

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**O MITO DE JONES E O PROJETO FILOSÓFICO DE WILFRID SELLARS: A relação
entre a rejeição da ‘datidade’ e a possibilidade de uma visão sinóptica de mundo**

SÍLVIA MARIA DE MORAES MONTEIRO

CURITIBA

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

SÍLVIA MARIA DE MORAES MONTEIRO

**O MITO DE JONES E O PROJETO FILOSÓFICO DE WILFRID SELLARS: A relação
entre a rejeição da ‘datidade’ e a possibilidade de uma visão sinóptica de mundo**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção
do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Breno Hax Jr.

CURITIBA

2011

RESUMO

O primeiro objetivo deste trabalho é fazer uma análise do projeto metafilosófico formulado por Wilfrid Sellars no ensaio *Filosofia e a Imagem Científica do Homem* (1963). Para realizar esta tarefa apresentarei os conceitos de Imagem Manifesta e de Imagem Científica. Em seguida, apresentarei o problema que advém da tensão entre as duas imagens conforme o identificou Sellars e também a noção de ‘visão sinóptica’, proposta do autor para superar a referida tensão. Situado este contexto metafilosófico, apresentarei a crítica que o autor faz à concepção da origem do conhecimento que é sustentada pela estrutura que ele chamou de ‘datidade’ - figurada no ensaio *Empirismo e Filosofia da Mente* (2008) através do que Sellars chamou de Mito do Dado. Para realizar esta tarefa apresentarei os conceitos de Mito do Dado, do Mito de Jones e ainda as noções de realismo científico e de nominalismo psicológico, doutrinas filosóficas assumidas pelo autor e que são essenciais ao seu projeto. Para fazer a exegese dos dois ensaios contarei com importantes interlocutores de Sellars, em particular - Alston, Bonevace, Brandom, Chisholm, McDowell e VanTriplett. Por fim, ciente da amplitude temática tratada por Sellars, tentarei evidenciar o vínculo entre a necessidade de rejeitar a ‘datidade’ com a possibilidade de se conquistar uma ‘visão sinóptica’ do ente humano no mundo, vínculo que tomei como central ao projeto sellarsiano. Um dos objetivos centrais deste trabalho é mostrar, afinal, que no desenvolvimento da sua teoria da linguagem, com o behaviorismo metodológico e o nominalismo psicológico, Sellars nos deu um ganho duplo. Primeiro, o próprio Mito de Jones – onde ele engendrou a transformação da linguagem partindo de uma sociedade behaviorista até a conquista de uma linguagem de observação, de uma fala significativa e mesmo de uma 'linguagem do pensamento' que não necessitam pressupor a ‘datidade’. Segundo, as relações entre significatividade, intencionalidade, internalidade e externalidade que emergem do Mito de Jones apontam para a fusão estereoscópica entre Imagem Manifesta e Imagem Científica sugerida por Sellars.

PALAVRAS-CHAVE: *empirismo, filosofia da mente, mito do dado, mito de Jones.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
PROPEDÊUTICA	9
1. Duas imagens do homem-no-mundo	9
2. Constituintes do Mito do Dado	12
3. O nominalismo psicológico	14
4. Constituintes do Mito de Jones	15
5. <i>Scientia Mensura</i>	17
6. O realismo científico	18
7. O nexó entre as duas imagens e os dois mitos	19
CAPÍTULO I - A FILOSOFIA DE WILFRID SELLARS	
Seção 1 - O OBJETIVO DA FILOSOFIA	21
1.1. Crítica à concepção positivista de filosofia	22
1.2. As duas Imagens	23
1.2.1 A Imagem Manifesta	25
1.2.2 A <i>Tradição</i> e a Imagem Manifesta	26
1.2.3 A função da Imagem Manifesta	27
1.2.4 A Imagem Científica	28
Seção 2 – A TENSÃO ENTRE AS IMAGENS	29
2.1. Modos de enfrentamento da Tensão	26
2.3. A primazia da Imagem Científica	29
2.4. A Imagem Científica e o conceito de <i>Pessoa</i>	34
Seção 3 – O CONTEXTO DO SISTEMA DE SELLARS	35
3.1. Filosofia e filosofia analítica	36
3.2 A ‘visão recebida’	37
Comentários sobre o Capítulo I	40
CAPÍTULO II – O MITO DO DADO	44
Seção 1 - PRIMEIROS PASSOS PARA A CRÍTICA	
1.1. O pano de fundo para o mito do dado	45
1.2. O Mito do Dado e a <i>Tradição</i>	48
1.3. Causas e razões	50
1.4. A abordagem tradicional da fala do ‘parece’.	53
Aparte 1	55

1.5. A função da fala do ‘parece’	55
1.6. Uma explicação alternativa para o ‘parecer’	57
Aparte 2	59
Seção 2 - OBJEÇÕES À CRÍTICA DE SELLARS	60
2.1 William Alston	60
2.2 Daniel Bonevace	62
2.3 Roderick Chisholm	63
Seção 3 - O CONHECIMENTO EMPÍRICO TEM FUNDAMENTO?	65
3.1 Types e Tokens: o aspecto ontológico do problema	65
3.2 A autoridade das crenças não inferenciais	66
3.3 E se experiência fosse conceitual?	70
3.4 Knowing-how e Knowing-that	76
3.5 O Dado e o papel de fundação	78
Comentários sobre o Capítulo II	79
CAPÍTULO III – A PEDRA ANGULAR DO SISTEMA SELLARSIANO	81
Seção 1 - CIÊNCIA E USO ORDINÁRIO	82
1.1 Três cenários para um novo Mito	83
Seção 2 - O MITO DE JONES	85
2.1 Pensamentos	87
2.2 Impressões	89
2.3 Problemas com o Mito	91
Seção 3 - A REVOLUÇÃO SELLARSIANA	100
3.1. A herança deixada por Sellars	102
CONCLUSÃO	105
BIBLIOGRAFIA	115

INTRODUÇÃO

Dois objetivos guiam essa dissertação, um objetivo geral, ligado ao projeto filosófico global de Wilfrid Sellars e um objetivo específico, ligado à teoria da linguagem desenvolvida pelo filósofo. O primeiro me leva a esclarecer o vínculo entre duas obras fundamentais de Sellars: *Empirismo e a Filosofia da Mente* (1956) e *Filosofia e a Imagem Científica do Homem* (1960). Para isso, pretendo mostrar que a crítica que Sellars faz da estrutura do conhecimento defendida pela tradição empirista e a sua teoria da linguagem - apresentadas no texto de 1956-, mantêm uma relação que vai além da coerência com a obra posterior do autor; creio que elas são condições fundamentais para a realização do projeto filosófico que Sellars anuncia no texto de 1960, a saber, que a tarefa da filosofia é elaborar o quadro geral que emerge das diferentes áreas de conhecimento particular e elaborar uma 'visão sinóptica' do homem no mundo.

O objetivo específico me levou a explicar as bases da teoria da linguagem sellarsiana e mostrar como, durante o seu desenvolvimento, por meio do behaviorismo metodológico e do nominalismo psicológico, Sellars nos deu um ganho duplo. Primeiro, o próprio Mito de Jones – onde Sellars vai produzir uma teoria da evolução da linguagem que parte de uma sociedade behaviorista até a conquista de uma linguagem observacional, da fala significativa e de uma 'linguagem do pensamento' que não necessitam dos pressupostos da tradição empirista. Segundo, a possibilidade de aplicar as relações entre significatividade/intencionalidade e internalidade/externalidade apresentadas no Mito de Jones na construção da 'visão sinóptica' do homem no mundo.

Segundo Sellars, ao tentar concatenar as diferentes áreas do conhecimento, o filósofo confronta-se com duas 'imagens rivais' que se mantêm em contínua tensão: a Imagem Manifesta e a Imagem Científica. Pretendo mostrar que a tese que considera que a busca por uma 'visão sinóptica' entre elas é a formulação mais precisa do que seja o projeto filosófico de Sellars. Creio que esta tese é particularmente acertada porque revela o quão problemático é buscar a sinopse de duas imagens diferentes - mas imagens do mesmo mundo-, pois, se elas são incompatíveis, desejar conciliá-las em uma só visão seria inútil. Se, ao contrário, as imagens são compatíveis, por que não deveríamos nos contentar com uma redução simples de uma à outra?

O **Capítulo 1** apresenta a filosofia de Sellars. Na Seção 1 mostro que ao esquadrihar a tarefa da filosofia Sellars amadurecia a crítica à concepção positivista da filosofia e ao instrumentalismo da ciência que havia esboçado em *Empirismo e Filosofia da Mente* quando cotejava as relações entre a ciência e o uso ordinário. Sellars defende que o discurso científico é

parte, ou emerge do discurso corrente, mas em um sentido a Imagem Científica superaria a Manifesta. Como filósofo, Sellars acredita que a estrutura manifesta é irreal, e que no aspecto de explicar e descrever o mundo a ciência é a medida de todas as coisas. A complexidade do seu projeto se destaca quando considerarmos que, apesar de sustentar o discurso científico como medida de todas as coisas, Sellars não quer eliminar a Imagem Manifesta e nem reduzi-la à Científica.

Robert Brandom (2008) diz que Sellars critica a concepção instrumentalista porque ela não considera os episódios internos como entidades teóricas e com isso comete dois erros: confunde o papel da ostensão, caindo no mito do dado, e reifica a distinção metodológica entre o discurso teórico e o não teórico convertendo-a em uma distinção ontológica entre existência teórica e não teórica. Para Sellars, a distinção entre objeto observacional e teórico não é metodológica (é epistemológica?), tem a ver com a forma como os conhecemos: os objetos teóricos só podem ser conhecidos inferencialmente.

Pretendo mostrar que o realismo sellarsiano com relação às entidades teóricas não vai implicar a eliminação das outras atividades cognitivas humanas em nome da ciência. Sellars vai fundamentalmente recusar a ideia de que o conhecimento observacional seja uma questão de consciência primitiva pré-conceitual, mas manterá que os relatos não inferenciais não deixam de ser não inferenciais mesmo se puderem posteriormente ser apoiados por inferências. A mesma estratégia é aplicada aos objetos teóricos que observamos, se somos preparados para isto - exercitando disposições confiáveis para responder a tais objetos -, e às observações de senso comum. Creio que aqui observamos o primeiro vínculo entre os dois projetos de Sellars.

A Seção 2 focaliza os problemas que emergem da tensão entre as imagens. Mostrarei que, inicialmente, três pontos de tensão surgem do confronto. São eles: 1º: as diferentes crenças sobre o que seriam as entidades básicas do mundo. A Imagem Manifesta sustenta a crença em entidades publicamente observáveis: objetos físicos e *pessoas*; enquanto a Imagem Científica baseia-se na crença em processos absolutos ou entidades postuladas. 2º: as suas interpretações sobre as propriedades destas entidades básicas. A Imagem Manifesta se aproxima do Realismo Direto, no qual os objetos físicos têm propriedades secundárias homogêneas como cores, por exemplo. A Imagem Científica estaria associada ao Realismo Científico, para o qual aceitar os objetos postulados por uma teoria científica é comprometer-se com a existência das entidades postuladas por esta teoria, e que, no fundo, as únicas entidades que deveriam ser aceitas são aquelas postuladas pelo complexo de teorias científicas que o método científico produziu ou irá eventualmente produzir. 3º: as suas respectivas interpretações do que seria *pessoa*. Na Imagem Manifesta, *pessoa* é a unidade ontológica fundamental, *pessoa* é o ente que se caracteriza pela posse de intencionalidade e de sensações. Na Imagem Científica tudo, inclusive, as *pessoas*, são processos postulados, sem

intencionalidade ou sensações. Mas, a *pessoa* tem a característica adicional de ter ‘sensações’ (*raw feels*) e por isso, é necessário encontrar um lugar para elas no esquema do realismo Científico.

Na Seção 3, apoiada em sua *Autobiografia Intelectual* (1973), pretendo mostrar que o diálogo do autor com a tradição filosófica e com a filosofia analítica o levou a conectar, em seu projeto, o problema epistemológico e o ontológico. Mostrarei que, em Sellars, a dualidade ontológica equivale à distinção epistemológica que opõe, de um lado, a certeza do autoconhecimento e do outro, a corrigibilidade das crenças sobre o mundo exterior e outras mentes. A dualidade ontológica alimentaria o fundacionismo epistemológico e os dois, juntos, seriam o suporte da estrutura que o autor chamou de ‘datidade’. A superação da ‘datidade’ - que viria, segundo a interpretação aqui defendida, por meio da ‘visão sinóptica’ - motiva tanto a epistemologia de Sellars, quanto a sua filosofia da mente e estabelecem mais um vínculo entre estes projetos e a tarefa metafilosófica almejada pelo autor.

O **Capítulo 2** é dedicado à apresentação do Mito do Dado. Na Seção 1, explico como Sellars entende a capacidade de observação, aqui entendida como a capacidade para fazer relatos não inferenciais sobre fatos perceptíveis, ou de formar enunciados que envolvem a percepção. O ponto fundamental que procuro destacar é que Sellars trata a percepção como o produto de dois tipos distintos de capacidades: a capacidade confiável de discriminar entre tipos diferentes de estímulos – ou, simplesmente, ver - e a capacidade de dar e pedir razões – ou, simplesmente, inferir. Esta distinção serviu de guia para que eu distinguísse e explicasse os seguintes movimentos estratégicos que aparecem nos sete primeiros capítulos de *Empirismo* (1956):

- (i) Sellars dissolve a tentação de oferecer uma abordagem aos moldes da epistemologia tradicional da função expressiva da fala do ‘parece’;
- (ii) Sellars faz uma abordagem racionalista da aquisição de conceitos empíricos;
- (iii) Sellars explica como os conceitos teóricos podem ser usados na observação.

Na Seção 2 apresentarei algumas objeções feitas por Roderick Chisholm, William Alston e Daniel Bonevace a Sellars. As objeções centram-se no problema das sensações. As objeções, respeitadas as particularidades da crítica de cada um deles, tentam mostrar de que modo a experiência poderia ser, em alguma medida, conceitual ou, como (conceitual ou não) poderiam justificar as crenças observacionais; ou ainda, argumentam em favor da autonomia da ‘fala do parece’. Atacando os aspectos centrais do argumento de Sellars, os autores pretendem mostrar que o dado não seria, afinal, um mito. Pretendo mostrar que mesmo que concedidos os pontos em disputa, é possível manter que os argumentos de Sellars mostram que o dado é um mito.

Na Seção 3, comentarei o capítulo VIII de *Empirismo*. Mostrarei que o cerne da crítica de Sellars é a crença de que existe uma estrutura de fatos tal que (1) não só pode ser conhecido não inferencialmente que cada fato é o caso sem pressupor nenhum outro conhecimento, (2) mas que tal conhecimento não inferencial é o tribunal último ante o qual devem responder nossas afirmações sobre o mundo. Ou seja, o apoio ao mito erra ao identificar não inferencial com independente de outro conhecimento.

A crítica ao Mito do Dado introduz o tradicional problema da relação mente-corpo que, na interpretação aqui defendida, reflete o confronto das diferentes perspectivas de *pessoa* das duas imagens. Sellars trata o problema mente-corpo dividindo-o em dois subproblemas: a questão intencionalidade-corpo e a questão sensação-corpo. O primeiro, a questão intencionalidade-corpo trataria da descrição e explicação da intencionalidade ou, de modo equivalente, de descrever e explicar os mecanismos das funções conceituais em uma linguagem. A natureza dos pensamentos insere-se na parte do problema que procura caracterizar e situar as representações em geral. O segundo, a questão sensação-corpo trataria da descrição e explicação do papel das sensações em uma estrutura fisicalista. Isto se configura como um problema porque as sensações parecem exigir um estado categorial diferente que, a princípio, pode ser incompatível com o Realismo Científico proposto por Sellars.

Seguindo a interpretação de Ryle (1949), Sellars diz que a tradição cartesiana tratava o mental como um mundo paralelo ao mundo material e comparável a ele. E com o nascimento da ciência moderna multiplicaram-se os esforços para objetivar a mente e torná-la um objeto submetido aos métodos da ciência. O projeto de uma ciência da mente alimentou a tentativa de vincular o seu estudo com a experiência. Este vínculo ocorre pelo menos em duas vias: i) no conhecimento que temos da mente e ii) no caráter das provas que podemos oferecer para justificar nossas afirmações sobre ela. Sellars divide este vínculo em dois problemas: 1º: qual seria a relação entre os conceitos e habilidades usados para relatar uma experiência privada, e os conceitos e habilidades que os outros usam para descrever essa experiência? E 2ª: qual seria a relação entre as categorias da intencionalidade que são aplicadas ao mental, e as categorias semânticas que se aplicam à linguagem?

Para responder a quê e como conhecemos a mente Sellars pergunta: tratamos da nossa própria mente ou de outra mente? Se aceitarmos que todos temos uma mente (seja o sentido que se der a mente) temos que reconhecer que falamos de algo comum a todos e deveremos então admitir alguma dimensão intersubjetiva para a justificação deste conhecimento. O obstáculo a se transpor é que o conhecimento, ou pelo menos, o acesso que temos à nossa própria mente tem características distintas. A solução que o autor oferece com o Mito de Jones, é o ponto principal desta dissertação e tema do Capítulo 3.

Na primeira seção do **Capítulo 3** mostrarei que ao tratar dos episódios internos Sellars vai evitar o inatismo com relação aos conceitos e explicar sua aquisição em função da unificação de dois termos: a disposição diferencial confiável de reação, causalmente ligada às coisas; e o uso inferencial dos conceitos, os quais realmente se aplicam a essas coisas; cada um dos termos pode ser adquirido separadamente para chegar à consciência conceitual de coisas. Na seção 2.3, esboço um diagnóstico do que seria um ponto fraco no argumento de Sellars sobre a relação episódio privado/ linguagem observacional. Minha objeção cai sobre a transição holista da capacidade de ter consciência e comportamento pré-conceituais para a capacidade de pensamento conceitual. Procuo identificar a possibilidade de que o legado do Mito do Dado talvez não exija que o autoconhecimento funcione aos moldes do conhecimento científico.

Na seção 3 detalharei a argumentação de Sellars para mostrar que os significados das expressões lingüísticas são determinados pelas regras socialmente herdadas e definidas que regem o uso da linguagem. A conclusão afinal será que: se no caminho de compreender as regras de uso da linguagem conquistamos uma noção de pensamentos e de impressões que preservam a introspecção; e se a esta noção conectou-se o comportamento observável como parte do significado da linguagem; e ainda, se a produção de enunciados lingüísticos é regida por regras que encontram uma expressão adequada dentro da ordem natural descritiva; então será possível compreender como a normatividade que caracteriza o todo das faculdades da percepção, da linguagem, do pensamento e da ação, pode ser articulada com uma visão naturalista do mundo. Em outras palavras, a herança de Jones pode nos levar a elaborar quadros conceituais descritivos e explicativos, bem como nos levar a desenvolver uma visão estereoscópica para alcançar a almejada fusão das imagens Científica e Manifesta.

PROPEDÊUTICA

Conceitos-chave usados por Wilfrid Sellars¹ serão apresentados preliminarmente de forma sintética. É necessário esclarecer também por que começarei este trabalho com o ensaio *Filosofia e a imagem científica do homem*², embora ele seja posterior ao *Empirismo e Filosofia da Mente*³. O desrespeito à cronologia se deu porque creio que a compreensão da doutrina exposta no ensaio de 1960 ilumina, pelo menos em dois aspectos, a crítica que o autor fez às teorias que dos dados dos sentidos como base para o conhecimento empírico, no texto de 1956: em *Filosofia*, ideias que emergiram da crítica ao Dado são apresentadas de modo mais maduro; segundo, creio que a alternativa que o autor oferece com a teoria de Jones, já segue na direção da meta da filosofia que, diz Sellars, é alcançar uma ‘visão sinóptica’ do homem no mundo. Daí a utilidade de se antever o projeto filosófico que o autor tinha em mente quando fez sua crítica.

Neste trabalho, situarei problemas tratados por Sellars no âmbito de duas questões amplas: 1ª. Qual é a relação entre os conceitos e habilidades usados para relatar uma experiência privada, e os conceitos e habilidades que os outros usam para descrever essa experiência? Este seria o problema da relação entre um relato na primeira pessoa e um relato na terceira pessoa, entre a experiência privada e o comportamento público observável.

2ª. Qual é a relação entre as categorias de intencionalidade (aboutness) que são aplicadas ao mental, e as categorias semânticas ou metalingüísticas que se aplicam à linguagem?

