo. O argumento verificacionista se apresenta na seguinte forma condicional: *se os nossos conceitos de árvores possuem um sentido ordinário intersubjetivo, então devemos possuir critérios para saber quando o que percebemos e aquilo em que pensamos são realmente árvores e quando nossos estados intencionais têm origem em meras ilusões perceptivas*. O cético moderno poderia aceitar tal raciocínio hipotético como verdadeiro, mas, ao invés de retirar a sua dúvida, poderia radicalizá-la argumentando, então, que o conceito ou predicado “árvore” *não possui um sentido ordinário intersubjetivo – como quer o verificacionista –*, na medida em que não possuiríamos efetivamente critérios para saber quando percebemos e pensamos em árvores reais e quando tais percepções e opiniões têm origem em ilusões. Na sua formulação solipsista extremada, o ceticismo moderno negaria, assim, a possibilidade uma concepção ordinária intersubjetiva do que venha a ser uma árvore. Neste sentido, a posição cética assumiria a forma de um reducionismo, a saber, o reducionismo da nossa linguagem sobre coisas materiais a uma linguagem de estados mentais: poderíamos explicar o carácter intencional das nossas percepções e opiniões sobre árvores admitindo apenas a existência estados mentais subjetivos.

Consideremos mais de perto, então, a premissa solipsista do raciocínio cético. Segundo esta, a auto-atribuição de estados intencionais, enquanto estados subjetivos e privados de uma consciência, independeria do nosso conhecimento acerca da sua origem causal, i.é, de qualquer critério que nos permitisse saber quando o que percebemos é real e no que pensamos é verdadeiro e quando nossas percepções e pensamentos têm origem em ilusões. Isso porque poderíamos fornecer uma explicação satisfatória tanto para a nossa consciência perceptiva não-proposicional, quanto para a intencionalidade proposicional das nossas opiniões, pensamentos e dúvidas, independentemente de qualquer distinção ontológica entre estados

psicológicos do sujeito e estados físicos da matéria. Para a auto-atribuição de percepções e pensamentos, enquanto estados mentais ou psicológicos de um sujeito, não teríamos que supor a existência de coisas materiais. A intencionalidade não-proposicional é pensada como uma simples relação de representação entre o *Eu* da consciência e o que lhe é dado imediatamente pelos sentidos como uma imagem sensível singular, independente do fato de que a mesma tenha tido origem na existência de corpos ou não. Já a relação intencional proposicional das nossas opiniões e crenças seria concebida como a relação de subsunção (por parte do mesmo *Eu* da consciência) de tais imagens singulares a representações comuns, de forma totalmente independente do que no mundo objetivo viesse a ser o caso. A intencionalidade seria concebida, assim, como uma relação privada de representação entre o *Eu* da consciência e os seus diferentes conteúdos representativos, presente em um suposto mundo espiritual totalmente independente do mundo natural das relações causais entre o meu corpo e os objetos que o cercam.

Contra essa concepção tradicional solipsista, apresento, sucintamente, a minha interpretação do argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein como uma *reductio ad absurdum* da tese de que a auto-atribuição de estados intencionais independeria da suposição de que tais estados tenham – de um modo geral – origem na existência objetiva e intersubjetiva de coisas materiais. Ora, antes de mais nada, um sujeito não poderia se auto-atribuir um estado intencional qualquer (por exemplo, a percepção de cinzas ou a opinião de estar percebendo cinzas) sem pressupor a capacidade de reconhecimento no futuro do estado mental em questão como um mesmo objeto intencional (uma mesma percepção de fogo ou um mesmo pensamento acerca da percepção do fogo). Pergunta-se, então: no que se baseia o nosso sujeito para se certificar de que o objeto intencional ao qual o seu estado de consciência se refere agora é exatamente do mesmo tipo – digamos, uma imagem de cinzas ou uma opinião acerca de cinzas – ao qual o sujeito se referira antes? Segundo nosso solipsista, na base de toda e qualquer auto-atribuição estaria uma mera síntese ou associação entre estados intencionais *enquanto estados psicológicos* do *Eu* da consciência. Para se auto-atribuir, por exemplo, a per-

cepção de cinzas, o sujeito associaria pela força do hábito da imaginação a imagem sensível de cinzas em questão com um outro estado psicológico, que regularmente a acompanha – digamos, a imagem sensível do fogo –, e submetê-la-ia à seguinte regra de síntese: “As imagens de cinzas são sempre antecedidas no tempo por imagens sensíveis de fogo”. Para se auto-atribuir a opinião de que se encontra diante de cinzas, o sujeito apelaria, do mesmo modo, à associação regular entre o seu pensamento em cinzas e o pensamento em fogo. Assim, ele poderia sempre recorrer à associação entre estados mentais ou psicológicos, para justificar a correção da sua referência à imagem de cinzas ou à crença de se encontrar diante de cinzas, sem ter de pressupor que as suas respectivas percepções e crenças tenham origem causal na existência de objetos materiais:

“Eu sei que o que agora percebo e no que agora penso são cinzas”, argumentaria o nosso solipsista, “porque ainda há pouco percebia e pensava em fogo, e tais percepções e pensamentos me lembram percepções e pensamentos em cinzas, com os quais estão regularmente associados”.