Meu principal objetivo é, ao final, mostrar que o modelo de aquisição da linguagem desenvolvido por Sellars é fundamental para a compreensão da sua epistemologia, da sua filosofia da mente e mais, é o mais relevante paradigma do seu projeto metafilosófico.

1. Duas imagens do homem-no-mundo

Em *Filosofia e a Imagem Científica do Homem* (1963), a partir daqui– *Filosofia*, Wilfrid Sellars defende a ideia de que a tarefa a ser executada pela filosofia é elaborar o quadro geral que emerge de todas as diferentes áreas de conhecimento particular. Mas, diz Sellars, ao lançar-se a esta tarefa, o

¹ Wilfrid Sellars (1912 – 1989) Filósofo norteamericano, tem suas contribuições mais importantes nos campos da Epistemologia, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente e Filosofia da Ciência. Lecionou nas universidades de Iowa, Minnesota, Yale, Pittsburgh, além de atuar como conferencista em universidades americanas e inglesas.

² *Filosofia e a Imagem Científica do Homem* é composto por duas conferências sobre a história e a filosofia da ciência dadas na Universidade de Pittsburgh em 1960. Foi publicado em *Science, Perception and Reality* pela Pittsburgh Press, em 1963. Usei a Edição TECNOS, Madrid, 1971, Trad. Victor Sanchez Zavala, in.: *Ciência Percepción y Realidad*. E o Hypertext de Andrew Chrucky: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>

³ *Empiricism and the philosophy of mind*. Apresentado em 1956, em Londres, sob o título “O Mito do Dado: três conferências sobre empirismo e a filosofia da mente”. Foi publicado em *Science, Perception and Reality*. pela Un. Pittsburgh Press, em 1963. Usei a versão Hypertext: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>. Da edição brasileira (2008), traduzida por Sofia Stein, usei a introdução de Richard Rorty e os comentários de Robert Brandom, escritos inicialmente para os alunos de graduação e pós-graduação na Universidade de Pittsburgh.

filósofo confronta-se com duas ‘imagens rivais’⁴ com a mesma ordem de complexidade e que se mantêm em contínua tensão: a Imagem Manifesta e a Imagem Científica.

A Imagem Manifesta seria formada a partir da nossa lida cotidiana com o mundo, com os outros e conosco mesmos. Nela vigoraria o mundo manifesto na percepção, o mundo público de objetos físicos e suas qualidades perceptíveis, o mundo feito de coisas como árvores, mesas, calor, cor, mas também de comportamentos observáveis, fatos, humores, propósitos, leis. A Imagem Científica, mais recente, mas em contínua expansão, seria formada pelos diversos quadros que nos dão as ciências duras⁵. Nela vigoraria o mundo feito de objetos inobserváveis, postulados, propriedades imperceptíveis.

A Imagem Manifesta figura o mundo em que nos encontramos desde o momento em que nos entendemos como humanos. Ela teria se desenvolvido à medida que o ser humano adquiria a estrutura nos termos da qual chegou a ser consciente de si mesmo como um ente no mundo. A Imagem Científica figura o ente humano como um "complexo sistema físico" de um “mundo físico” e esta interpretação teria sido depurada por vários discursos científicos, incluindo o da física, da neurofisiologia, da biologia evolutiva e, mais recentemente, das ciências cognitivas.

Do ponto de vista da Imagem Manifesta, um ‘salto holista’⁶ (SELLARS 1963) teria marcado o momento em que os humanos saíram do estágio onde tinham capacidade discriminatória (*awareness*)⁷ e comportamentos pré-conceituais, para um ponto onde estavam habilitados a classificar as coisas sob conceitos. Este ‘salto’ teria determinado uma descontinuidade irreduzível entre os humanos e as outras coisas do mundo. Já na Imagem Científica, o desenvolvimento humano operaria como um processo contínuo e redutível⁸.

⁴ O termo ‘imagens’ (images) conta com a sua ‘ambiguidade’: de um lado, alude ao contraste entre um objeto e sua projeção num plano e neste sentido a ‘imagem’ existe como o objeto de que é imagem; de outro, ‘imagem’ é algo imaginado, onde o imaginado *pode* existir ou não, embora o imaginar sempre exista. (SELLARS, 1963)

⁵ ‘Ciência dura’ é um termo antigo utilizado para definir áreas ligadas às ciências naturais, especialmente a física, sendo uma tradução literal do inglês (hard science).

⁶ Este ‘salto’ envolve dificuldades, em especial pelo fato de ainda estarmos longe de uma teoria minimamente satisfatória sobre o que são conceitos. Há quem defenda que capacidades discriminatórias ou habilidades motoras são suficientes para individuar um conceito. Enfim, a tese sobre o que é necessário para possuir conceitos depende muito da tese sobre o que são conceitos, ou seja, a quais capacidades/ habilidades/ representações vamos associar um conceito. Quando chegamos nessa arena mais fundamental, as teses do Sellars podem não ser nada triviais”. Observação feita pelo Prof Eros Moreira de Carvalho.

⁷ COSTA, J.F. “Awareness é um termo amplo, diz respeito ao que podemos discriminar. Usar ‘awareness’ como sinônimo de ‘consciência’, ‘percepção’ ou ‘conhecimento’ pode levar a erro. ‘Percepção’ se aproxima da recepção de estímulos; ‘consciência’, da consciência racional, além de se comprometer, no aspecto filosófico, com termos estranhos ao pensamento de Sellars. ‘Conhecimento’, enfim, exige a posse da linguagem.” <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/jurandir.htm>. Uso então o termo ‘capacidade discriminatória’ para ‘awareness’.

⁸ O reducionismo implicado na Imagem Científica defende que uma teoria de um determinado tipo pode ser explicada na sua totalidade por outra teoria mais básica. Esta posição é a consequência lógica do fisicalismo filosófico, doutrina ontológica segundo a qual tudo o que existe é algo de material, ou seja, um agregado de partículas físicas elementares, sejam estas prótons, elétrons, ou quarks. Segundo esta posição ontológica, tudo o que há (células, organismos, sistemas, etc.) são combinações desses materiais físicos básicos. Daí a crença em que as melhores explicações que podemos obter, as mais seguras, são aquelas que se reportam a essas entidades mais elementares. A consequência lógica deste pensamento será a procura de uma ciência única, a física (a ciência que trata das coisas mais básicas), que explicaria tudo aquilo que existe (organismos, ecossistemas, a mente humana, sistemas sociais, etc.) dispensando as outras ciências que lhe são subsidiárias (química, biologia, psicologia, etc.).

Sellars não se refere à tensão entre as imagens como a oposição entre um quadro ingênuo e um quadro racional. A Imagem Manifesta já seria o refinamento crítico de uma imagem originária onde o ente humano se habilitou a pensar conceitualmente e daí passou a “despersonificar” os entes que não tinham tal capacidade. A seu ver, as duas imagens seriam cognitivamente desenvolvidas e determinariam uma concepção do humano no mundo. Ambas supõem uma consciência de si e a habilidade de levantar questões a respeito do próprio pensamento. Ambas pretendem descrever verdadeiramente o mundo e o ente humano e daí emerge a tensão entre as duas. Um exemplo desta tensão é que se na Imagem Manifesta o que vejo em minha frente é um objeto sólido, digamos, uma mesa marrom; na Imagem Científica, a realidade da objetividade da mesa e do marrom serão figuradas com uma variedade de descrições diferentes deste objeto, dependendo da ciência consultada. A Imagem Científica, diz Sellars, postula propriedades imperceptíveis para explicar o comportamento dos objetos da percepção. Outro ponto crucial é que a unidade ontológica básica da Imagem Manifesta está no conceito de *pessoa*. *Pessoa*, dirá Sellars, é o ente que vê a si e aos seus semelhantes como *peçoas*; o ente para quem a Imagem Manifesta é evidente na forma original e na forma ‘despersonificada’. Com a centralidade do conceito de *pessoa*, um problema a ser enfrentado será até que ponto e em que medida o processo de despersonificação deveria estender-se até o ente humano.

Ao falar da relação entre ciência e uso ordinário, Sellars diz: “*Falando como um filósofo*, eu estou bastante disposto a dizer que o mundo senso comum dos objetos físicos no Espaço e Tempo é irreal – ou seja, não há tais coisas. Ou, colocando de forma menos paradoxal, que na dimensão de descrição e explicação do mundo, a ciência é a medida de todas as coisas, daquilo que é, que é, e daquilo que não é, que não é” (SELLARS 2008). Por que então o filósofo quer preservar a Imagem Manifesta?

Sellars defende a ideia de que a valoração só é possível a partir da esfera normativa e que sem ela a Imagem Científica também seria posta em risco. A eliminação da Imagem Manifesta nos deixaria sem base para validar também a Imagem Científica. A radicalidade na redução do ente humano poderia significar a perda de liberdade, vontade e moralidade.⁹ A alternativa de Sellars será propor a elaboração de uma ‘visão sinóptica’ que reconhecesse o valor relativo das duas imagens. A sinopse seria alcançada por meio de uma ‘fusão estereoscópica’¹⁰ das duas imagens.

A relevância do projeto filosófico de Sellars é amplificada se a articulamos ao ataque à *datidade* feito no ensaio *Empirismo e Filosofia da Mente*, a partir daqui – *Empirismo*. Para isso devemos recapitular brevemente o Mito do Dado e o Mito de Jones.

⁹ Além das razões negativas sugeridas por Sellars, algumas estratégias mais contemporâneas de manutenção da Imagem Manifesta (Wittgenstein, Heidegger e Strawson) terão motivações positivas que, no entanto, não auxiliam na compreensão da proposta sellarsiana, motivo pelo qual não vou avançar sua discussão.

¹⁰ Sellars faz uma analogia com o fenômeno natural que ocorre quando se observa uma cena qualquer. A estereoscopia é a simulação de duas imagens da cena que são projetadas nos olhos em pontos de observação ligeiramente diferentes, o cérebro funde as duas imagens, e nesse processo, obtém informações quanto à profundidade, distância, posição e tamanho dos objetos, gerando uma sensação de visão de 3D.

2. Constituintes do Mito do Dado

É tipicamente aceito pelo senso comum que o mundo externo tem uma estrutura clara e sólida, e que esta estrutura se espelha em nossas mentes e, indiretamente, na nossa linguagem. Considerada ingenuamente como aqui está, esta estrutura seria uma das faces da ‘datidade’ e está, muitas vezes, ligada ao que Sellars chamou de Mito do Dado, uma doutrina que seria filosoficamente insustentável. A crítica de Sellars vai, de início, focalizar os teóricos que apóiam alguma das formas do Mito, formas que juntas integrariam a ‘datidade’. A ‘datidade’, diz Sellars, tem muitos disfarces, entre eles, a idéia de que o conhecimento empírico apóia-se em um fundamento e, de forma crucial, a suposição de que a privacidade do mental e o acesso privilegiado do sujeito a seus próprios estados mentais são aspectos fundamentais da experiência, tanto lógica quanto epistemologicamente anteriores a todos os conceitos intersubjetivos pertencentes a episódios privados.¹¹

Tentarei distinguir as três principais formas do Dado atacadas pelo autor. Em seguida, apresentarei a alternativa oferecida com o Mito de Jones, buscando identificar suas dimensões ontológicas, linguísticas e epistemológicas. Finalmente, indicarei porque é possível entender que a rejeição ao Mito do Dado e a alternativa de Jones, não apenas são coerentes com o projeto metafilosófico anunciado em *Filosofia* (1963), mas podem ser identificadas como um prenúncio da fusão estereoscópica das imagens do homem no mundo

a) Versão Ontológica

Esta versão baseia-se no pensamento transcendental que o mundo, independentemente de nós ou por razões a priori, tem uma estrutura categorial fixa e estável. O mundo seria formado por certos tipos de entidades como árvores, gatos, homens, mesas, e talvez sensa das diferentes propriedades destas entidades e das relações entre estas entidades. Também poderíamos dizer que nesta forma do Mito o mundo consistiria em estados de coisas ou fatos ‘dados’, elementos dos quais os objetos, suas propriedades e relações fariam parte. O mundo seria, independentemente de nós, fatiado em entidades e tipos de entidades ‘já feitas’. A formulação da versão ontológica do mito seria:

(mdO) Existe um mundo ontologicamente dado, categorialmente organizado, independente de nós.

b) A Versão Epistêmica

O que Sellars chama tipicamente de Mito do Dado em *Empirismo*, é a sua versão epistêmica. Esta versão sugere que a estrutura categorial do mundo se impõe ‘primordialmente’ na mente do homem assim como um selo impõe uma imagem na cera derretida. Assim se alguém está, via percepção, imediatamente ciente de um objeto que na realidade é, por exemplo, uma mesa marrom, ele necessariamente, em circunstâncias normais de visão, conhece este objeto como uma mesa marrom.

¹¹ Referência ao texto de Jay Rosenberg (verbete de Wilfrid Sellars).

Assume-se que a característica desta consciência direta é sua conexão necessária e incorrigível com o mundo. Formulamos esta tese como segue (SELLARS, 1980):

Se um sujeito está diretamente ciente de um objeto que de fato tem o estado categorial A, então ele estará ciente deste objeto como tendo o estado categorial A. Tipicamente se aceita que esta consciência discriminatória do objeto do tipo A foi causada por aquele objeto do tipo A. Assim, o mundo produziria causalmente conhecimento de si mesmo como um mundo de certo tipo. Essa forma de produção de conhecimento seria uma característica necessária a priori daquele estado de consciência epistêmico. O mundo produziria conhecimento causalmente sem a contribuição ativa do sujeito. Estes estados epistêmicos seriam chamados autoverificáveis ou auto-autenticáveis.

Generalizando a versão epistêmica temos:

(mdE) Um sujeito pode estar em relação não-conceitual, e ainda assim cognitiva com o mundo.

A versão (mdE) supõe que qualquer conhecimento empírico seria não-conceitual e independente de conceitos; ou que o mundo produziria necessária e causalmente nos sujeitos do conhecimento uma 'conceitualização' fixa no sentido de (TEM). Isto, geralmente, sem a ajuda de um conjunto anterior de conceitos ou de conhecimento de fundo por parte destes sujeitos.

c) A Versão Semântica

Na sua visão empirista, a forma semântica do Mito contém a idéia que a significatividade de todos os termos factuais está baseada em um tipo de interação causal entre o usuário da linguagem e o mundo extralingüístico. Uma característica essencial desta interação seria, à luz do Mito, que há uma conexão necessária ('lógica' ou 'ostensiva') entre a linguagem e o mundo. Esta conexão necessária, imutável poderia dizer respeito à referência, significado e/ou verdade. Estas relações admitidas como necessárias, conseqüentemente seriam relações privilegiadas. Por exemplo, o termo observacional 'bola', neste caso, obteria sua referência e significado em algo como o seguinte: bolas particulares nos causariam sensações não-cognitivas que exibiriam semelhanças abstraídas das bolas, i.e., elas pertenceriam ao tipo-bola em algum sentido abstrato relevante. A palavra 'bola' - ou qualquer outra palavra com o mesmo significado (uso), por exemplo, 'ball' em inglês - seria então assumida por essa definição, por assim dizer, ao suportar uma conexão semântica necessária dessas bolas com a classe mencionada de sensações produzidas por essas bolas. Além disso, se uma bola é nomeada ou referida por 'bola' em português, então a linguagem - conexão semântica entre o nome e o aquilo a que o nome se refere - é necessária. Opor-se à versão semântica é negar que tais conexões sejam necessárias (ao menos em sentido conceitual ou lógico). Outros modos de se referir poderiam ter sido adotados pelo menos até onde estejam envolvidas razões lógicas e conceituais e suas restrições.

No empirismo tradicional, os conceitos empíricos seriam criados por abstração dos seus exemplos empíricos e isto provocaria uma conexão insubstituível e necessária entre a linguagem de observação e o mundo. A versão semântica do mito contém a idéia transcendental de um estado a priori e logicamente privilegiado da linguagem natural. Isto também significa que essa linguagem

privilegiada não poderia ser substituída por, ou traduzida em uma linguagem semântica e ontologicamente diferente sem que se alterasse o tema simulado pela linguagem ou sem que se produzisse um discurso ininteligível. No empirismo esta linguagem privilegiada a priori seria a linguagem sobre coisas observáveis. Neste caso, bolas, por exemplo, são necessariamente de alguma maneira representadas por 'bola', 'ball' e assim por diante dependendo do idioma natural específico em questão. Generalizando, objetos e propriedades têm, por assim dizer, os seus nomes logicamente 'certos'. A versão semântica do Mito do Dado seria:

(mdS) Existe uma linguagem a priori insubstituível e privilegiada para descrever o mundo.¹²

3. O Nominalismo psicológico

Nas primeiras seções de *Empirismo*, o Mito do Dado apareceu na sua forma epistêmica (mdE), ou seja, na ideia de que alguns tipos de fatos não epistêmicos poderiam implicar fatos epistêmicos sobre eles. A inadequação que Sellars identifica no empirismo tradicional está na suposição, segundo ele equivocada, compartilhada por Locke, Berkeley e Hume de que “a consciência de certos tipos – e por ‘tipos’ quero dizer em primeira instância, sensações repetíveis determinadas – é a característica não-problemática primordial de ‘experiências imediatas’”. Os filósofos da tradição empirista se refeririam ao conteúdo descritivo de uma experiência como se fosse uma experiência imediata. Sellars recomenda cautela e atenção com a ambigüidade (*ing-ed*) do termo ‘experiência’ entre o experimentar (*experiencing*) e o experimentado (*experienced*). ‘Ver que x, lá, é vermelho’ seria um experimentar, daí não se segue que seu conteúdo descritivo seja um experimentar. O fato é que *algo* que parece vermelho pode ser experimentado, mas não é, ele mesmo, um experimentar (Sellars, 2008). Sellars diz que por trás do argumento em favor de que qualidades como ‘vermelho’ pertençam ao experimentar e não à coisa experimentada está uma tendência histórica de assimilar expressões como ‘sensações de’ e ‘impressões de’ a expressões mentalistas como ‘crer em’. Esta assimilação relacionaria as sensações com as atitudes proposicionais e catalogaria as sensações junto com as ideias e os pensamentos.¹³

Mas, para Sellars, se as sensações e imagens forem expurgadas de intencionalidade epistêmica desaparece a tentação de pensar que a ligação entre linguagem e mundo seja uma associação entre palavras e experiências imediatas e sim uma associação entre palavras e objetos físicos. Isto não impediria que as sensações tivessem um papel essencial na formação de

¹² Embora as formas (mdO), (mdE) e (mdS) sejam compatíveis, elas não precisam ser aceitas ou rejeitadas simultaneamente. Assim, (mdE) e (mdS), por exemplo, não implicam uma à outra, porque as atividades conceituais e epistêmicas podem ser analisadas de um modo que seja pelo menos logicamente independente da linguagem.

¹³ Para Sellars, por mais que os empiristas diverjam em sua caracterização das ideias abstratas, todos aceitam que a mente humana tem a capacidade inata de ser consciente de certas coisas só em virtude de ter certas sensações e imagens. Mas, para ele, a complexidade e especificidade dos pensamentos os faz diferentes das sensações.

associações, mas esse papel seria causal e, portanto, as palavras não poderiam ter como referente primário as sensações, mas as coisas. Sellars acredita que uma consequência de abandonarmos (mdE) seria adotar o que ele chamou de ‘nominalismo psicológico’.

Nominalismo psicológico é uma doutrina ‘de acordo com a qual toda consciência de tipos, semelhanças, fatos etc., em suma, toda consciência de entidades abstratas – na verdade, toda consciência mesmo de particulares – é uma questão linguística’ (Sellars, 2008). A doutrina é nominalista porque nega que fenômenos cognitivos envolvam qualquer relação direta com idéias abstratas (sejam independentemente reais ou dependentes da mente); ao invés disso, opta por uma relação com entidades lingüísticas. É psicológico porque não é uma doutrina ontológica de que não idéias abstratas, mas uma doutrina psicológica de que idéias abstratas não estão envolvidas diretamente em fenômenos cognitivos como este. O nominalismo psicológico implica a falsidade da tradicional doutrina empirista que o conhecimento é construído da consciência discriminatória não-lingüística e não-conceitual de particulares. (deVRIES, 2000)

Depois de desenvolver aspectos centrais da crítica ao Dado, Sellars quer nos ajudar a entender como podemos rejeitar os elementos do Mito e sustentar que existam ‘sensações’ e ‘pensamentos’ como episódios privados modelados a partir de objetos e de comportamentos observáveis externos que nós vimos a conhecer. A sua proposta virá na forma do Mito de Jones.

4. Constituintes do Mito de Jones

Na segunda parte de *Empirismo*, Sellars cria uma alegoria falando dos ‘nossos antepassados Ryleanos’, que adquiriram a linguagem, mas careciam de concepções sobre estados mentais e sobre processos complexos que seriam pré-requisito para o comportamento cognitivo sofisticado. Quando os Ryleanos tentavam explicar um comportamento como a raiva, seus recursos limitavam-se a um conjunto de termos disposicionais – p.ex. "mal-humorado" – que seriam operacionalmente definidos em função de circunstâncias observáveis, como ‘falante e delirante’, isso seria suficientes para explicar o comportamento - neste caso, a raiva. Mas esses conceitos operacionais restringiam a gama de atividades humanas que podiam ser explicadas. É então que Jones surge como o gênio teórico que postulou a existência de episódios de fala privados, os 'pensamentos', muito semelhantes ao modelo publicamente observável de termos disposicionais. Estes episódios privados seriam concebidos como possuidores das mesmas propriedades semânticas e lógicas que os seus análogos lingüísticos observáveis, e como se desempenhassem um papel interno comparável ao da função discursiva e argumentativa realizada pela fala publicamente observável.

As sensações, na teoria de Jones, seriam exemplos de percepção privada capazes de causar ação e cognição, mesmo na ausência dos seus homólogos observáveis. Seguindo um padrão semelhante de raciocínio, Jones passa a postular a existência de ‘intenções’, ‘crenças’ e ‘desejos’, como estados relativamente duradouros dos indivíduos, estados que podem ser invocados como fatores causais para explicar os vários tipos de comportamento.

A teoria de Jones pretendia estabelecer uma relação entre as pessoas e as proposições que envolviam os episódios privados de pensamento. Jones teria ensinado seus semelhantes a explicar o comportamento das pessoas atribuindo-lhes atitudes proposicionais através de cláusulas ‘que’ em enunciados da forma: ‘Ele acredita que...’, ‘Ela quer que ...’. Embora ainda não reconhecidas como tal, estas atitudes proposicionais tornaram-se os fatores causais determinantes na teoria do comportamento proposta por Jones; uma teoria que teria ampliado o poder explicativo em relação às teorias behavioristas que a antecederam. Faltava aos nossos ancestrais saber utilizar esta nova teoria também para descrever o seu próprio comportamento: uma pessoa aprenderia a perceber qualitativamente episódios distintos de sensações internas assim como aprenderia a compreender a si mesma, atribuindo a si mesma, crenças, desejos e intenções. A teoria seria internalizada e apropriada pelo indivíduo como o meio indispensável para descrever e articular a estrutura de uma experiência em primeira pessoa.

A herança deixada por Jones seria ajudar seus descendentes filosóficos a compreender que as atitudes proposicionais ligam-se umas às outras em complexas relações lógicas de vinculação, implicação e dependência inferencial. ‘Crenças’, ‘desejos’, ‘intenções’ e entidades semelhantes seriam os tipos psicológicos básicos a serem considerados por qualquer teoria da cognição. Sellars sugere que o status epistemológico dos pensamentos em relação às performances verbais públicas deveria ser entendido como análogo ao status epistemológico, das moléculas em relação ao comportamento observável dos gases. Mas, ao contrário das moléculas de gás, cujas determinações empíricas são especificadas segundo a legalidade newtoniana da sua interação dinâmica, os pensamentos seriam apresentados como tipos funcionais, cujo status ontológico/empírico ainda está para ser determinado.

A teoria de Jones figura também o realismo sellarsiano, onde o enfoque causal das teorias da percepção em termos de impressões sensoriais será possível porque as impressões operariam como os construtos teóricos das nossas teorias científicas. Apresentarei a seguir uma breve história do realismo científico e procurarei identificar suas dimensões ontológica, lingüística e epistemológica.

5. Scientia Mensura

No Capítulo IX de *Empirismo*, Sellars procura refletir sobre a relação entre as estruturas do discurso científico e do discurso ordinário e situar a sua posição em relação às duas estruturas.¹⁴ Embora aprovasse o fato da filosofia da ciência ter despontado como disciplina independente, Sellars temia que ela se afastasse demais das outras áreas da filosofia e os filósofos deixassem de pensar nas conexões profundas entre ciência e filosofia. Seu alerta é para não admitamos que as demais áreas da filosofia possam proceder alheias à ciência.

Sellars rejeita a visão instrumentalista da filosofia como análise e definição em, que cada projeto atuaria em sua esfera separada – a metaética, por exemplo, não teria nada a dizer à epistemologia e vice-versa. E se afasta também, da filosofia da linguagem ordinária Wittgensteineana¹⁵. Para ele, ambas as escolas defendiam a visão equivocada de que ‘as categorias da estrutura senso comum do mundo têm, por assim dizer, uma autenticidade impossível de desafiar.’ (Sellars, 2008). Sellars acredita que esta ideia vem da ‘concepção positivista da ciência’, ou seja, da ideia de que o conjunto de entidades teóricas é uma estrutura auxiliar com relação às categorias de senso comum. Segundo esta concepção, a autoridade da ciência deriva de um marco que implica um “vínculo ostensivo” direto com o mundo. Esta concepção comete dois erros: confunde o papel da ostensão e reifica a distinção metodológica entre o discurso teórico e o não teórico convertendo-a em uma distinção ontológica entre existência teórica e não teórica.

Sellars enfatiza que o discurso científico é interligado com e é uma continuação do discurso ordinário. Mas, se o discurso científico é uma continuação do discurso ordinário, deveria haver um sentido em que a estrutura científica há de *substituir* a estrutura senso comum. Não seria o caso de que poderíamos ou deveríamos eliminar termos como 'mesa,' 'pessoa,' ou 'cor' do nosso discurso, mas sim que a estrutura do discurso ordinário e a ontologia descritiva da vida cotidiana, talvez sejam, no final das contas ultrapassadas pela estrutura da ciência.

Este quadro do discurso científico deve enfrentar a questão epistemológica: nossas teorias científicas são passíveis de crença em sua verdade ou são apenas construções úteis para as previsões de eventos futuros? A esta se soma uma questão ontológica: os conceitos científicos são nomes de entidades e processos reais ou são apenas ficções? A posição dos realistas científicos, Sellars entre eles, será defender que podemos acreditar na verdade das teorias e inferir a existência das entidades nomeadas pelos conceitos; já anti-realistas defendem que não podemos acreditar na verdade das teorias científicas e que os conceitos científicos não denotam processos independentes das teorias.

¹⁴ Os temas ali mencionados serão aprofundados no ensaio *Filosofia* (Sellars 1963).

¹⁵ Em sua forma mais vigorosa, como nas últimas obras de Wittgenstein, a filosofia da linguagem ordinária sustenta que a maioria dos problemas da Filosofia vem do fato dos filósofos terem usado mal termos decisivos, como "saber", "ver", "verdadeiro" e "razão". Porque os filósofos se afastaram do uso comum desses termos, sem substituí-los por algo inteligível, acabaram por cair em enigmas insolúveis sobre saber o que outras pessoas pensam ou sentem; se realmente vimos, diretamente, qualquer objeto físico; se agimos livremente; se temos alguma razão para supor que as coisas acontecerão de uma maneira ou de outra no futuro. O papel do filósofo seria terapêutico; que não deveria construir novas teorias, mas remover as "limitações conceituais" em que caímos.

6. O realismo científico

Realismo Científico é uma doutrina para qual aceitar os objetos postulados por uma teoria científica é comprometer-se com a existência das entidades postuladas por esta teoria¹⁶, e que, no fundo, as únicas entidades que deveriam ser aceitas são aquelas postuladas pelo complexo de teorias científicas que o método científico produziu ou irá eventualmente produzir. (DeVRIES, 2000). O Realismo Científico é em parte uma resposta ao problema epistemológico que o empirismo clássico sempre enfrentou: como dar sentido ao conhecimento de objetos e propriedades para além da observação direta e do conhecido perceptivo. Ele seria uma prescrição para a interpretação dos compromissos ontológicos das teorias científicas ao procurar explicar de que modo as afirmações teóricas sobre o mundo são verdadeiras ou falsas. O realismo de Sellars se baseia no objetivo explicativo das teorias e em considerações de natureza justificatória sobre a explicação. Seu modelo sofisticado seria um conjunto de ferramentas metodológica para pensar sobre a ciência, para pensar tanto na sua produção assertiva e explicativa, como no processo de raciocínio e argumentação científica. Usando a formulação de Psillos¹⁷, vou apresentar o Realismo Científico como a combinação de três visões ou atitudes: ontológica, linguística e epistêmica.

a) A Tese Ontológica

A suposição que subscreve as propostas realistas deste tipo é que o mundo tem uma estrutura de tipos naturais objetiva. A tese ontológica afirma que em vez de projetar uma estrutura sobre o mundo, as teorias científicas rastreiam, localizam e explicam um mundo estruturado e independente da mente.

[1] O mundo tem uma estrutura de tipos naturais definida e independente da mente.

b) A Tese Semântica

[2] As teorias científicas são descrições verdadeiras condicionadas ao seu domínio - observável e não observável. Conseqüentemente, elas podem ser verdadeiras ou falsas. As afirmações teóricas não são redutíveis a afirmações sobre o comportamento de observáveis, nem são dispositivos meramente instrumentais para estabelecer conexões entre observáveis. Se as teorias científicas forem verdadeiras, as entidades não observáveis que elas postulam são entidades que povoam o mundo.

A tese [2] contrasta com posições instrumentalistas que tratam as teorias como estruturas matemáticas ou sintáticas carentes de condições de verdade genuínas. Já a visão semântica insiste que se nossas afirmações sobre o mundo não tivessem nenhuma condição de verdade, elas não poderiam ter qualquer conteúdo explicativo ou assertivo¹⁸.

c) A Tese Epistemológica

¹⁶ Opõe-se ao instrumentalismo, doutrina para a qual (1) teorias não são verdadeiras nem falsas, (2) não se comprometem com a existência de objetos além dos que são observáveis e (3) funcionam só como instrumentos que nos habilitam a calcular ou inferir eventos observáveis ou valores, dados outros eventos e valores observáveis.

¹⁷ PSILLOS, Stathis (1999).

¹⁸ Esse instrumentalismo tem sua forma paradigmática em Pierre Duhem, *To Save the Phenomena* (Duhem, 1908).

[3] As teorias científicas bem sucedidas em fazer previsões são as teorias bem-confirmadas e mais proximamente verdadeiras do mundo. As entidades que habitariam o mundo seriam as entidades postuladas por elas, ou, de qualquer modo, entidades parecidas às que elas postulam.

A tese epistemológica [3] coloca o Realismo Científico em contraste com as versões céticas do empirismo associadas ao trabalho de Van Fraassen.¹⁹ O realista científico dirá que a ciência pode e atinge a verdade teórica não menos que atinge a verdade sobre observáveis. Para Sellars, quando tomamos uma teoria científica bem sucedida em explicar o mundo, podemos ficar seguros sobre a realidade dos objetos e propriedades postuladas por ela. O sucesso em explicar parte do mundo deve ser considerado como uma evidência para levarmos a teoria a sério e para aprovarmos seus termos centrais.

7. O nexó entre as duas imagens e os dois mitos

Robert Brandom (2008) diz que Sellars critica a imagem positivista porque ela não permite a compreensão de que os episódios privados são entidades teóricas. A distinção entre objetos observacionais e teóricos não é ontológica, mas metodológica, tem a ver com a forma como chegamos a conhecê-los: os objetos teóricos só podem ser conhecidos por nós inferencialmente. Mas, a linha divisória pode mudar, por exemplo, com o desenvolvimento de novos instrumentos. Este realismo com relação às entidades teóricas não implicaria um privilégio da ciência em relação a outras atividades cognitivas, ainda que Sellars as discuta juntas. Sellars recusa a ideia de que a observação seja uma questão de consciência primitiva pré-conceitual, e em consequência mantém que os relatos não inferenciais não deixam de ser não inferenciais se puderem ser apoiados por inferências: isto se aplica tanto aos objetos teóricos que chegamos a observar uma vez que somos formados para isto (exercitando disposições confiáveis para responder a tais objetos), como às observações de senso comum.

A estrutura de senso comum, que no ensaio *Filosofia*, Sellars chamará de Imagem Manifesta, teria fundamentalmente um papel normativo, visto que ela seria a estrutura 'na qual pensamos uns nos outros como indivíduos que compartilham as intenções da comunidade que fornece o ambiente dos princípios e padrões dentro dos quais nós vivemos nossas próprias vidas individuais' (SELLARS 1963). À Imagem Manifesta não caberia catalogar itens ontológicos indispensáveis a serem preservados da redução científica; na verdade, ela indexaria a comunidade dos agentes racionais. Por isso, no que diz respeito aos agentes, Sellars dirá que a unidade primária da Imagem Manifesta é a *pessoa* como *locus* da ação intencional. Assim, a Imagem Manifesta seria a condição de possibilidade da nossa capacidade de nos identificarmos como *pessoas*: 'Até um ponto que se a imagem manifesta não sobreviver na visão sinóptica, o próprio homem não sobreviveria' (SELLARS 1963).

¹⁹ O empirismo de Van Fraassen é uma resposta ao Realismo sellarsiano. Van Fraassen reconhece sua dívida com Sellars no seu livro, *A Imagem Científica*. O título é inspirado na distinção que Sellars faz entre a Imagem Manifesta e Científica.

Sellars defenderá então, a ideia que nossa melhor alternativa será atribuir à Imagem Manifesta uma prioridade prática sobre a Imagem Científica. Nestes termos, a tarefa filosófica genuína seria alcançar uma integração adequadamente estereoscópica das duas imagens, tal que a linguagem intencional venha a enriquecer a teoria científica para permitir posteriormente uma união direta da produção científica com os propósitos humanos. O sucesso desta integração, por sua vez, estaria ligado à rejeição da estrutura da ‘datidade’.

Uma questão importante será levantada, mas não aprofundada neste trabalho: poderia o Realismo Científico, ligado à Imagem Científica, coexistir com o Realismo Direto, que seria próprio da Imagem Manifesta? Ou nosso discurso sobre supercordas, genoma e sinapses substituirá, reduzirá ou eliminará o discurso comum sobre crenças, desejos, bem e mal? Filósofos influenciados por Sellars dirão que a alternativa ao fisicalismo (seja eliminativista ou reducionista) não será necessariamente dualista. A ciência é a forma paradigmática do modo racional humano de estar no mundo, ela partilha com o resto do conhecimento, valores referentes à correção, pertinência, etc., e estes valores fazem parte da racionalidade. Não podemos ignorar a existência da ciência quando fazemos filosofia, e embora a ciência não possa dar uma compreensão da justificação, a nossa rede de crenças não pode colidir com a evidência (incluindo a evidência científica). Ao considerar o aspecto normativo da Imagem Científica Sellars foi levado a reconhecer a sua irredutibilidade, e também a afirmar que ‘o enquadramento conceitual das *peessoas* não é algo que precisa se reconciliar com a imagem científica, mas sim algo que deve juntar-se a ela.’ (*Filosofia*). A proposta por uma visão sinóptica parece sugerir que devemos conjugar nossas imagens do mundo ou pelo menos que devemos rejeitar o dualismo entre elas colocando sob suspeita as concepções que as tomem como inconciliáveis.

CAPÍTULO I - A FILOSOFIA DE WILFRID SELLARS

*Uma centopéia vivia feliz
Até que um dia um sapo lhe disse, a brincar*

*Com tantos pés, nunca te enganas, meu petiz?
Cheia de dúvida de tanto pensar
Caiu distraída numa vala, sem saber como marchar.
Richard Feynman²⁰*

Na primeira seção deste Capítulo falaremos das motivações do projeto filosófico de Sellars. O texto *Filosofia* (1963) é base dos comentários sobre os conceitos de Imagem Manifesta e Científica. Na segunda seção, o tema é a tensão entre as imagens e as implicações teóricas e doutrinárias que emergem desta tensão. Na terceira seção, o objetivo é esclarecer o alvo da crítica feita em *Empirismo* e definir a ligação entre esta crítica e o projeto metafilosófico sugerido em *Filosofia*. Com este fim, apresentarei o contexto filosófico que faz fundo ao Mito do Dado. Veremos aspectos históricos da crítica sellarsiana que passa pelo diálogo com a tradição²¹, pelo debate com a ‘visão recebida’ e termina com a sugestão de uma fusão Estereoscópica das Imagens.

Na Conclusão do Capítulo procuro apresentar as razões porque podemos considerar que o Mito de Jones é uma alternativa ao Mito do Dado e também a pedra angular do sistema sellarsiano. Para tanto, retomo a ideia de que a elaboração do Mito de Jones já é um passo na construção da ‘visão sinóptica’, que seria, afinal, o objetivo da filosofia.

Seção 1 – O OBJETIVO DA FILOSOFIA

Para Sellars, a filosofia, assim como fazia o atarefado marinheiro de Neurath²², deve buscar um tipo particular de competência dentro do sistema epistemológico, a competência de compreender e melhorar o próprio sistema. Ou seja, caberia à filosofia concatenar nosso ‘saber como’ vivido e o nosso ‘saber que’ conseguido por meio de reflexão, a fim de produzir uma única imagem estereoscópica, uma visão sinóptica de pessoas no mundo. Diz Sellars,

O objetivo da filosofia, (...) é compreender como as coisas - no sentido mais amplo do termo – estão relacionadas entre si, também no sentido mais amplo do termo. E sob ‘coisas...’ incluo itens como, *repolhos e reis*²³, números, deveres, possibilidades, estalar de dedos, a experiência estética e a morte.

²⁰ FEYNMAN, R. (1991). Uma tarde com o Sr. Feynman. Lisboa: Gradiva, 15-37.

²¹ Quando Sellars escreveu *Empirismo*, ainda não se usava o termo ‘fundacionismo’. Em suas críticas ele se referia aos teóricos dos dados dos sentidos, ao empirismo tradicional, ao novo empirismo. Neste texto, usarei o termo *tradição*, em itálico, em um sentido abrangente para designar coisas aparentadas, mas distintas: A filosofia de Descartes; a filosofia influenciada por Descartes, principalmente ao que se convencionou chamar de racionalismo dos séculos XVII e XVIII; a característica da filosofia moderna - o foco na subjetividade; a epistemologia fundacionista que busca refutar o ceticismo hiperbólico (também chamado de ceticismo cartesiano); o dualismo corpo-mente; a epistemologia que separa a mente do mundo (uma das principais críticas da filosofia analítica à filosofia moderna); mas também *A visão recebida* dos empiristas contemporâneos, particularmente, alguns filósofos do Círculo de Viena, que também serão alvo do seu ataque.

²² Referência a Otto Neurath: *Imaginemos marinheiros que, em alto-mar, estejam modificando sua embarcação rudimentar, de uma forma circular para outra mais afunilada... Para transformar o casco de seu barco utilizam madeira encontrada à deriva e madeira da velha estrutura, mas não podem colocar a embarcação no seco para reconstruí-la desde o princípio. Durante seu trabalho permanecem no velho barco e lutam contra violentas tempestades e ondas tempestuosas... Esse é o nosso destino como cientistas. (Anti-Spengler, 1920)*

²³ Referência ao poema de L. Carroll: *A Morsa e o Carpinteiro: Alice através do Espelho, 1876*

Assim, alcançar o sucesso na filosofia será (...) saber como manejá-las; não irrefletidamente como a centopéia da história conhecia seu próprio jeito antes de enfrentar a pergunta, ‘como caminho?’ Mas do modo refletido que significa que nenhum suporte intelectual está barrado. (SELLARS, 1963)

1.1 – Crítica à concepção positivista de filosofia

Em *Empirismo*, Sellars já havia enumerado as “espécies estranhas e exóticas nos jardins da Filosofia”, para ilustrar que apreciava que a filosofia da ciência tivesse se desenvolvido como uma disciplina particular, mas não aprovava que seu desenvolvimento tivesse levado muitos filósofos a pensar que a filosofia é independente da ciência e, em consequência, a ciência tivesse sido deixada nas mãos dos especialistas, incluindo os filósofos da ciência. Segundo Sellars, a deferência às ciências em geral e à física, em particular foi em alguns casos meramente metodológica. Graças ao impressionante poder explicativo dos modelos científicos, muitos filósofos foram levados a julgar que outras formas de explicação ou de compreensão só seriam válidas se fossem reduzidas ou, acomodadas, aos modelos nomológicos da Imagem Científica do mundo. Mas esta deferência também se manifestou ontologicamente por meio de teorias que sustentam que o que há é o que a ciência diz que há e o restante seria, ou um conjunto de entidades teóricas, ou uma ilusão consequência da ignorância. Embora com o realismo científico Sellars defenda a *scientia mensura*, ele também procurou enfatizar que o discurso científico é parte, ou emerge do discurso ordinário e que a análise filosófica não deve deixar de refletir sobre as profundas conexões que há entre o discurso filosófico, o discurso científico e o discurso ordinário manifesto.