Apelar, contudo, à lembrança da percepção sensível do fogo e a uma regra privada do entendimento para justificar a correção da nossa auto-atribuição da percepção sensível ou do pensamento sobre cinzas é, segundo Wittgenstein, tão absurdo como comprar vários exemplares de um mesmo jornal para nos certificarmos se o mesmo diz a verdade ou não. Se a determinação do conteúdo intencional de uma determinada percepção de cinzas ou pensamento sobre cinzas – *enquanto estados psicológicos do meu sujeito* – exige critérios, a determinação do objeto intencional da lembrança ou do pensamento a ela associada de fogo não poderia exigir menos. Na medida em que o conteúdo semântico dos nossos estados intencionais exige critérios, não podemos reduzir a existência de estados de coisas corporais à existência de meros estados psicológicos da minha consciência. Para a determinação do conteúdo semântico dos nossos estados intencionais, é essencial um método de verificação qualquer que nos per-

mita saber quando o que percebemos é real ou no que acreditamos é verdadeiro, i.é, quando as nossas percepções e opiniões têm origem de fato na existência de coisas materiais e quando se originam a partir de meras ilusões perceptivas. Pois, apenas com base em uma caracterização ou classificação de corpos (“Isso aqui é uma árvore”), como entidades objetivas distintas ontologicamente dos estados da minha consciência, posso justificar a auto-atribuição de estados intencionais (como as percepções e opiniões sobre árvores).

Ao contrário, portanto, do que supõe a posição tradicional, há uma relação necessária entre a intencionalidade e o sentido dos nossos estados mentais e o conhecimento da existência de coisas corporais como sua origem causal. A intencionalidade dos nossos estados mentais não pode ser mais pensada como uma relação privada de representação entre o *Eu* da consciência e seus respectivos conteúdos em um suposto mundo espiritual. Deve, antes, ser concebida, como uma relação entre uma pessoa e coisas e ou estados de coisas verificáveis objetiva e intersubjetivamente presente no mundo natural das relações causais entre os corpos.

Abstract: The aim of this paper is a reflection about the possibility of the intentionality in the light of sceptical hypotheses as hypotheses to the effect that the causal origins of our beliefs and perceptions might be totally different from the way we take them to be. Against the sceptic I intend to defend the following naturalistic theses: our causal and epistemic position in the world as persons in the middle of material things do play an essential role in the ascription and identification of intentional states. For this purpose, I shall consider three arguments here: Davidson’s considerations about radical interpretation, Putnam’s causal theory of intentional states and my own free reconstruction of Wittgenstein private language argument.

Key-words: intentionality – scepticism – knowledge – causal origin – epistemic position – opinions/experiences – epistemic relation/justification

Notas

(1) *Verificacionismo não designa aqui nem a tese positivista de que só proposições empiricamente verificáveis possuem sentido, nem a tese reducionista (anti-holista) de que poderíamos atribuir conseqüências empíricas a proposições isoladas, mas o princípio geral de que todo e qualquer emprego de uma expressão lingüística – na medida em que este sempre supõe correção – tem de ser justificado intersubjetivamente.*

(2) *Bieri formula tal argumento nos seguintes termos: “It is true, and trivially true, that the operation of determining a theory’s truth is bound to our epistemic principles. In fact, it just is the application of our methodology. But it does not follow that a theory’s being true depends in any way on epistemic procedures. All it depends on is the way the world is. The sceptic, in other words, is a realist, and his realism is incompatible with verificationism” (Bieri 1, p. 81).*

Referências Bibliográficas

1. BIERI, P. “Scepticism and intentionality”. In: *Reading Kant, new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*. Oxford, Ed. Schaper, E./Vossenkuhl W., 1989.
2. DAVIDSON, D. “A coherence theory of truth”. In: *Kant oder Hegel*. Ed. D. Henrich, Stuttgart, 1983.
3. PUTNAM, H. *Reason, truth and history*. Cambridge, Cambridge University Press.
4. STROUD, B. *The significance of philosophical scepticism*. Oxford, 1984.