(...) a concepção atomista da filosofia é um engodo e uma ilusão. Pois ‘análise’ não conota mais a definição de termos, mas a clarificação da estrutura lógica – no sentido mais amplo – do discurso, e discurso não aparece mais como um plano paralelo a outro, porém como entrelaçamentos de dimensões que se intersectam, cujas relações uma com as outras e com o fato extralingüístico não corresponde a um padrão único ou simples. A grande estratégia do empreendimento filosófico é direcionada para a visão articulada e integrada do homem-no-universo – ou, o discurso-sobre-o-homem-em-todos-os-discursos – que tradicionalmente foi o seu objetivo”. (SELLARS, 1963)

Sellars diz que o termo ‘análise’ foi valioso por implicar que “a filosofia não aporta nada substantivo ao que sabemos e que se ocupa de alguma forma de melhorar a maneira como sabê-lo”. No entanto, segundo ele, a interpretação anglo-americana de ‘análise’ como atividade, em contraste com ‘síntese’, teria levado a uma instrumentalização dos processos de análise e da ciência e assim, teria fomentado uma concepção da filosofia como sendo o corte constante das coisas em partes cada vez menores, onde se aprendia cada vez mais sobre cada vez menos até que, finalmente, se soubesse tudo sobre nada.

O problema, diz Sellars, é que os filósofos nunca se deparam com um todo para analisar. Na verdade, “é o todo que estamos tentando capturar a partir de uma "complexa imagem pluridimensional.” Para tornar mais claro o problema suscitado por essa pluridimensionalidade,

Sellars examina a possibilidade de reconciliar a Imagem Manifesta, que corresponderia a uma visão próxima do senso comum, com a Imagem Científica que seria proporcionada pela ciência. A tese de Sellars neste ponto é: "Estamos diante de duas imagens dotadas essencialmente da mesma ordem de complexidade, cada uma das quais pretende ser uma imagem completa do homem-no-mundo". São as Imagens Manifesta e Científica. Caberá à filosofia, diz ele, concatenar as duas sem desfigurá-las.

1.2. As duas imagens

De modo geral, para Sellars, na Imagem Manifesta o mundo é como se manifesta na percepção. Não é o mundo subjetivo dos dados dos sentidos, mas o mundo público de objetos físicos e suas qualidades perceptíveis. Na Imagem Científica o mundo é como é descrito pela ciência. Sellars destaca, no entanto, que as duas imagens são “idealizações (...) que têm como objetivo esclarecer a dinâmica interna das ideias filosóficas”. Ambas são cognitivamente desenvolvidas e determinam uma concepção do homem no mundo. Ambas supõem uma consciência de si e a habilidade de levantar questões a respeito do próprio pensamento. As imagens são rivais? Sim. Deve haver primazia de alguma delas? Ao sugerir que devemos buscar um ‘fusão estereoscópica’ das imagens, Sellars parece indicar que não.

O contraste entre as imagens se evidencia à medida que reconhecemos que, em muitos aspectos, somos coisas físicas como as demais coisas do mundo (caindo a uma aceleração de 9.8 m/s^2 etc.). Em outros, parecemos diferentes, somos capazes de deliberação e ação intencional ao invés do mero comportamento padrão; nos sujeitamos a normas sociais e nos responsabilizamos pelas nossas ações. O primeiro passo de Sellars para concatenar as imagens preservando o que elas têm de essencial será “‘pô-las entre parêntesis’ transformá-las de *modos* de experiência do mundo em *objetos* de reflexão e avaliação filosóficas.” (SELLARS, 1963)

1.2.1 A Imagem Manifesta

Sellars caracteriza a Imagem Manifesta como a "estrutura (framework) em termos da qual o homem veio a ser consciente de si mesmo como 'homem no mundo'".²⁴ Suas unidades ontológicas básicas são *pessoas*, entidades que concebem a si mesmas como percebedores sensíveis, conhecedores cognitivos e agentes deliberativos. Mas ela não deve ser entendida como uma estrutura inerentemente primitiva, ela sofreu refinamentos Empíricos e Categóricos. Sellars diz que a Imagem Manifesta admite que nossa compreensão da matemática, da causalidade e das regras de inferência sejam refinamentos, ela não seria, neste sentido, pré-

²⁴ Para Sellars, podemos ter uma consciência discriminatória de algo, como quando ficamos cientes da presença de algo ou detectamos algum evento, mas ainda não identificamos o que aparece ou ocorre. Podemos dizer que temos consciência (*consciousness*) de algo quando, não só estamos cientes no sentido discriminatório, mas classificamos esta coisa ou evento sob algum conceito no próprio ato de ‘estar ciente’ dele. Uma estrutura conceitual seria então essencial à própria habilidade de perceber e pensar sobre as coisas e conhecê-las.

científica. A Imagem Manifesta poderia ser descrita como a mais refinada versão do homem-no-mundo, que se desenvolveu a partir de nossas intuições de senso comum. Um problema das teorias da Imagem Manifesta, diz Sellars, será o uso ambíguo do termo "razão". De um lado, 'razão' se referiria à ação deliberada: quando agimos por razões, neste sentido, vigora a noção de uma pessoa ponderada. Mas também dizemos que a altura de um mastro (segundo a posição do sol) é a razão pela qual a sombra mede x metros. Aqui não há uma questão de escolha.

A origem da Imagem Manifesta seria uma primeira estrutura conceitual dos seres humanos que Sellars chama de *imagem original*. Nesta *imagem original*, o conceito central identificado por Sellars é o de *pessoa*. Toda a classificação conceitual na *imagem original* seria a *personificação*. Não que os primeiros humanos tenham obtido primeiro um conceito de árvore e então adquirido um conceito de pessoa, de modo que o conceito de árvore permaneceria inalterado quando eles deixassem a crença equivocada que as árvores são pessoas. Na *imagem original*, ser uma árvore e todos os tipos de objetos seria *modos de ser pessoa*. Ou seja, toda a natureza estaria subsumida sob a categoria da *pessoa*. Tudo no mundo seria compreendido no modo do *fazer ou agir*, não meramente como *ocorrências*. Sellars desenvolve, neste ponto, algumas noções fundamentais sobre as relações entre ações que são *expressões do caráter* e ações que, enquanto *previsíveis*, não tem nada a ver com o caráter; entre *hábitos* e *ações deliberadas* e as ligações entre estas idéias e nossas idéias de caráter e natureza. O que está na posição de *caráter* é o que pode ser previsto, e apenas previsto, através da consideração do que a pessoa "fez no passado". A natureza da pessoa seria mais inclusiva, cobriria tudo que fosse previsível, dependeria da previsão de informação sobre ações passadas da pessoa ou não: "O traço distintivo da revolução científica era a convicção que todos os eventos são previsíveis a partir da informação relevante sobre o contexto em que ocorrem, mas não que sejam todos, em sentido ordinário, causados." (SELLARS, 1963)

Sellars sugere que uma transição holista²⁵ do estágio onde os humanos só eram capazes de um tipo de consciência e comportamento pré-conceituais para um ponto onde pudessem pensar conceitualmente deve ter marcado o momento em que os humanos se habilitaram a classificar coisas sob conceitos. Ver algo *como* uma árvore em vez de meramente ver uma árvore. É importante observar que quando se deixou de pensar no que chamamos de árvores como *pessoas*, não houve apenas uma mudança de crença, mas de *categoria*. Este tipo de mudança

²⁵ Esta transição envolve dificuldades, em especial pelo fato de ainda estarmos longe de uma teoria minimamente satisfatória sobre o que são conceitos. Há quem defenda que capacidades discriminatórias ou habilidades motoras são suficientes para individuar um conceito. Enfim, a tese sobre a posse de conceitos - o que é necessário para possuir conceitos - depende muito da tese sobre o que são conceitos, ou seja, a quais capacidades/ habilidades/ representações vamos associar um conceito. Quando chegamos nessa arena mais fundamental, as teses do Sellars podem não ser nada triviais". Observação feita pelo Prof Eros Moreira de Carvalho.

que provocou o refinamento da *imagem original* até o estágio da Imagem Manifesta onde não existem apenas pessoas, mas animais, plantas e coisas inanimadas como pedras e nuvens²⁶.

A *despersonificação* gradual da natureza pode ser compreendida como considerar, num primeiro momento, que o vento se move por uma completa 'pessoalidade', o vento deseja punir aqueles que não apreciam seu poder, assim bufa e sopra e derruba suas casas de palha. Depois, o vento age irrefletidamente, como uma quase-pessoa, tem *o hábito* de derrubar casas de palha. Finalmente, o movimento do vento é compreendido como *causado* e não intencional: as casas de palha normalmente não suportam ventos superiores a 80 Km/h. Esta *despersonificação* não deve ser compreendida como "naturalização". Não há de fato nada não naturalista na Imagem Manifesta primitiva. A natureza é entendida simplesmente como tendo características *pessoais*.

1.2.2 A tradição e a Imagem Manifesta

Segundo Sellars, muitos dos refinamentos da Imagem Manifesta teriam resultado daquilo que frequentemente se chamou de pensamento científico. Também as correntes filosóficas que enfatizam o conhecimento de senso comum e o uso da linguagem ordinária, poderiam ser consideradas endossos dos objetos da Imagem Manifesta como os reais. Sellars diz que a Imagem Manifesta "tem de seu próprio modo uma existência objetiva no próprio pensamento filosófico, e na realidade, no pensamento humano em geral. (...) Existe verdade e erro a seu respeito, embora a própria imagem pudesse ter que ser rejeitada, em última análise, como falsa" (SELLARS, 1963)²⁷ Sellars continua:

Independente de que o mundo que encontramos na percepção e na autoconsciência seja ou não, no final das contas, *real*, é incorreto dizer (...) que os objetos físicos do mundo são 'complexos de sensações' ou, igualmente, dizer que maçãs não são realmente coloridas, ou que os estados mentais são 'disposições de comportamento', ou que não se pode ter intenção de fazer algo sem saber que se tem tal intenção (...) etc. Porque há um modo correto e um modo incorreto para descrever esta imagem objetiva que nós temos do mundo no qual nós moramos, e é possível avaliar a justeza ou incorreção de tal descrição. (SELLARS, 1963)

Sellars diz que a maior parte da filosofia clássica foi, de fato, “uma tentativa, por parte de uma série de pensadores individuais, de delinear a imagem manifesta”. Nesta tentativa, eles teriam operado com duas suposições fundamentais que estabeleceram os limites da Imagem Manifesta.

(1) Os conceitos não podem ser interpretados ou explicados nos termos de coisas que não são tipicamente conceituais. “Isto significa que a capacidade humana de pensar deve ser compreendida

²⁶Esta pré-história ficcional já é anunciada por Sellars no Mito de Jones, em Empirismo, como o ambiente em que se configura a transição holista pela qual passarão nossos ancestrais pré-ryleanos, sob o comando de Jones.

²⁷ Esta declaração parece ambígua, porque Sellars emprega o conceito de verdade e falsidade em um sentido realista e em um sentido não realista. No sentido realista os aspectos fundamentais da Imagem Manifesta não são considerados construções humanas, resultados da linguagem ou de esquemas conceituais; ele seriam aspectos da natureza do mundo onde o homem se percebe como homem no mundo. No sentido não-realista, ao contrário, a própria Imagem Manifesta é uma construção humana - resultado da linguagem ou de aspectos conceituais, e não aspectos intrínsecos das coisas.

nos termos da apreensão dos conceitos, e que os conceitos eles mesmos não são redutíveis às coisas que não são conceituais na natureza”.

(2) No processo do pensamento conceitual “eco a estrutura inteligível do mundo. Isto significa que dentro da Imagem Manifesta, uma explicação das habilidades conceituais humanas puramente em termos de biologia, química, ou física, nunca poderia ser aceita como correta.

O problema é que alguma explicação naturalista deve estar correta, pois o mundo *é* de algum modo *a causa* da imagem do mundo de um indivíduo. (SELLARS, 1963)

No entanto, diz Sellars, mesmo dentro da Imagem Manifesta o pensamento conceitual não pode acontecer fora dos padrões de correção comumente aceitos. Afinal, a linguagem é essencialmente um meio de comunicação. E a comunicação é o resultado de alguma forma de interação causal entre os indivíduos. Assim,

(...) qualquer tentativa de explicar esta mediação dentro da estrutura da imagem manifesta estava condenada ao fracasso, porque a imagem manifesta contém os recursos para esta tentativa somente no sentido que fornece a fundação em que a teoria científica pode construir uma estrutura explanatória; e apesar das estruturas conceituais desta estrutura serem *construídas sobre* a imagem manifesta, não são definíveis dentro dela. (SELLARS, 1963)

Penso que para ilustrar os limites da Imagem Manifesta podemos compará-la metaforicamente com a nossa perspectiva visual na Terra. Temos a matéria e o *know-how* para construir um foguete que nos dará uma nova perspectiva. Mas esta nova perspectiva não poderia, ela mesma, ser obtida da terra. Ou seja, a Imagem Manifesta atingiria um limite: ela poderia reconhecer, mas não pode explicar o papel do mundo e do grupo, juntos, em produzir, em um indivíduo, a capacidade para pensar conceitualmente. Para isso precisamos utilizar a Imagem Científica, e a evolução (de espécies sociais) a fim de lidar com o funcionamento desta questão. Continuamos assim às voltas da perplexidade da centopéia sellarsiana e com a tarefa de resolver a tensão entre o *saber como* e o *saber que*.

1.2.3 A função da Imagem Manifesta

Sellars diz que na passagem da *imagem original* para a Imagem Manifesta, teria se desenvolvido tanto o uso ambíguo do termo ‘razão’ como uma noção dual de causa: de um lado, o impacto *causal* do mundo na natureza do indivíduo; do outro, o impacto *normativo* que produz, no indivíduo, a capacidade para *pensar conceitualmente* e que é essencial por sua vez no sentido de agir deliberadamente, ‘fazer coisas por razões’. As nossas concepções do ser humano como ente essencialmente racional, ou essencialmente livre, ou essencialmente capaz de imaginar o futuro e o passado, estariam enraizadas na Imagem Manifesta e teriam herdado os problemas suscitados pela ambigüidade na aplicação destes termos.

Usamos "razão" para referir a ambas as “causas”, no sentido previsível da "natureza de algo", e para “razões que agem sobre o caráter”. É comum, diz Sellars, ao tentar manter as diferenças, reservarmos a palavra "causa" para a primeira e "razão" para a segunda. Mas a sua origem comum na *imagem original* e a sua subsequente diferenciação devem ser lembradas. A

pergunta que Sellars faz é, "em que sentido, e até que ponto, a imagem manifesta do *homem-no-mundo* sobrevive à tentativa de uni-la (...) ao homem concebido em termos dos objetos postulados pela teoria científica?" (SELLARS, 1963) O que permanece de nós mesmos neste quadro uma vez que seja corretamente integrado na Imagem Científica?

1.2.4 A Imagem Científica

Antes de se dedicar a explicar a Imagem Científica, Sellars antecipa dois problemas: (1) a filosofia tradicional tenta preservar a Imagem Manifesta como a imagem real. Tenta "entender as realizações da ciência teórica em termos da estrutura da imagem manifesta". E (2), a distinção entre Imagem Manifesta e Científica não pode ser entendida como a distinção entre *não científico e científico*.

Sellars diz que desde o aparecimento dos primeiros filósofos, o desenvolvimento de uma segunda estrutura conceitual começou a tomar forma: a Imagem Científica. Mas Sellars diz que havia rudimentos de raciocínio científico dentro da Imagem Manifesta. Muitas "correlações sistemáticas de fenômenos" foram reunidas; muitas investigações experimentais foram levadas a cabo; muitas idéias antiquadas foram descartadas como superstição ou fantasia. Mas estas mudanças na Imagem manifesta têm acontecido através de milhares de anos. As coisas postas deste modo podem fazer parecer que o desenvolvimento de uma Imagem Científica seria um processo gradual, fragmentado, de subtrair algumas coisas e somar outras da Imagem Manifesta, o que seria um engano.

Para a Imagem Manifesta, os postulados teóricos de entidades imperceptíveis pela ciência são valiosos apenas enquanto ajudam a predizer correlações entre objetos perceptíveis. Segundo a Imagem Científica, os postulados teóricos da ciência, na verdade, *explicariam* estas correlações. O contraste entre prever e explicar não é óbvio. Este debate é realizado com a referência às diferentes teorias²⁸, algumas das quais vêm a explicação como uma relação com caráter puramente de previsão (que servem aos objetivos realistas da Imagem Manifesta) e outras que vêm a explicação como pressupondo de modo inerente a realidade dos postulados explicativos (que servem às intuições realistas da Imagem Científica).

Mas a Imagem Científica difere da Imagem Manifesta na medida em que contém teorias que se referem a coisas que não podem ser percebidas, com a finalidade de explicar as coisas que nós percebemos. A Imagem Científica é construída sobre a Imagem Manifesta, no sentido que é o mundo perceptível que fornece o conteúdo cru e os caracteres que a Imagem Científica é designada a explicar. Os primeiros exemplos de teorização científica neste sentido teriam aparecido em termos de coisas materiais e forças que não podiam ser percebidas diretamente

²⁸ Por exemplo, eliminativistas, como Paul e Patricia Churchland; pesquisadores de leis psicofísicas ou leis psicológicas estritas (reducionistas ou não), como Jerry Fodor, fisicalistas como Donald Davidson.

pelos seres humanos. Depois, teriam sido adotadas as categorias de germes, genes e ondas luminosas. Com o nascimento da psicologia, a Imagem Científica incluiu teorias sobre a natureza dos seres humanos em termos de respostas condicionadas, atividades no cérebro e sistema nervoso central, e assim por diante. Por isso, Sellars fala de imagens diferentes fornecidas por ciências diferentes. O elemento que as reuniria seria a postulação de entidades teóricas. Porém, a redução *teórica*²⁹, a demonstração que, digamos, os princípios da biologia são casos especiais dos princípios da química, e que os princípios da psicologia são casos especiais de princípios da neurofisiologia-, é uma meta aceita por Sellars.

Sellars diz que as postulações que fazemos sobre os humanos são de uma classe especial - postulações sobre a presença, nos cérebros dos organismos, de estados que "são análogos ao comportamento verbal manifesto, tal que cada um destes estados se expressaria de modo natural mediante a fala manifesta" (SELLARS, 1963). Mas estas postulações não estão claramente ligadas à neurofisiologia - elas são uma herança de uma fase anterior do pensamento humano. Assim, o seu papel em nosso pensamento sobre a Imagem Científica e a Manifesta é um pouco imprevisível - por um lado, elas são postulações (e deveriam pertencer à Imagem Científica), por outro, são parte da Imagem Manifesta, conforme apareceu na discussão filosófica. Correlações behavioristas³⁰ do estudo do comportamento dependem das circunstâncias e de onde extraímos as circunstâncias. Outras ciências devem ser convocadas para responder pelo que ocorre. Isto indica uma redução do behaviorismo dentro da neurofisiologia, dentro da fisiologia, bioquímica e física, apesar dos desafios que se põem. No final, a Imagem Científica vem a ser (ontologicamente) um sistema complexo de objetos físicos.

Sellars ressalva que apesar da Imagem Manifesta ser metodologicamente anterior à Científica, esta pretende ser a imagem completa, e rivaliza com Manifesta, pois "a imagem manifesta na qual repousa [a Científica] é um retrato 'inadequado', embora pragmaticamente útil, da realidade, que só encontra, em princípio, um retrato 'adequado' na imagem científica. Digo, 'em princípio', porque a imagem científica ainda está no processo de vir a ser (...)"(SELLARS, 1963).

Seção 2 - A TENSÃO ENTRE AS IMAGENS

²⁹ Sellars distingue três tipos de redução: 1) *substantiva* (as entidades de bioquímica seriam consideradas apenas grupos complexos de entidades físicas, p. ex). 2) Redução *metodológica* (unificar bioquímica e física, p.ex). Ele rejeita a redução metodológica, pois acredita que cada ciência conecta seu vocabulário teórico ao mundo de modos independentes em diversos e distintos contextos. 3) Redução *teórica* de leis/princípios de uma teoria para as leis/princípios de outra (o problema é saber se existe um modo confiável de extrair leis/ princípios da bioquímica de leis/princípios da física, p.ex).

³⁰ Sellars escreveu este ensaio num momento em que o behaviorismo era altamente considerado. Sellars adotou o behaviorismo como tese metodológica e descreveu o behaviorismo psicológico e o behaviorismo filosófico como formas problemáticas de behaviorismo. A discussão sobre esta questão pode ser acompanhada nas Seções 53-55, de *Empirismo e a Filosofia da Mente*. (2002: 102-105)

Sellars começa *Empirismo* com o Mito do Dado e fecha com o Mito de Jones dizendo:

Usei um mito para matar um mito. Mas, é meu mito um mito? Ou o leitor não reconhece Jones como o próprio Homem em meio a sua jornada, dos grunhidos e gemidos da caverna ao discurso sutil e pluridimensional da sala de visitas, do laboratório e do gabinete, a linguagem de Henry e William James, de Einstein e dos filósofos que, em seus esforços para irromper do discurso para uma *arché* além do discurso, forneceram a mais estranha dimensão de todas? (SELLARS, 2008)

Em coerência com a ideia de que a elaboração do Mito de Jones já seria um passo na direção de alcançar uma ‘visão sinóptica’ das imagens, podemos situar o mitológico Jones como o protagonista da passagem da *imagem original* para a Imagem Manifesta. Sua jornada para a constituição de um discurso pluridimensional seria, por sua vez, o esforço empreendido para constituir uma Imagem Científica do homem no mundo. Além disso, se para Sellars, o objetivo da filosofia é "a tentativa de compreender de que modo as coisas, no sentido mais amplo do termo, estão relacionadas entre si, também no sentido mais amplo do termo," podemos pensar na sua filosofia da mente como a tentativa de compreender como as mentes estão relacionadas entre si - como as coisas se ajustaram para formar as mentes, e como as mentes se relacionam com as outras coisas.

Em *Empirismo*, no confronto dos Mitos, Sellars já se dedicava a três momentos centrais desse empreendimento complexo:

- (i) A acomodar os conteúdos intencionais do pensamento e da linguagem,
- (ii) A acomodar os conteúdos sensíveis da percepção e da imaginação e
- (iii) A acomodar a dimensão normativa do conhecimento e do comportamento dentro de uma ‘visão sinóptica’.

A tentativa de entender o que seria cada uma das Imagens e a avaliação do choque entre elas pode ser considerada um passo do autor na tentativa de contornar a tensão entre o *saber como* vivido e o *saber que* duramente elaborado, a fim de produzir a almejada ‘visão sinóptica’. A questão central a enfrentar será como sustentar os traços próprios da Imagem Manifesta em uma imagem do mundo como rede de causas? Sellars sugere que a alternativa para isto seria superar a tradição cartesiana, que se baseia em uma coexistência dualista de ambas as imagens. Esta coexistência dualista se manifestaria na separação mente-corpo, separação, que por sua vez faz fundo ao mito do Dado.

Temos visto até aqui, que a Imagem Manifesta seria constituída desde o nosso modo ordinário de lidar com o mundo, com os outros e conosco mesmos. Nela, o mundo seria feito de coisas como árvores, mesas, calor, cor, crenças, humores, propósitos, leis. A Imagem Científica seria o mundo retratado pelas ciências "duras" (física, química, biologia etc). As duas pretendem descrever verdadeiramente o mundo e daí teria emergido o conflito. Segundo Sellars, tem sido uma interpretação comum aos filósofos da tradição, considerar que a Imagem

Científica descreve o mundo como ele realmente é. A Imagem Manifesta por sua vez, seria um quadro ingênuo do mundo, ou uma primeira tentativa, mas rudimentar, de um quadro científico. Mas então, em que se transformariam as entidades da Imagem Manifesta após o seu enquadramento pela Imagem Científica?

Uma conseqüência do choque entre as Imagens, diz Sellars, é a exacerbação do problema ontológico mente-corpo. Com o aparecimento da Imagem Científica a determinação de que tipo de coisas são a mente e os episódios mentais, e descrição do seu ajuste ao resto do mundo natural se desenvolveu em dois aspectos: primeiro, buscou-se reconciliar a mente como era concebida na Imagem Manifesta com as novas descrições científicas do mundo natural. Qualquer solução teria que, de algum modo, construir uma ponte que ligasse a mente e o mundo e as imagens Manifesta e Científica. Segundo, a Imagem Científica emergente, na prática, parecia não ter nada de útil a dizer sobre a mente, como era concebida na visão Manifesta. O problema mente-corpo transformou-se então na tentativa de explicar o lugar da mente em um mundo que parecia não ter espaço para ela.

Nas últimas décadas, a ciência cognitiva, aqui entendida amplamente para incluir a neurociência desenvolveu-se de modo especialmente rápido. Se aceitarmos a descrição de ciência cognitiva como a ciência da mente, então estamos testemunhando o desenvolvimento de uma Imagem Científica da mente. Por sua vez, o problema mente-corpo tradicional se dividiu em dois problemas: primeiro, situar a Imagem Manifesta da mente na descrição científica recém surgida da mente, e segundo, situar corretamente, como um todo, a descrição científica da mente dentro de uma visão de mundo científica. Não focalizaremos os referidos projetos neste trabalho, e sim a questão que a reflexão de Sellars suscita: o que vai acontecer com as entidades mentais familiares da Imagem Manifesta com o desenvolvimento da Imagem Científica - ou imagem parcial - da mente? Em particular, o que vai acontecer com estas entidades com o desenvolvimento de uma imagem conexionista³¹ de mente? O que acontecerá às manifestações da mentalidade, como crenças, sensações, emoções, humores, inteligência, sensibilidade, empatia? Elas serão incorporadas, eliminadas, interiorizadas, ou excluídas?

Em *Empirismo*, Sellars dedica o capítulo IX, Ciência e Uso ordinário, para criticar a visão instrumentalista da ciência, onde a ciência é usada como mero instrumento simbólico para nos relacionar com a Imagem Manifesta que seria a imagem real³², mas ele admitirá uma visão realística da ciência. O comportamento humano baseado na participação dos indivíduos de uma comunidade que proporciona o âmbito de princípios e normas nos quais estes indivíduos vivem

³¹ Conexionismo, grosso modo, é uma linha de pesquisa da Inteligência Artificial e tem por objetivo investigar a possibilidade de simulação de comportamentos inteligentes através de modelos baseados na estrutura e funcionamento do cérebro humano.

³² Para aprofundar esta posição, buscar o Capítulo IX *Ciência e Uso ordinário*, em *Empirismo* (2002, pp. 84-89)

a sua vida. A pergunta de novo: Como será possível inserir a intencionalidade, a sensibilidade e a normatividade na imagem científica do mundo?

2.1 Modos para superar a tensão entre as imagens

No texto *Filosofia*, no capítulo em que descreve o que seria o conflito das imagens, Sellars identificou três maneiras possíveis de se lidar com tal conflito. Seriam elas:

- (1) Considerar que os objetos manifestos são idênticos aos sistemas de partículas imperceptíveis;
- (2) Considerar que os objetos manifestos são o que realmente existe; e os sistemas de objetos imperceptíveis são apenas modos simbólicos de expressá-los; e
- (3) Considerar que os objetos manifestos são aparecimentos para mentes humanas de uma realidade que é constituída por sistemas de objetos imperceptíveis.

Sellars associa a posição (2) com concepções positivistas de ciência. Segundo ele, tanto os atomistas lógicos quanto os filósofos da linguagem ordinária compartilhariam um equivocado instrumentalismo, segundo o qual toda a estrutura de conceitos e princípios desenvolvida nas ciências seria um adendo pragmaticamente útil para os conceitos e princípios do discurso ordinário, que está ligado à Imagem Manifesta. Teorias que adotam essa opção privilegiam a Imagem Manifesta, ela seria a real. A imagem Científica seria uma ferramenta para nos ajudar a representar a realidade manifesta. A estrutura de conceitos e princípios da Imagem Manifesta seria supostamente fundamental no sentido que ela estaria relacionada com entidades ontologicamente primitivas devido ao seu 'vínculo ostensivo' direto com elas (seja qual for a forma destas entidades ontológicas primitivas: objetos físicos, *sense data* etc). A ideia do vínculo ostensivo direto remete ao Mito do Dado.

Sellars explorará as opções (1) e (3). A opção (1) encaminha teorias onde os objetos Manifestos serão identificados com objetos adequadamente correspondentes na Imagem Científica. A opção é plausível para propriedades atribuídas legitimamente aos objetos tanto na Imagem Manifesta como na Imagem Científica. Por exemplo, podemos dizer que uma pedra é uma coleção de partículas menores, porque partículas grandes e partículas pequenas têm as mesmas propriedades espaço-temporais básicas (embora a física quântica ponha isso em dúvida.). O problema com a opção (1) é que outras propriedades, como a cor, não são legitimamente atribuídas a objetos imperceptíveis.

Isto nos leva a opção (3), que orienta teorias que apoiam o realismo científico, onde os objetos manifestos são "aparecimentos" para a mente humana de uma realidade constituída de partículas imperceptíveis que é, afinal, melhor descrita nos termos da Imagem Científica. Sellars destaca que para um sistema ter propriedades que nenhuma de suas partes tem, estas

propriedades devem ser fatos sobre as propriedades e as relações de suas partes (Uma escada não é feita de escadas, mas ser uma escada é, para suas partes (degraus, etc.), ter as propriedades e relações que elas têm.) “Toda propriedade de um sistema de objetos consiste nas propriedades de seus constituintes e relações entre eles”. (SELLARS, 1963)

Um cubo de gelo rosa falha no teste: Ele é inteiramente rosa. Sua 'rosidade' não aparece, na Imagem Manifesta, como uma propriedade que ele tem em virtude das propriedades e relações de partes não-coloridas. Não há um espaço na Imagem Científica para propriedades como "rosidade" mesmo se permitirmos propriedades de sistemas de objetos construídos deste modo. Um cubo de gelo rosa ‘nos aparece como algo irreduzivelmente homogêneo’. Este ponto nos dá argumento para a opção (3). O cubo de gelo manifesto deve ser um mero aparecimento, desde que sua 'rosidade' não seja uma propriedade *de/entre* relação, com os componentes do cubo de gelo científico. A objeção padrão para a opção (3) é um tipo de realismo formulado por G.E. Moore³³. Parece claro, através da observação, que cubos de gelo são totalmente coloridos, assim certamente não se poderia propor seriamente, que deveríamos rejeitar este fato óbvio. A resposta de Sellars a esta aparente obviedade é distinguir um desafio *dentro de* uma estrutura – a Imagem Manifesta - do desafio *para uma* estrutura - que é o que o realismo científico faz. Se o problema filosófico é sobre a própria estrutura, a objeção de Moore desapareceria. Sellars apresenta, com tom de advertência, o que seria, segundo ele, a alternativa tradicional para integrar as imagens:

Descartes supôs que na imagem científica entrariam elementos que fossem a contrapartida das sensações, imagens e sentimentos próprios da estrutura de referência manifesta: tais contrapartidas seriam estados complexos do cérebro que, obedecendo a leis puramente físicas, se assemelhariam e difeririam entre si de certa maneira que correspondesse às semelhanças e diferenças entre os estados conscientes com os que respectivamente estivessem coordenados. Não obstante, negou que houvesse estados do cérebro que neste mesmo sentido fossem os correlatos cerebrais do pensamento conceitual. (SELLARS, 1963)

Embora o pensamento conceitual, sob a influência cartesiana, pareça conduzir ao dualismo, pois nos convida a pensar num lugar mágico onde o processo mágico de aparecer acontece, ele não nos obriga ao dualismo. Sellars crê que os estados neurofisiológicos corretos poderiam ser apropriadamente semelhantes a estes estados mentais, de forma que podemos substituir estados conceituais (moldados no uso da linguagem pública) com os estados neurofisiológicos. As dificuldades com estados da percepção, o seu caráter *introspectivo*, e o caráter introspectivo dos estados conceituais, sugerem que se nós não entendemos como os estados da percepção podem ser satisfatoriamente imaginados na Imagem Científica, tampouco deveríamos concordar com esta imagem do pensamento conceitual. Isto sim nos empurraria na

³³Cadeiras, mesas etc, como as consideramos correntemente, não podem ser ‘aparências de sistemas de partículas carentes de qualidades perceptíveis, posto que sabemos que há cadeiras, mesas etc e que elas tenham qualidades perceptíveis é uma característica da estrutura em que cadeiras, mesas etc, se encontram. (*Empirismo*, 36)

direção da opção (2) sobre a predominância da Imagem Manifesta e de encontro à 'imagem estereoscópica' desejada.

2.2 A primazia da Imagem Científica

Sellars volta considerar a relação entre a apreensão dos pensamentos e a apreensão das sensações³⁴. Ambas, diz ele, são casos de conhecimento não-inferencial, quer dizer, nós não temos que inferir afirmações sobre sensações e pensamentos a partir de outras sentenças que aceitamos a fim de conhecê-los. Destaca, no entanto que: "por mais relacionado que esteja o pensamento conceitual com as sensações e as imagens, não se pode igualar a elas, nem a complexos delas." Sellars esboça uma redução do mental para o físico de onde duas questões se levantam: (1) O pensamento pode ser entendido totalmente em termos de processos cerebrais? (2) As sensações podem ser entendidas totalmente em termos de processos cerebrais?

Sensações e imagens se *apresentam* a nós em um caráter qualitativo, fato que explica que elas são pedras no caminho na tentativa de aceitar a imagem científica como real. *Mas* hoje em dia apenas é necessário assinalar que, por mais que o pensamento conceitual esteja intimamente relacionado a sensações e imagens, não pode ser comparado com elas, nem com complexos delas. (SELLARS, 1963)

Sellars pensa que podemos responder afirmativamente para (1). Para ele, os pensamentos não têm realmente nenhum componente qualitativo. Quando prestamos atenção em um pensamento, por exemplo: *Um gato angorá é um felino, de pelos longos usado como animal doméstico*. Provavelmente teremos uma imagem correspondente a um gato, mas o pensamento mesmo não tem uma característica qualitativa, exceto a de ser análogo à fala. Conseqüentemente, para Sellars não há uma barreira conceitual significativa para identificar o processo de pensar com os padrões da atividade neurológica. A redução de sensações para padrões de atividade neurológica é mais complexa. O argumento para a redução seria: Assim como representamos o pensamento conceitual como análogo à fala, nós concebemos a sensação e o sentimento por analogia com as coisas que os *causam*. Assim, a imagem de um gato peludo tem o caráter que tem por causa da 'pelosidade' dos gatos que dá origem àquela imagem.

O problema é que o caráter das sensações, o que Sellars chama a sua "homogeneidade irredutível" não é algo que será capturado ou representado ao nível de processos neurológicos. Isto é, uma percepção de vermelho não será devida a neurônios vermelhos, uma imagem de um gato não será devida a neurônios de gatos. Se insistirmos neste tipo de identificação, ficaremos com o caráter qualitativo da sensação como uma propriedade "emergente" misteriosa.

2.3 A Imagem Científica e o conceito de *pessoa*.

³⁴ Em *Empirismo* é possível acompanhar a apresentação da discussão da Lógica dos Episódios privados (Pensamentos e Sensações) respectivamente nos Capítulos XV e XVI. (2002:106-119)

Sellars esboça um tratamento da dimensão ética das Imagens. A questão é que a liberdade e a responsabilidade humana podem não parecer compatíveis com a Imagem Científica. O que Sellars sugere é que ser *pessoa* não é ter poderes mágicos de liberdade, mas pensar em si como membro de uma comunidade particular. Conseqüentemente, os julgamentos morais são expressões humanas das intenções da comunidade a que pertencem.

Os princípios fundamentais de uma comunidade que definem o que é 'correto' ou 'incorreto', 'certo' ou 'errado', 'completo' ou 'incompleto', são as intenções comuns mais gerais daquela comunidade com respeito ao comportamento dos membros do grupo. Segue disso que para reconhecer um 'bípede implume' ou um golfinho ou um marciano como uma pessoa, exige que esta pessoa pense pensamentos da forma, 'Nós (alguém) fará (ou não fará) ações de tipo A em circunstâncias do tipo C'. Pensar pensamentos deste tipo não é *classificar* ou *explicar*, mas *ensaiar intenções*.

Conseqüentemente, para que a ciência faça justiça à 'pessoalidade', é preciso dar uma explicação científica plausível das intenções do indivíduo e da comunidade. Sellars oferece uma saída, mas por meio de uma 'nota promissória': Conforme a ciência se desenvolve, pode ocorrer que muito do que acontece no mundo natural seja apreendido por uma explicação discreta do que existe e como interagem, certas regiões contínuas de espaço-tempo, dentro dos sistemas nervosos centrais de alguns organismos, que estão ocupadas por campos contínuos cujas presença e caráter afetam as "partículas" do organismo de certos modos, e tipicamente resulta quando certos estímulos encontrarem nas "superfícies sensíveis" do organismo. Então a própria Imagem Científica conteria estruturas com características suficientemente análogas a cores (e outras propriedades secundárias) para explicar porque o mundo parece conter objetos coloridos, e não teríamos necessidade, para propósitos descritivos e explicativos (inseparáveis, para Sellars) de apelar a qualquer coisa além do mundo da Imagem Científica.

Na próxima seção procuro esclarecer de que modo, no projeto metafilosófico de Sellars, se conectam o problema epistemológico e o ontológico: a sugestão é que a dualidade ontológica equivale à distinção epistemológica que opõe, de um lado, a certeza do autoconhecimento, do outro, a corrigibilidade das crenças sobre o mundo exterior e as outras mentes. A dualidade ontológica alimentaria o fundacionismo epistemológico e ambos juntos seriam o suporte da estrutura da 'datidade', cuja superação motiva tanto a epistemologia de Sellars, quanto a sua filosofia da mente.

Seção 3 – O CONTEXTO DO SISTEMA DE SELLARS ³⁵

Em sua autobiografia intelectual (SELLARS, 1973), Sellars descreveu o contexto em que a sua vocação filosófica surgiu e também qual seria a natureza dos problemas que desde os anos

³⁵ Esta seção tem como fio condutor os textos: SELLARS, 'Autobiographical Reflections', 1973, pp. 279-289. E a tese Andrew Chukry CRITIQUE OF WILFRID SELLARS' MATERIALISM, 1990. Chucky gerencia dois web sites: *Problems from Wilfrid Sellars*, que contém bibliografia exaustiva de Sellars - incluindo textos de vários artigos aqui citados. Seu outro site, www.ditext.com funciona com o uma meta-enciclopédia, unindo uma rede de papers e livros on-line.

1930 motivavam o seu sistema filosófico.³⁶ Em Paris, no Lycée Louis le Grand, (1929/30) ele teve seu primeiro contato com questões filosóficas gerais e com as principais figuras da história da filosofia. De volta aos Estados Unidos em 1931, Sellars já estava familiarizado com o empirismo inglês, com a filosofia de Moore e a escola de Cambridge. Dos estudos sobre Locke, Berkeley e Hume, Sellars tirou os primeiros desacordos sobre noções como a "percepção do dado", e a idéia de "abstração" do conhecimento fundamental destes dados. Estes desacordos o levam a ser receptivo à tese Kantiana que "intuições sem conceitos são cegas". Se os trabalhos de Moore atraíram Sellars pela clareza e rigor, a lógica de Russell e Whitehead, apresentada no *Principia Mathematica* foi considerada por ele uma ferramenta poderosa para tratar problemas filosóficos, mas que não explicava a natureza genuína do conhecimento humano (especialmente ao nível da percepção) devido às suposições empiristas em que o conhecimento perceptual frequentemente se apoiava. A idéia de que o conhecimento pode surgir de um conjunto de conteúdos autoevidentes e não conceituais já o incomodava em 1933:

Como é possível que o conhecimento tenha esta estrutura? A tensão entre o realismo, e seu recurso à verdade autoevidente, e o idealismo transcendental, em que as estruturas conceituais pairam acima e além de um distribuidor não cognitivo de sentido, tornou-se quase insuportável. Vi que a solução do enigma estava em situar corretamente a ordem conceitual na ordem causal e interpretar corretamente a causalidade envolvida.³⁷ (SELLARS, 1973)

Sellars já admitia que uma interpretação por uma via mais naturalista da relação entre ordem conceitual e causal seria a mais satisfatória. Ela requer uma re-concepção radical do que seja a ordem conceitual, em contraste com a definição empirista clássica:

Eu já tinha rompido com o empirismo tradicional por minha aproximação realística das modalidades lógica, causal e deontológica. O que era necessário era uma teoria funcional dos conceitos que desempenharia o seu papel no raciocínio, em vez de uma origem suposta na experiência, sua característica preferencial. A influência de Kant teve um papel decisivo.³⁸ (SELLARS, 1973)

Sellars afirmou-se, desde o início, contra as pressuposições empiristas, fundacionistas e abstracionistas. A distinção clássica entre dados dos sentidos - puros, não conceituais - de um lado, e os enunciados conceituais e proposicionais - instância onde o conhecimento humano seria construído - do outro, é o ponto que Sellars considera especialmente problemático. Ele reconhece que pode haver alguma identidade de conteúdo entre atos mentais diferentes (perceber que p , acreditar que p) que explicaria porque duas mentes diferentes podem apreender um único e mesmo conteúdo ou significando. Mas ele não vê como tais conteúdos poderiam nos ser dados como tal, imediata e não conceitualmente, sem assumir que outros recursos

³⁶ Sellars diz que ignorou a dimensão filosófica do pai, Roy W. Sellars, por muito tempo. Sob a influência dos colegas que teve sua primeira experiência filosófica, lendo Marx, Engels, Lenin "e a polêmica literatura filosófica e quase-filosófica, a força vital dos intelectuais franceses". "SELLARS, 1973 - p. 279.

³⁷ SELLARS, 1973 – pp 285-286.

³⁸ SELLARS, 1973, p. 285

cognitivos já estão em ação: um tipo de racionalidade que já ocorre quando escolhemos (cientes disto ou não) o que consideramos *confiavelmente dado* dentro daquilo que poderia conduzir ao conhecimento genuíno. Isto explicaria, por exemplo, a relutância comum aos empiristas com relação aos universais ou entidades abstratas: se interpretarmos a relação entre os estados mentais com o seu conteúdo como uma relação da mente com um dado, poderia este dado ser algo mais do que particulares concretos, como entidades abstratas, fictícias ou até mesmo entidades impossíveis, ou conceitos a priori ou ideais inatas?

Sellars se ocupou de início, com o problema tradicional ligado à base e às garantias de nossas representações do mundo. Então, ele passou a enfrentar filosoficamente o conjunto de oposições epistemológicas e ontológicas clássico, entre teoria e observação, forma e conteúdo, proposições a priori e a posteriori, inato e adquirido, realismo e idealismo. Isto teria levado a ampliar o conjunto de temas que farão parte de sua análise: “Eu estava convencido que uma filosofia da mente naturalista adequada teria que dar sentido a estes dilemas clássicos, mas isso não aconteceria até uns dez anos depois, quando eu comecei a equiparar pensamento com linguagem, que a desejada síntese começou a tomar forma”.³⁹

Como veremos nas próximas sessões, identificar pensamento com linguagem será essencial para o sistema de Sellars e isso revela sua inscrição na chamada "virada linguística" que aconteceu na filosofia analítica do pós-guerra. Mas ao mesmo tempo, este é um dos pontos pelos quais Sellars é regularmente atacado. Um dos objetivos deste trabalho é mostrar que a abordagem behaviorista linguística que será lançada com o Mito de Jones é fundamental para a compreensão da sua filosofia da mente e mais, é o paradigma do seu projeto metafilosófico.

3.1 – Filosofia e filosofia analítica

Sellars usa suas reflexões sobre intencionalidade linguística e com a estrutura lógica dos enunciados semânticos para destacar pontos decisivos relativos à epistemologia e à filosofia da mente⁴⁰. Seu método é característico da ‘virada analítica’ na filosofia, a análise lógica da linguagem ordinária e da linguagem científica – que Sellars interpretou como a ferramenta certa para formular e tratar positivamente os problemas filosóficos, fossem eles ontológicos, epistemológicos ou morais. A originalidade de Sellars está no fato que, em contraste com a maioria dos seus contemporâneos ‘analíticos’ (especialmente Quine), ele teve grande interesse pela história da filosofia: “A História da filosofia é a *lingua franca* que faz a comunicação entre os filósofos - pelo menos os de diferentes pontos de vista - possível. Filosofia sem a história de filosofia, se não vazia ou cega, é no mínimo tola.”⁴¹

³⁹ (SELLARS, 1973, p. 286)

⁴⁰ Tema do Capítulo 3 deste trabalho, quando apresento o Mito de Jones.

⁴¹ W. Sellars, *Science and Metaphysics, Variations on Kantian Themes*, New York Humanities Press, 1968 ; p.1.

Andrew Chruky (1990)⁴² diz que a filosofia de Sellars é descrita como uma tentativa para encontrar uma via "mediana", buscando superar oposições tradicionais com ajuda dos novos recursos conceituais e retóricos disponíveis nos 1950. Sellars acompanhou John Austin e os seminários de C.I. Lewis e de Quine em Harvard em 1937. Nesta época, ele leu *Language, Truth and Logic*, de Ayer, o *Aufbau*, de Carnap e também *Structure of Appearances*, de Goodman. Conseqüentemente, quando se uniu a Herbert Feigl em Minnesota, Sellars tinha grande compreensão retrospectiva para entender a dimensão histórica da nova corrente filosófica na qual se inseria. Em 1949 publicava, com Feigl, uma coleção de papers que visavam fornecer um retrato preciso da jovem filosofia analítica: *The Readings in Philosophical Analysis*.⁴³

A concepção de análise filosófica que sustenta nossas seleções nasce de duas tradições no pensamento recente, o movimento de Cambridge, de Moore e Russell, e o Positivismo Lógico do Círculo de Viena junto com o Empirismo Científico do grupo de Berlim (liderado por Reichenbach). Estes, junto com os desenvolvimentos relacionados na América vindos do Realismo e Pragmatismo e as contribuições relativamente independentes dos lógicos poloneses, fundiram-se cada vez mais para criar uma aproximação aos problemas filosóficos que francamente consideramos uma volta decisiva na história de filosofia. (SELLARS, 1968)

Em 1950, Sellars fundou com Feigl, a *Philosophical Studies*, dedicada ao novo híbrido que seria chamado 'filosofia analítica'. Devido aos tipos de ensaios que escolheram publicar na sua revista, pode-se considerar Sellars e Feigl como os arquitetos desta corrente como nós ainda a interpretamos. Sellars contribuiu significativamente para o florescimento e difusão da filosofia analítica como filósofo, mas também como editor e professor.

3.2 - A 'visão recebida'

Dois pontos principais separaram Sellars da 'visão recebida' e abasteceram o longo debate que entre eles se seguiu. A sua discordância envolveu primeiramente, a relação do pensamento com a linguagem; em segundo lugar, a relação da experiência com o conhecimento empírico. O longo debate que Sellars trava com os empiristas lógicos será aqui mencionado, embora não me aprofunde em todos os seus aspectos, no intuito de dimensionar o alcance da sua crítica.

A 'visão recebida' envolve, grosso modo, a tese de que teorias científicas devem ser formuladas como teorias axiomáticas em linguagem lógica, nas quais se estabelece uma distinção clara entre termos observacionais e termos teóricos. Os termos observacionais seriam interpretados como se referindo a objetos físicos ou aos seus atributos, diretamente observáveis. Os termos teóricos seriam parcialmente interpretados empiricamente, por meio de regras de correspondência. A outra parte do significado viria das relações com outros termos teóricos,

⁴² <http://www.ditext.com/chruky/chru-0.html>

⁴³ *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl e W. Sellars, New-York : Appleton-Century-Crofts, 1949.

relações que seriam expressas nos postulados da teoria, e que definiriam os termos teóricos de maneira implícita.

Um ponto importante no contexto intelectual no qual e, até certo ponto contra o qual, a filosofia de Sellars foi constituída, nos leva ao Empirismo Lógico, do qual Feigl era uma figura central⁴⁴, criticando, ele mesmo, a relutância ilegítima em relação à metafísica que alguns dos primeiros membros do Círculo de Viena costumavam defender⁴⁵. O termo ‘Empirismo lógico’ designa uma gama de teorias desenvolvidas ao longo do século XX e, compreende aqui, principalmente a corrente de pensamento designada como ‘moderno empirismo’. Trata-se de um grupo não homogêneo de discussões e de temas. Guardando brutais diferenças compreendendo os trabalhos desenvolvidos por filósofos do Círculo de Viena, como Schlick, Carnap entre outros. O movimento desenvolve a análise lógica da linguagem científica associando o enfoque empirista do positivismo ao formalismo lógico-matemático. A crítica de Sellars é centrada no que há em comum aos participantes, entre eles: A radical rejeição da metafísica e a concepção fundacionista do empirismo; a posição da linguagem no empirismo moderno; a concepção empirista de significado.

Às questões - O que está no mundo? O que significam nossos enunciados? Como eles podem ser verdadeiros ou, pelo menos, justificados? - Sellars quer responder de um modo original, na reação bastante sutil contra as visões do Empirismo Lógico tradicional que, segundo ele, está impregnado das várias manifestações (epistemológica, semântica e ontológica) que o Mito do Dado pode ter. Sellars está especialmente preocupado com as relações complexas da ciência com a estrutura do senso comum: preocupado em defender um realismo científico forte, ele vai contra a visão instrumentista da ciência, e tenta oferecer um status ontológico robusto a entidades teóricas (como moléculas, elétrons, e todas as outras partículas e princípios assumidos pela microfísica).

O ataque de Sellars contra o Empirismo Lógico em *Empirismo* fortaleceu as críticas já dirigidas por Quine cinco anos antes em "Dois Dogmas do Empirismo" (1951). Em muitos aspectos, os problemas filosóficos com que Sellars lida são afins aos de Quine. Contudo, as suas respectivas posições divergem bastante⁴⁶. É verdade que Sellars e Quine aderem a uma

⁴⁴ Ver H. Feigl, “Logical Positivism”, D. Runes (ed.), Philosophical Library, New-York, 1943, pp. 371-416.

⁴⁵ Feigl diz: "o risco de um uso reduutivo falacioso do critério de significado é grande, especialmente nas mãos de jovens iconoclastas. É só a tentativa de por um problema muito difícil de lado e, estigmatizá-lo como sem sentido, desencorajando investigações adicionais. Por exemplo, se alguns psicólogos extremamente frios e calculistas banem perguntas relativas aos instintos, o inconsciente, ou os papéis relativos da constituição e do meio-ambiente para o limbo da metafísica, então eles cortam com a navalha de Ockham a carne de conhecimento em vez de raspar somente os bigodes metafísicos. Nenhum problema significativo é em princípio insolúvel, mas não há dúvida que a raça humana deixará muitos grandes problemas sem solução"; " Positivismo lógico", pág. 413.

⁴⁶Um longo estudo das relações entre as filosofias de Sellars e de Quine merece ser empreendido. Mas não é nossa meta aqui. Para este tópico, ver J.F. Rosenberg: "Sellars and Quine: Compare and Contrast", in J. F. Rosenberg, *Wilfrid Sellars : Fusing the Images* ; Oxford University Press, 2007 ; pp. 33-46.

posição crítica com respeito ao Empirismo Lógico, mas isto é motivado em cada caso por razões diferentes que dificilmente poderiam conciliar um com o outro: no lado de Quine, a rejeição da distinção entre juízos analíticos e sintéticos; no lado de Sellars⁴⁷, a rejeição da noção de qualquer dado empírico.

Há uma forte discordância entre Sellars e Quine relativa ao realismo científico. Sellars ficou famoso por afirmar que "na dimensão da descrição e da explicação a ciência é a medida de todas as coisas." Esta seria a razão para ele se opor à epistemologia empirista, já que ela tende a conduzir a uma visão meramente "instrumental" da ciência, segundo a qual os enunciados teóricos - onde ocorrem as entidades não observáveis - não são nada mais que ferramentas, tão úteis ou não dispensáveis quanto possam ser, para explicar dados e resultados observacionais. Quine compartilha deste tipo da visão das entidades teóricas e princípios, considerando mesmo que os últimos têm o mesmo status que universais, números ou entidades abstratas ou mesmo fictícias. Só até o ponto em que elas são indispensáveis na física e na matemática que Quine acrescenta algumas qualidades ao seu nominalismo e aceita a existência de classes e conjuntos. Mas, Sellars também se diz nominalista. Porém, ele recusa que as entidades teóricas particulares postuladas pela ciência sejam postas no mesmo nível que entidades abstratas e claramente não existentes, porque segundo ele nós temos boas razões para atribuir existência para as primeiras, mas não para as segundas. Assim se realmente houver um tipo de "continuum" entre o mundo da observação e o mundo da teoria, como diz Quine, é impossível integrar entidades abstratas como classes ou proposições dentro dele. Há uma diferença de natureza, e não só de grau, entre enunciados observacionais (ou enunciados que abrangem entidades teóricas particulares) e os enunciados onde as entidades abstratas.

Diz Jay Rosenberg: "A Microfísica explica como estamos em contato com os itens que ela postula. Tem coisas específicas para dizer sobre as relações causais determinadas, mediadas-instrumentalmente, que conectam os objetos da microfísica com as excitações sensoriais do sujeito que percebe. Nada assim está disponível no caso das entidades tradicionalmente-concebidas".⁴⁸ A análise de Sellars dos termos abstratos da linguagem pretende revelar que eles não se referem a entidades lingüísticas extras, mas a funções lingüísticas. O seu deserto ontológico é daqui em diante, mais árido que o de Quine a este respeito, já que não aceita nem classes ou conjuntos.

Finalmente, Sellars adota um tipo de epistemologia holista segundo a qual não são proposições científicas particulares, mas a ciência como um todo que deve estar em frente do tribunal da experiência. A rejeição do mito do dado leva Sellars a rejeitar a idéia de qualquer

⁴⁷ Sellars não é convencido pela refutação de Quine da distinção analítico/sintético; para ele, a distinção – se corretamente qualificada - deve ser mantida.

⁴⁸ Jay F. Rosenberg "Quine and Sellars", pp. 36-37.

dados dos sentidos autônomo, que nós conheceríamos diretamente, desconsiderando qualquer outro recurso conceitual. Assim não há uma "regularidade da experiência" no sentido de Quine, que ajudaria a delinear o campo do conhecimento científico. Para Sellars não há só o limite *de fato* para a ciência, mas também *de jure*: o fato que poderíamos considerar (ou não) alguns enunciados como provedores de conhecimento genuíno não depende só das relações que estes enunciados tem com a experiência. Conhecimento é um valor; é só em virtude de certas normas de confiabilidade, justificação, verdade, racionalidade e coerência que nós estimamos (ou não) um enunciado como uma porção de conhecimento. Interpretar um enunciado (ou um estado mental) como conhecimento é, segundo Sellars, colocá-lo no espaço lógico das razões, quer dizer relacionar um nível a ele de acordo com uma escala axiológica. Como veremos nos próximos capítulos, a dimensão normativa é decisiva na definição de Sellars sobre em que consiste o conhecimento.

Comentário sobre o capítulo I

Se os problemas que Sellars quer resolver foram herdados da discussão com a *tradição* filosófica e das questões e teorias de meados do século XX, eles foram amalgamados na perspectiva da fusão problemática do que ele chamou Imagem Manifesta e Imagem Científica. Na realização desta fusão a tarefa da filosofia se cumpriria. Por isso, o esforço pela fusão deveria tomar uma forma sistemática e começar por assumir que lidar com toda pergunta filosófica - da epistemologia, da filosofia da mente, filosofia da linguagem ou ética – é, em cada caso, um passo para a resolução global do problema mais amplo do choque entre as imagens.

Sellars diz que o conflito pode ser superado com uma visão sinóptica que reconheceria a validade relativa de ambas as imagens. Por um lado, a posição filosófica que Sellars defende (realismo científico com uma ontologia estritamente nominalista e naturalista) parece indicar que ele tomou partido da Imagem Científica. Como é possível defender o Realismo científico como Sellars faz e apelar para uma visão sinóptica? Eis o primeiro valor em insistir que se os fenômenos manifestos, como a Imagem Científica os interpreta, são aparecimentos de um ponto de vista ontológico, isto não equivale a dizer que eles são privados de qualquer consistência ontológica, como meras ilusões ou erros, sejam perceptivos ou conceituais. O Realismo Científico, na visão de Sellars, é atraente porque permite relacionar um status ontológico genuíno e respeitável aos aparecimentos que justifica e legitima a sua permanência sem fazer deles o sintoma de conjecturas e hábitos intelectuais obsoletos de que deveríamos abrir mão. Em outras palavras, a Imagem Manifesta não nos ilude, não mais que nossos sentidos. Consequentemente, não há razão para eliminá-la, ao contrário devemos explicá-la. A Imagem Científica de onde a visão estereoscópica pode ser alcançada tem que descrever as coisas como

elas são, e explicar por que elas aparecem para nós do modo que aparecem: com qualidades perceptíveis homogêneas ou propriedades intencionais e normativas.

Ou seja, apesar da Imagem Científica parecer satisfazê-lo mais plenamente com respeito à descrição e explicação do mundo, a Imagem Manifesta acrescenta algumas qualificações cruciais. A imagem ideal do mundo deverá ser bem acabada através de uma visão que será sinóptica e também estereoscópica, quer dizer uma visão onde a Imagem Manifesta não será perdida. A tese que considera a "visão estereoscópica" como sendo a formulação mais precisa do projeto filosófico total de Sellars parece particularmente acertada já que revela o quão problemático é este empreendimento: alcançar uma única representação de duas imagens diferentes (entretanto elas são imagens do mesmo mundo), como em visão binocular. Pois se a Imagem Manifesta e a Científica fossem realmente incompatíveis, desejar conciliá-las em uma só visão seria inútil. Se, ao contrário, elas são compatíveis, não deveríamos nos contentar com uma redução simples de uma dentro da outra?

Parte da dificuldade em se entender Sellars está ligada ao fato que ele parece apoiar duas teses ao mesmo tempo: (1) que é impossível reduzir a Imagem Manifesta em termos da Científica (pela impossibilidade lógica e ontológica que se enfrenta quando se tenta reduzir fenômenos normativos a fenômenos factuais e descritivos). Fazer isto seria cometer consigo mesmo uma falácia naturalista, e desistir dos meios de explicar uma dimensão essencial da natureza humana (a sua inscrição em um espaço de normas e razões). Neste caso, a Imagem Científica seria então parcial. (2) que temos boas razões para acreditar que é a Imagem Científica, com o seu método e sua ontologia, que apresenta o quadro mais adequado do mundo. Assim, em sentido estrito, a Imagem Manifesta seria falsa.

O fato do projeto de Sellars parecer herdar duas correntes filosóficas não é fortuito: de um lado, temos filósofos como Robert Brandom, para quem a naturalização dos fenômenos epistemológicos, semânticos e mentais é ilegítima e vai necessariamente para um beco sem saída. Do outro, filósofos como Paul Churchland que diz que a Imagem Manifesta pode e tem que ser eliminada e substituída pela Imagem Científica. Mas, um dos méritos de Sellars é tentar dar um significado a esta tensão entre a aceitação do realismo científico e do naturalismo de um lado, e uma interpretação da percepção, do pensamento, da linguagem e da ação como fenômenos normativos irreduzíveis, do outro. Se esta tensão tiver, de fato, que ser dissolvida, o apelo à fusão estereoscópica das Imagens sugere que Sellars não optaria pela desqualificação de um dos lados do problema.

A metáfora da fusão estereoscópica também parece enfatizar que uma sinopse entre as imagens será possível, ao nível da percepção e também metaforicamente ao nível conceitual, somente se houver uma relação de congruência entre elas. Como a Imagem Manifesta é

epistemicamente anterior, é preciso que a Imagem Científica adquira uma forma, precisa e estruturada o bastante para produzir um equivalente da imagem manifesta.

Para que uma fusão estereoscópica seja viável, seria necessário que a Imagem Científica a partir da qual a fusão fosse elaborada desse os meios adequados para traduzir e explicar todo o conjunto dos fenômenos que na imagem manifesta já temos sob nossos olhos. Por exemplo, seria necessário, segundo Sellars, que a Imagem Científica abrisse mão de sua ontologia discreta, e adotasse uma ontologia do “puro processo” como ele a chama, dando-lhe o direito de explicar a homogeneidade dos conteúdos da percepção.⁴⁹ No estado atual do desenvolvimento da Imagem Científica, já seria possível estabelecer algumas correspondências precisas com a imagem manifesta, e perceber a visão estereoscópica até certo ponto. Isto é o que Sellars pretende fazer com relação ao fenômeno da intencionalidade (lingüística e psicológica).⁵⁰

O esforço que Sellars faz no sentido buscar uma fusão das imagens sem, no entanto, recorrer a uma redução de uma delas à outra, projeta uma possibilidade de interpretar também a questão do significado numa dimensão binocular - como um fenômeno descritível empiricamente (enunciados lingüísticos que são objetos lingüísticos, conectados um com o outro e com os objetos extra-lingüísticos por relações causais no espaço e tempo), como também um fenômeno normativo, essencialmente determinado pelas regras de uso da linguagem. Não haveria nenhuma contradição entre estas duas dimensões (causal e normativa) do significado, se primeiro, renunciarmos a idéia que significados podem ser entidades abstratas, fictícias ou impossíveis (isso contradiria a Imagem Científica), e segundo, se reconhecermos o fato que as regularidades exibidas por nosso comportamento verbal (o fato que somos dispostos a dizer "vermelho" diante de um objeto vermelho, não de um objeto verde; o fato que ao dizer "isto é vermelho" somos inclinados a inferir que "isto é extenso", e assim por diante) reflète a adoção de regras lingüísticas, sintáticas, pragmáticas que governam o jogo social que jogamos. Como consequência, se há uma redução causal do significado, através de um mecanismo de reconcepção e identificação do mundo da Imagem Manifesta para termos de configurações teóricas como a ciência os postula. Não há uma redução conceitual (ou lógica) do normativo para o natural (ou causal): a Imagem Científica não elimina os aspectos normativos que a Imagem Manifesta enfatiza, ela simplesmente não os considera. Para alcançar uma imagem completa e adequada de homem no mundo, nós não podemos então ficar satisfeitos apenas com a Imagem Científica, precisamos de uma visão estereoscópica.

⁴⁹A este respeito, ver o argumento de Sellars relativo ao "cubo de gelo rosa" em *Filosofia*. Ver nosso capítulo I.

⁵⁰ Ver em *Empirismo* as Seções sobre significado, e X sobre intencionalidade.

A meta global da filosofia para Sellars é combinar, se possível, a Imagem Manifesta e a Imagem Científica do homem-no-mundo. Porém, ao descrever as duas Imagens ele mostra o quanto elas são incompatíveis e então, seria impossível combiná-las. Qual é então a natureza do problema de compatibilidade das Imagens? Por que Sellars acredita que as Imagens são incompatíveis e, ainda assim assume como projeto filosófico o esforço para concatená-las?

Por hora, devemos lembrar que o contraste entre as imagens não deve ser interpretado em termos de um conflito entre o senso comum ingênuo e a razão teórica sofisticada; que a própria Imagem Manifesta seria uma construção teórica sutil, um refinamento de uma Imagem Original nos termos da qual o primeiro homem encontrou-se como um ser capaz de pensamento conceitual, em contraste com as criaturas que não têm essa capacidade.

Com o objetivo de tentar esclarecer porque Sellars descreve a Imagem Manifesta como uma realização sofisticada teórica em si mesma - tão importante como qualquer avanço científico – e porque a busca de uma visão sinóptica das imagens é o seu grande projeto metafilosófico, creio que é necessário introduzir, neste momento outro comemorado confronto promovido por Sellars, o Mito do Dado VS o Mito de Jones. O próximo capítulo será dedicado à apresentação da crítica sellarsiana ao Mito do Dado para, no Capítulo III, encaminhar a apresentação do Mito de Jones e finalmente tentar estabelecer o nexos entre o projeto filosófico específico da crítica à ‘datidade’ e o projeto filosófico geral de promover a fusão estereoscópica das Imagens.

CAPÍTULO II – O MITO DO DADO

Segundo Richard Rorty (2008), a ‘visão sinóptica’ almejada por Sellars apoiou-se em uma teoria funcionalista⁵¹ dos conceitos que era original e inovadora em meados do século XX. No

⁵¹ Sellars desenvolveu na década de 50 uma teoria em que estados mentais são tomados como entidades teóricas que desempenham papéis funcionais, mas em nenhum momento deu-lhe o nome *funcionalismo*. Somente na década seguinte o funcionalismo recebeu a formulação que o popularizou, especialmente através da primeira fase

entanto, antes de ser uma teoria a respeito da identidade dos estados mentais, ela era uma teoria sobre o significado dos episódios lingüísticos. Esse aspecto é crucial ao projeto sellarsiano, tanto que autores como Robert Brandom (2008) pensam que ao compreendermos o fenômeno do significado e da formação de conceitos poderemos compreender o modo como a mente pode instituir uma conexão racional com o mundo e desenvolver representações mais ou menos acertadas sobre ele. O tratamento que Sellars dá ao significado e a sua explicação behaviorista do aprendizado da linguagem podem neste caso, ser considerados como a matriz conceitual e doutrinal a partir de onde ele pretende resolver o conjunto de problemas ontológicos e epistemológicos que estão abrigados sob o título de ‘choque’ entre as imagens Manifesta e Científica. No Capítulo I, eu sugeri que o Mito do Dado e a alternativa a ele, através do Mito de Jones, já são movimentos na direção da solução do ‘choque’. Agora tratarei da apresentação Mito do Dado tendo o artigo *Empirismo* como guia e o apoio do Guia de Estudos de Robert Brandom.

Este Capítulo tem a seguinte estrutura. Primeiro, apresentarei o pano de fundo ao Mito do Dado, comentarei as sete primeiras seções de *Empirismo*, procurando mostrar que não só as suas teses relativas aos episódios internos e à prioridade epistêmica são corretas, mas que desferem um ataque devastador à noção de dado, mesmo que se conceda que a experiência imediata possa participar causalmente da justificação das crenças da percepção. Minha tarefa será analisar como Sellars entende a capacidade de observação, ou seja, a capacidade para fazer relatos não inferenciais sobre fatos perceptíveis, ou formar enunciados que envolvem a percepção. A ideia inicial é que ele a trata como o produto de dois tipos distintos de capacidades: a capacidade confiável de discriminar entre tipos diferentes de estímulos, e a capacidade para assumir uma posição no jogo de dar e pedir razões. Estes dois fatores guiam a análise que farei dos seguintes movimentos estratégicos que aparecem em *Empirismo*:

- (i) o modo como Sellars dissolve a tentação de oferecer uma abordagem aos moldes da epistemologia tradicional da função expressiva da fala do ‘parece’;
- (ii) a sua abordagem racionalista da aquisição de conceitos empíricos;
- (iii) a sua abordagem de como os conceitos teóricos podem vir a ser usados na observação.

da obra de Hilary Putnam (posteriormente ele abandonou o funcionalismo) e de Jerry Fodor, embora tenha também assumido outras caracterizações. Porém, algumas das ideias adotadas por Putnam e Fodor já haviam sido concebidas antes. (...) Todavia, a divisão mais comum distingue o funcionalismo em três orientações, a saber: “First, Putnam and Fodor saw mental states in terms of an empirical computational theory of the mind. Second, Smart’s ‘topic neutral’ analyses led Armstrong and Lewis to a functionalist analysis of mental concepts. Third, Wittgenstein’s idea of meaning as use led to a version of functionalism as a theory of meaning, further developed by Sellars and later Harman.” (Block, 1980). MAROLDI, Marcelo Masson. (2009) .

Em segundo lugar, apresentarei algumas críticas feitas à posição de Sellars. A apresentação será breve, pois creio que mesmo que concedidos os pontos dos ataques, é possível manter que os argumentos de Sellars mostram que o dado é um mito.

Finalmente, comentarei a sessão VIII de *Empirismo* e tentarei estender as visões de Sellars sobre o acesso privilegiado e a prioridade epistêmica, questões que foram apenas apontadas no Capítulo I deste trabalho, para então encaminhar a argumentação de que as suas soluções já são um passo dentro da elaboração de uma ‘visão sinóptica’ do homem no mundo, como foi sugerido também no primeiro capítulo. Espero que ao final da exposição estejamos em melhor posição para aceitar a afirmação de que “se há uma dimensão lógica na qual outras proposições empíricas repousam em relatos de observação, existe outra dimensão na qual os últimos repousam nas primeiras” (SELLARS, 2008). Se esta afirmativa ainda vigora, as tentativas de reviver o dado não foram bem sucedidas, e ele permanece como um mito.

Seção 1 - PRIMEIROS PASSOS PARA A CRÍTICA: O MITO

1.1. O pano de fundo para o mito do dado

Há uma certa maneira de construir as situações que os filósofos analisam nestes termos [sendo dados], que pode ser dita ser a estrutura da datidade. Esta estrutura tem sido uma característica comum aos maiores sistemas filosóficos, incluindo, para usar a expressão kantiana, tanto o ‘racionalismo dogmático’ quanto o ‘empirismo cético’. [...] Se, entretanto, começo meu argumento com um ataque a Teorias dos Dados dos Sentidos, é apenas um primeiro passo em uma crítica geral a toda a estrutura da datidade. (SELLARS, 2008)

Para Sellars, a noção de *dado* surge de uma tentativa de resolver alguns enigmas com respeito à conexão que no ato do conhecimento⁵² se estabelece entre o conhecedor e o conhecido, onde o conhecedor é concebido como uma pessoa e o conhecido, como algum fato do mundo. O modo como a filosofia Moderna concebeu conhecedor e conhecido, fez a noção de *dado* parecer inevitável. Segundo Sellars, o panorama em que figurou esta tradição filosófica – a partir daqui mencionado simplesmente como *tradição* – tem elementos ontológicos e epistemológicos fundamentais, compartilhados por racionalistas e empiristas, a despeito de suas diferenças específicas. Em seu aspecto ontológico, o quadro compartilhado é fundamentalmente dualista, admite que lidamos com conceitos de dois tipos de coisas distintas no mundo: o mental e o material.

No quadro que Sellars descreve, material é tudo que é governado somente pelas leis causais da física e pode ser descrito única e completamente através das propriedades especificadas por estas leis. Várias propriedades são usadas para distinguir o mental do

⁵² Situamos o conceito de conhecimento a partir da definição tripartite do termo conhecimento proposicional. Nesta definição, o conhecimento apresenta o seguinte conjunto de condições necessárias e (supostamente) suficientes: 1) a verdade da proposição que é conhecida; 2) a crença nessa proposição; 3) o fato de que o agente da crença esteja justificado a crer na proposição.

material: o mental é não espacial, ativo, auto-movente, enquanto o material é passivo, pode ser movido, mas não se mover ou transformar-se a si mesmo. Mas a principal distinção é que as entidades mentais teriam um conteúdo representacional intrínseco, propriedades intrínsecas em virtude das quais elas representariam outras entidades para um sujeito. Por exemplo, posso representar em minha imaginação outra pessoa que não está presente, ou um personagem ficcional, que sequer existe. As entidades materiais podem ser usadas para representar outras coisas (mapas, palavras, termômetros), mas isto apenas em virtude de alguém criá-las como representações ou de tomá-las como representações. Na *tradição*, se o mundo material era governado pelos princípios causais que os físicos começavam a dominar, o mental estaria sob o governo de princípios racionais, respeitados como leis do pensamento, fossem leis de consequência dedutiva, descobertas indutivas ou associação de idéias. As conexões entre entidades mentais existiam em virtude do seu conteúdo representacional. Quanto aos elementos epistemológicos fundamentais da *tradição*, em ambas as versões, racionalista e empirista, aquilo que alguém conhece melhor (ou do que pode ter certeza) são seus próprios estados mentais. As diferenças no grau de certeza ou na qualidade do conhecimento são explicadas com base na imediatidade do conhecimento em questão. Coisas conhecidas diretamente são, supostamente, melhor conhecidas ou, mais confiáveis do que as conhecidas indiretamente, que produziriam um conhecimento menos confiável.

Há dois modos de considerar a imediatidade. Dizer que ‘*S* conhece *p* diretamente’ pode significar que não há intermediário causal entre *S* e *p*, onde ‘intermediário causal’ pode ser algum instrumento que auxilie o observador a detectar propriedades não observáveis de outro modo (ex. magnetismo). Segundo, dizer que ‘*S* conhece *p* diretamente’ pode significar que não existe intermediário justificador de que o conhecimento que *S* tem de *p* é confiável. O intermediário justificador seria algo que ajudasse a legitimar a crença em *p*.⁵³ Um modelo de intermediário justificador é a premissa, ou conjunto de premissas que dá base epistemológica para *p*. Então, dizer que o conhecimento de *p* por *S* é imediatamente justificado ou que *S* conhece *p* diretamente é dizer que *p* não necessita de mediadores para ter base epistemológica e que *p* não deriva de outras premissas. As sentenças (se é que existem) que como *p*, são diretamente conhecidas, são chamadas autoevidentes.

Segundo Sellars, na *tradição*, os dois sentidos de imediatidade são frequentemente misturados. Não é descabido pensar que o fato de ter um conjunto específico de sensações seja, para alguém, a causa direta do seu conhecimento da presença de um objeto físico particular. Talvez por isso também, se tenha sustentado que estas sensações seriam um conjunto de evidências que serviria ainda para justificar tal conhecimento. Mas, tradicionalmente, a própria

⁵³ Falamos da justificação epistemológica, onde se procuram fundamentos evidentes pelos quais uma proposição ou crença é, provavelmente, verdadeira.

evidência só pode justificar se ela mesma estiver justificada. Visto que, parece não haver nenhuma mediação no contato que temos com nossas próprias sensações, ao contrário do que ocorre com nosso contato com objetos externos que é mediado por nossas sensações, seria plausível concluir que nossas próprias sensações são diretamente conhecidas.

No entanto, diz Sellars, aquilo que julgamos ser *causa* direta de um conhecimento não é, necessariamente, diretamente conhecido. No quadro aqui descrito como *tradição*, não há, segundo Sellars, distinção explícita entre causa de e justificação para o conhecimento, o que possibilitou o uso indistinto das duas. Esta indistinção teria dado suporte à doutrina de que cada mente pode conhecer a si mesma e seus estados diretamente; os objetos materiais, por sua vez, só podem ser conhecidos indiretamente através da influência que operam na mente durante a experiência sensorial (ex., sensações auditivas são interpretadas como palavras que são compreendidas como expressões do pensamento de outra pessoa). Ainda que coisas externas estejam ligadas umas às outras e com as mentes que as conhecem por meio de relações causais, os estados mentais⁵⁴ estão ligados internamente uns aos outros tanto causalmente quanto lógica ou racionalmente. A imagem que resulta deste quadro é a da mente individual como uma ilha essencialmente isolada, cuja economia interna é transparente para si mesma, e que adquire informações sobre as coisas do mundo extrapolando ou fazendo inferências a partir de mudanças nos estados internos da ilha. Neste quadro, em que se encaixa toda a *tradição*, é crucial que o conhecimento direto não seja problemático. O quadro é poderoso porque a ontologia e a epistemologia implícitas nele apoiam uma à outra. Os diferentes graus de certeza se combinam com os diferentes gêneros das entidades envolvidas no ato do conhecimento. A distinção ontológica que se estabelece entre a mente individual e as outras mentes assim como entre o mental e o material tem reflexos na distinção epistemológica entre a incorrigibilidade⁵⁵ e confiabilidade como prerrogativas do autoconhecimento e a falibilidade do conhecimento à qual estariam sujeitas nossas crenças sobre o mundo material e sobre as outras mentes.

1.2 O Mito do Dado e a *Tradição*

Em linhas gerais, a idéia tradicional é de que o conhecimento direto não deve ser obtido via inferência, reflexão, associação de idéias, evocação de memórias ou utilização de outro processo cognitivo construtivo. O que se exige é simplesmente a existência de um fato e a atenção da pessoa a ele a fim de que então tal fato se torne conhecimento para esta pessoa. Nestas condições, isto é um *dado*. O conhecimento restante deve ser construído a partir do *dado*, utilizando os processos cognitivos mencionados há pouco. Aqui, o conhecimento *direto*

⁵⁴ Há estados mentais que são atitudes proposicionais e estados mentais que não são. Exemplos de atitudes proposicionais: Acreditar que a grama é verde; Desejar ganhar na loteria; Saber que dois e dois são quatro. Exemplos de estados mentais que não são atitudes proposicionais: Sentir-se triste; Ter medo de ratos; Sentir calafrios. Somente atitudes proposicionais podem justificar afirmações de conhecimento.

⁵⁵ Uma sentença é incorrigível se não for possível corrigi-la *por* ou *com* base em outras crenças.

deve ser *não inferencial* e o conhecimento do *dado* não é epistemologicamente mediado por outro conhecimento, ele é *independente* de qualquer outro. Deste modo, parece natural determinar que, se vamos ter algum conhecimento, parte dele deve ser *dada*. Então, se a proposição p_3 é indiretamente justificada pela proposição p_2 e se p_2 é por sua vez conhecida indiretamente, então, deverá existir alguma p_1 que justifique p_2 . Deste modo, ou:

- (a) a cadeia de justificações não termina. Aí temos o *regresso infinito* da justificação, porém, p_3 , para a qual buscávamos justificação, permanecerá refém dessa infinitude; ou
- (b) a cadeia de justificação, de forma circular, retorna a si mesma. Neste caso temos a aplicação de um argumento circular, que também é considerado insatisfatório; ou
- (c) a cadeia da justificação segue até alcançar uma proposição que, embora seja justificada, não seja inferencialmente justificada: Aqui temos uma parada a partir do anúncio de um conhecimento auto-evidente, uma proposição que é conhecida sem o auxílio de outra proposição para justificá-la. Esse recurso evitaria que nos remetêssemos infinitamente a outras proposições. Este tipo de proposição cumpre o papel de *dado*.

A idéia de independência epistemológica é um dos focos da crítica de Sellars.⁵⁶ Mas a epistemologia tradicional considerou que o dado não era somente a base para o resto do conhecimento, mas também seu ponto de partida. Em princípio, um dado poderia ser conhecido, mesmo que o conhecedor não conhecesse mais nada (talvez no caso do surgimento do conhecimento em uma criança). Mas, que tipo exatamente de coisas são dados? Sellars diz: “De muitas coisas se tem dito que estão dadas: conteúdos sensoriais, objetos materiais, universais, proposições, conexões reais, primeiros princípios e inclusive o caráter mesmo de dado” (SELLARS, 2008). No entanto, as sensações comumente têm feito o papel de dado, tornando-se o maior alvo dos que atacam a idéia de imediatidade.

O mito do dado surge no contexto do problema do conhecimento do mundo exterior. Se vamos adquirir algum conhecimento sobre a realidade extramental, deve existir alguma interface entre o mental e o extramental. Mas, no contexto da *tradição* a mente foi considerada como um espaço encerrado em si mesmo e que utiliza para dar fé do conhecimento apenas o que está no âmbito do seu próprio reino. O objeto externo aparece na forma de um rastro deixado pela própria mente. Esta pista sensorial terá que fundamentar todo nosso conhecimento dos objetos externos, porque não há recepção fora da mente para desvelar os objetos externos ou sua relação conosco. Ainda que surjam inúmeras questões sobre a adequação da nossa

⁵⁶ O argumento contra o *dado* centra-se na idéia de que a discriminação é condição *causal* para o conhecimento, não base para o mesmo. Sellars apóia a idéia de que o conhecimento de conceitos e particulares depende do conhecimento de proposições, na medida em que para as crenças terem conteúdo, devem ser relacionadas inferencialmente. Assim, a idéia de crenças que não requerem justificação e que são base do conhecimento se desbarata. Ser não-inferencial é suficiente para forma adequada de imediatidade.

habilidade de inferir de modo razoável a existência de objetos externos com base nas pistas que eles produzem, não parece que de fato, se tenha duvidado da nossa capacidade de identificar estas pistas – sensações e suas propriedades – independentemente de algum conhecimento do mundo exterior. Enquanto o mental e o não-mental forem entendidos como ontologicamente distintos, a interface entre eles será interpretada como pré-determinada. Parecerá natural assumir que há um modo particular em que o não-mental pode afetar o mental – os sentidos – e que as coisas conhecíveis diretamente são um conjunto pré-determinado que não é receptivo a mudanças conforme o nosso conhecimento cresça ou se desenvolva.

Outra característica do dado é a *eficácia epistemológica*. Se houvesse coisas conhecíveis independentemente de tudo o mais, se este conhecimento não pudesse e não tivesse que funcionar como suporte para outro conhecimento, seria até possível apontá-lo como *um dado*, mas então ele não desempenharia o papel designado tradicionalmente ao *dado*. Apresentamos abaixo, um esquema dos traços que podemos identificar como sendo comuns às diversas formas que poderia assumir o dado:

- (1) O *dado* é um elemento dado na experiência⁵⁷ que tem *uma situação epistemologicamente positiva* simplesmente em virtude de se *dar* nesta experiência.
- (2) Certeza, independência, infalibilidade ou incorrigibilidade, embora não sem algum debate, são características que têm sido atribuídas ao dado;
- (3) é *epistemologicamente independente*, ou seja, sua situação positiva no conhecimento não é derivada de outro tipo de conhecimento; e
- (4) é *epistemologicamente eficaz*, ou seja, ele dá fundamento epistemológico para outros elementos da rede de conhecimentos ou aumenta a credibilidade destes elementos.

Existe algo que cumpra as características que seriam próprias do dado? Sellars dirá que não. A sua crítica às epistemologias fundacionistas é parte da “crítica geral a toda estrutura da dadidade” (SELLARS, 2008) em que se insere também a chamada ‘visão recebida’, alvo contemporâneo da crítica de Sellars.

Depois da crítica feita por Sellars, a noção de dado foi, por muitos, considerada obsoleta. A posição não é unânime, inúmeros filósofos tentam rever a noção de dado (Alston 1998, Chisholm 1986, Bonevac, 2002). Suas objeções têm um ponto comum, atacam a tese de Sellars de que as experiências imediatas⁵⁸ não podem justificar as crenças observacionais. Creio, no entanto, que é possível conceder que as experiências imediatas desempenhem algum papel causal na justificação das crenças observacionais e ainda assim, não é o caso que elas sejam a

⁵⁷ O termo ‘experiência’ é interpretado em sentido amplo. Não se limita a uma experiência sensorial; pode ser a intuição de uma idéia; a apreensão de um universal etc.

⁵⁸ Seguindo a terminologia de Sellars, as experiências imediatas podem ser *appearings* ou *lookings*: para fins de simplicidade, na introdução, me referirei a todos como experiências imediatas.

fundação autônoma para justificar as crenças empíricas e afirmar o fundacionismo epistemológico.

A questão focada por Sellars é: o que ocorre antes que as experiências participem da justificação do conhecimento empírico? As explicações sobre acesso privilegiado e prioridade epistêmica⁵⁹ não são suficientemente desenvolvidas em *Empirismo*. Como resultado, estes dois temas da epistemologia sellarsiana foram atacados e a sua importância foi relegada ao segundo plano. No entanto, creio que a tese epistemologicamente mais forte levantada na primeira parte de *Empirismo* é que há outros estados epistêmicos que devem ter lugar antes que a experiência possa participar da justificação e que tais estados são epistemicamente anteriores à ‘experiência imediata’. Espero que a apresentação que se segue, torne clara esta afirmação.

1.3 Causas e razões

Ao comentar o panorama onde surge Mito do Dado, vimos que as objeções de Sellars se dirigiam às concepções filosóficas modeladas a partir de estruturas que apoiam a ‘datidade’, onde *dado* significa que a experiência sensorial é, de algum modo, auto autenticante (*self-authenticating*). Diz Sellars,

Uma das formas assumidas pelo Mito do Dado é a idéia que há, e deve haver, uma estrutura de questões particulares de fato tais que (a) cada fato pode não somente ser não-inferencialmente conhecido ser o caso, mas não pressupõe nenhum outro conhecimento das questões particulares de fato, ou de verdades gerais; e (b) tais que o conhecimento não-inferencial dos fatos pertencentes a esta estrutura constitui a corte final de apelações para todas as reivindicações factuais – particulares e gerais – sobre o mundo. (SELLARS, 2008).

Sellars sugeriu também que a estrutura que apoia a ‘datidade’, “característica comum aos maiores sistemas filosóficos”, sustenta uma ideia de mente, compartilhada tanto por empiristas como racionalistas e conduz tanto o atomismo lógico de Russell como o verificacionismo dos empiristas lógicos. Nesta estrutura, que vimos chamando de *tradição*, considera-se que apreendemos diretamente os conteúdos de nossas experiências sensoriais e, além disso, a própria natureza desta apreensão torna a sua justificação evidente. “Nestas primeiras seções, o Mito do Dado aparece na forma da ideia de que alguns tipos de fatos não epistêmicos sobre aqueles que conhecem poderiam implicar fatos epistêmicos sobre eles”. (BRANDOM, 123)⁶⁰

Sellars rotulou como ‘dado’ o conhecimento que, segundo a *tradição*, simplesmente está lá, desde que dirigamos a atenção a ele, ou, em outras palavras, é um evento, geralmente uma sensação, que, apenas em virtude de ocorrer, justifica alguma crença. Com as caracterizações

⁵⁹ Estas teses são ligadas às questões sobre confiabilidade e ‘condições normais de visão’ que serão analisadas nos próximos parágrafos.

⁶⁰ Brandom destaca que o apelo à datidade exclui a distinção entre *sentience* e *sapience* – entre *estar consciente* no sentido de estar *acordado* (algo compartilhado com animais não discursivos) e *ser consciente* no sentido de saber algo que pode justificar um juízo.

adicionais: (1) o dado não é inferido e (2) a apreensão de um dado não pressupõe qualquer outro conhecimento. Ou seja, a ideia de que qualquer experiência ou sensação poderiam ser epistemicamente significantes simplesmente em virtude de sua ocorrência. Como, na datidade, o papel da mente ao receber informação sensorial é passivo; e como o que aparece diante da mente estaria justificado apenas em virtude de seu aparecimento, tal informação é considerada dada - o dado ele mesmo, se não é cognitivo, não carece de justificação. Crenças carecem de justificação. Assim, este tipo de conhecimento teria o caráter de *dado*, pois não resultaria de processos mentais como inferência, reflexão, ou classificação. Para as teorias que apóiam o Mito do Dado: “*X* sente o conteúdo dos sentidos *s* implica *X* sabe não-inferencialmente que *s* é vermelho”⁶¹.

Mas a ‘datidade’ se estende ao fato de que tudo que é *dado* deve poder justificar e ser a base para todos os outros tipos de conhecimento. Aqueles que apoiam a ‘datidade’ acreditam que se não apreendêssemos nossas experiências sensoriais diretamente, a possibilidade de conhecimento seria nula. Tal visão subscreve a ‘datidade’ e atribui ao dado o status de necessidade na aquisição de conhecimento sobre nós mesmos e sobre o mundo. O ponto central que os teóricos dos dados dos sentidos levantam em favor do dado é que ele interrompe o argumento do regresso, o qual, em princípio, coloca obstáculos à posse de conhecimento. Sellars, por sua vez, quer mostrar que podemos justificar relatos⁶² de observação não inferenciais e além disso, explicar significados lingüísticos, episódios privados, impressões ou pareceres sem apelar ao Dado em nenhuma de suas formas. Muitos alvos são apontados no ensaio, mas a discussão centra-se na noção de dado e no papel que este dado deve desempenhar na epistemologia tradicional. Sellars abre o ensaio dizendo: “Eu presumo que nenhum filósofo que atacou a ideia filosófica da datidade ou, para usar o termo hegeliano, imediatidade, tentou negar que há uma diferença entre inferir que algo é o caso e, por exemplo, ver que isto é o caso” (SELLARS, 2008). Em seguida, sob o papel do dado na observação: “(...) o objetivo da categoria epistemológica do dado é, presumivelmente, a de explicar a ideia de que o conhecimento empírico se baseia em uma ‘fundação’ de conhecimento não inferencial de questões de fato” (SELLARS, 2008).

Sellars inicia sua análise observando que as teorias dos dados dos sentidos distinguem entre o ato de ser consciente - o sentir (sensing) - e seu objeto – o que é sentido (sensed). Um dado dos sentidos (sensum) é uma propriedade relacional do que é sentido, uma propriedade

⁶¹ Sellars (§6, p. 29). Esta é a primeira proposição que forma chamada ‘tríade inconsistente’ com a qual as teorias tradicionais dos dados dos sentidos deverão se confrontar..

⁶² Relato (report) é um ato lingüístico, uma resposta direta a algum aspecto de alguma situação corrente e tem em vista descrever esta situação. Para Sellars, os relatos incluem episódios verbais *internos*, como pensamentos e discriminações. Descrever um episódio verbal como um relato classifica o episódio em termos de sua função; fazer um relato *corretamente* implica obedecer a regras que regem a aplicação de expressões verbais ao mundo, as regras que regem os movimentos de entrada de linguagem e então envolve um componente não-lingüístico.

que faz menção ao caráter de ser conteúdo sensorial de um ato sensorial. A *tradição* prescreve aos dados dos sentidos o papel epistemológico de fundamento. No entanto, Sellars diz que observamos “com surpresa” que para os teóricos dos dados dos sentidos, o que é sentido são entidades singulares, os *particulares*, enquanto o conhecimento - incluindo o conhecimento não inferencial que tem a forma de *algo ser assim e assim-*, é conhecimento de *fatos*.⁶³ Então, os conteúdos sensoriais não poderiam constituir conhecimento, inferencial ou não. Sellars apresentou aos teóricos dos dados dos sentidos um dilema no papel epistêmico da experiência sensível, ele quer saber o que, exatamente, é sentido na sensação. As duas possíveis respostas formam o dilema:

- (a) São *particulares* que são sentidos. Sentir não é conhecer. A existência de dados dos sentidos não implica *logicamente* a existência de conhecimento. Ou,
- (b) Sentir é um modo de conhecer. São *fatos* em vez de *particulares* que são sentidos. (SELLARS, 2008).

Nenhuma das opções autorizaria ao *dado* o papel epistêmico atribuído a ele pela *tradição*. Sellars diz que na primeira opção, sentir não implica saber. Todo conhecimento, diz ele, envolve classificação⁶⁴. Se um particular é sentido, então sentir não pode ser conhecer - o elemento de generalidade é perdido. Como um ponto fundamental ao *dado* é que sentir implica conhecer, a primeira opção abandona o *dado*. Na segunda opção - sentir é conhecer, e fatos são sentidos - a sensação tem um papel de justificação, mas como aqui, sentir é conhecer, o próprio sentir carece de base e justificação.

A dificuldade enfatizada é a de decidir se a relação entre sentir os conteúdos sensoriais e as crenças não inferenciais é causal (não epistêmica, como há entre objetos físicos e experiências perceptivas) ou racional (epistêmica, como a que há entre crenças não inferenciais e crenças inferenciais). Sellars considera três respostas em casos normais de percepção:

- (1) *É porque* há um objeto vermelho diante de mim que *sinto* um conteúdo sensorial vermelho.
- (2) *É porque* tenho tal conteúdo sensorial que adiro a crença não inferencial de que há um objeto vermelho à minha frente.
- (3) *É porque* tenho essa crença, em conjunto, talvez com outras crenças, que estou justificada a ter a crença inferencial ulterior de que há, por exemplo, um sinal de “Pare” à minha frente.

O *porquê* (1) seria uma noção causal, relaciona *particulares* perceptíveis com um vocabulário não conceitual. É uma relação factual, não epistêmica. O *porquê* (3) seria uma noção de razões mais do que causas. Relaciona crenças estruturadas proposicionalmente, que são abstratos *repetíveis*. É uma relação que Sellars chama, epistêmica. Mas qual é a natureza do

⁶³ Exemplo do que Sellars chama “a notória ambigüidade de *ing/ed*.”

⁶⁴ McDowell sugere que um modo interessante de ler os parágrafos 3-7, centrais na argumentação de Sellars, é à luz do lema kantiano: “Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Os pensamentos sem conteúdos são vazios, as intuições sem conceitos são cegas”. (CRP A51/B75).

porquê(2)? Esta é uma característica crucial dos dados dos sentidos que, para as teorias *tradicionais*, não apenas participam da justificação, mas são o fundamento de toda nossa rede crenças. O Dilema de Sellars instalou uma reconstrução que estendeu seu alcance para qualquer teoria que tentasse dar à sensação um papel de justificação na observação.

Sellars diz que os teóricos dos dados dos sentidos tentam “ter e consumir o bolo ao mesmo tempo” apelando para a noção de conhecimento por familiaridade (*by acquaintance*). O ato de experimentar seria cognitivo apesar de ter *particulares* como conteúdo. Assim, ao mesmo tempo, conhecemos conteúdos sensoriais (porque são experimentados) e sabemos não inferencialmente algo sobre eles (que são vermelhos, p.ex). Mas, diz Sellars “Você conhece o presidente?” equivale a “Você está familiarizado com o presidente?”, e o conhecimento por familiaridade “projeta-se como uma metáfora útil para esse sentido estipulado de conhecer e, como outras metáforas úteis, consolidou-se como termo técnico” (SELLARS, 2008). Sellars diz ainda, que estes teóricos poderiam tentar manter a ideia de que o conteúdo sensorial é um dado, dizendo que sua datidade só pode ser definida contextualmente em termos de um *conhecimento não inferencial de fatos* sobre esse conteúdo. Mas, nesse sentido, a datidade não seria um conceito básico ou primitivo da teoria. “Sentir o conteúdo sensorial x é acreditar que ele tem alguma (não importa qual) característica F . (...) O que é importante notar acerca desta análise é que noções epistêmicas são pressupostas, não explicadas, em termos de uma suposta noção epistêmica previamente compreendida do sentir de um conteúdo sensorial (pensada como uma relação entre um sujeito e um conteúdo sensorial, ambos particulares)” (BRANDOM, 130). De outra forma, a conexão lógica entre *sentir* e *conhecer* seria cortada, isto é, deixaria de ser epistemológica.

1.4 - A abordagem tradicional da fala do ‘parece’.

Sellars não acredita que seja possível, mesmo que “em princípio”, reduzir o fato epistêmico ao fato não epistêmico. E se os teóricos clássicos dos dados dos sentidos sustentarem que o sentir não é algo adquirido, como poderia o sentir pressupor a posse de habilidades adquiridas? Para isso teriam que supor que a habilidade de ter conhecimento não inferencial é ela mesma não adquirida e acabar por enfrentar o que Sellars chamou de “tríade inconsistente” que os levaria a:

- (1) abandonar a ideia que *sentir* conteúdos sensoriais implica *conhecer* não inferencialmente (fazendo da experiência um fato não epistêmico que pode ser condição necessária, mas não suficiente para o conhecimento); ou
- (2) abandonar a ideia de que *sentir* não é adquirido; ou

(3) aceitar que *conhecer* não é adquirido e verem-se forçados a abraçar algum tipo de inatismo e explicar quais conceitos são inatos e quais não são.

Ele conclui que o conceito clássico de dados dos sentidos surge da mescla de duas ideias: (1) há certos episódios internos, tais como *sensações* de vermelho, que podem ocorrer em animais sem nenhum processo prévio de aprendizagem ou formação de conceitos; e (2) existem certos episódios internos que são *conhecimentos não inferenciais* de que certas coisas são, por exemplo, vermelhas, e que estes episódios são necessários para todo conhecimento empírico.

A primeira ideia surge na tentativa de explicar os fatos da percepção sensível em estilo científico. (...) A ideia central é de que a causa provável dessa sensação é somente em sua maior parte provocada pela presença de um objeto físico vermelho na vizinhança daquele que percebe; e que, enquanto um bebê, digamos pode ter a sensação sem nem *ver* nem *aparentar ver* (...) em geral *parece* a um adulto ser um objeto físico com uma superfície externa vermelha e triangular, quando eles são incitados a ter uma sensação de um triângulo vermelho; enquanto sem tal sensação não se pode ter tal experiência. (SELLARS, 2008).

Diante da combinação de (1) e (2), Brandom pergunta: “Devemos considerar que as sensações em questão são um tipo de *particular* (estruturado como um triângulo) ou um tipo de *crença* (estruturada como um enunciado)? A capacidade de ter conhecimento empírico como este é adquirida por experiência ou anterior à experiência? É anterior ao resto de nosso conhecimento na ordem da *causalidade* ou na ordem da *justificação* e evidência?” (Brandom, 133) A resposta de Sellars ao dilema será distinguir *sentir* de *conhecer não inferencialmente*. *Sentir* seria não conceitual e não epistêmico - então, não implica conhecer. Desta forma, ter a sensação de vermelho não seria um fato cognitivo ou epistêmico. Sentir é uma condição prévia causal para o conhecimento, mas não tem um papel de justificação. Por outro lado, há o conhecimento não inferencial, como quando eu observo que uma gravata é verde. Em tal observação, são conhecidos *fatos* - mas este conhecimento necessita de justificação, e pressupõe outros conhecimentos. Thomas Vinci (1998)⁶⁵ diz que esta é uma falsa dicotomia; que há uma terceira possibilidade: as *propriedades* é que são sentidas. Vinci reconstrói o argumento de Sellars:

- 1) Todo conhecimento que interessa ao fundacionista é conhecimento proposicional.
- 2) O conhecimento de proposições de sujeito-predicado é um ato de cognição classificatória.
- 3) Todas as formas de proposição que podem ser conhecidas (e que serão, em outras bases, satisfatórias como fundações epistêmicas) são, ou dependem de, atos de cognição classificatória.
- 4) Toda cognição classificatória envolve "aprendizagem, formação de conceito, e mesmo o uso de símbolos".
- 5) [Então], todo o conhecimento que interessa aos fundacionistas envolve "aprendizagem, formação de conceito, e mesmo o uso de símbolos". (1998, pp. 2-3)

Vinci sugere que (3) é falso. O dilema de Sellars pressupõe que os atos de conhecimento envolvem classificação sob um conceito ou regra geral. Então, apreender (*grasping*) *um particular* não poderia contar como conhecimento; ao passo que apreender um *fato* poderia,

⁶⁵ Vinci, T. (1998). The Myth of the Myth of the Given. Reprinted at <http://www.ditext.com/vinci/mmg.html>.

mas este conhecimento careceria de justificação (segundo Sellars), e não poderia então servir como uma fundação epistêmica. Usando a sua interpretação da noção de juízo como intuição intelectual, Vinci diz que apreender propriedades pode ser um ato legítimo de juízo, mas não um exemplo de cognição classificatória. Nesse caso, haveria uma forma legítima de juízo (autorizado pela apreensão de propriedades dadas à intuição) que não pressupõe “aprendizado, formação de conceito, e mesmo o uso de símbolos”, e que pode servir como a fundação para o conhecimento empírico.

Aparte 1: Antes de falar do *parece* nos relatos de observação, Sellars comenta a ideia sugerida por Ayer⁶⁶ de que o discurso sobre os dados dos sentidos é uma linguagem criada para situações descritas com expressões do tipo “Agora o livro me parece verde”, onde *se estipula* que “X apresenta a S um dado sensorial Φ ” tem a mesma força que “X parece Φ a S”. Sellars introduz a ideia de *código* - um sistema de símbolos em que cada símbolo representa uma frase completa: as partes dos símbolos do código não são elas mesmas símbolos do código e as relações lógicas entre os símbolos são parasitárias dos enunciados que representam. As partes dos símbolos seriam recursos mnemotécnicos para recordar as características dos enunciados expressados no discurso ordinário da percepção. Assim entendido o discurso dos dados dos sentidos, os vocábulos não têm o status robusto de seus homólogos no uso ordinário. Se a linguagem dos dados dos sentidos for um código, falar de dados dos sentidos não *esclarece* nem *explica* fatos da forma “X parece Φ a S”. Se aparenta fazê-lo é porque consideramos os recursos do *código* como vocábulos em seu uso ordinário.

Pode ser tentador falar das “frases” dos dados dos sentidos como frases de uma “teoria”, e da linguagem dos dados dos sentidos como “outra linguagem”, mas fazê-lo é contrariar a própria ideia de código. O *código* pode servir para tornar explícitas relações lógicas dentro do discurso ordinário sobre objetos e nossa percepção deles; mas usar o código para explicar que objetos e pessoas são construções a partir de *pareceres* supõe um abuso da ideia de código que choca com dificuldades insuperáveis uma vez que se compreender a função do *parece*. O *código* que manifesta características da linguagem perceptiva ordinária pode, no máximo, aspirar a explicar a suposta identidade, interna ao discurso corrente, entre os componentes mentais e os componentes das coisas. Caberá a Sellars, provar que tal identidade se dá na fala ordinária da percepção, e que não se dá a relação contrária em que os objetos e as pessoas são metafísica e epistemologicamente anteriores aos dados dos sentidos, o que lhes tiraria seu caráter de dado.

1.5 - A função da fala do ‘parece’.

A discussão sobre o papel epistêmico da experiência continua no texto sobre a fala do ‘parece’ (looks-talk). Ao iniciar o exame da dimensão lógica do *parecer*, Sellars comenta que o *parecer* é analisado, normalmente, como uma relação triádica entre um objeto X, uma pessoa S e uma qualidade sensível Φ . E uma vez que esta assunção é feita, há três modos comuns de tratá-la: (1) Analisar esta relação triádica em termos de dados dos sentidos; (2) Explicar esta relação triádica em termos de dados dos sentidos; (3) Insistir que é uma relação triádica irreduzível e fundamental e que seu significado é independente de que S se encontre em alguma relação com algo que seja Φ . Triplett e deVries (2000) comentam

⁶⁶ AYER, A.J. *The terminology of Sense Data*. In *Philosophical Essays*. Londres: Macmillan, 1954, p.66-104. E *Foundations of Empirical Knowledge*. Londres: Macmillan, 1940.

A diferença entre (1) e (2) é que se (1) está certo, então a referência aos dados dos sentidos está contida no próprio conceito de parecer⁶⁷, enquanto (2) não exige que uma pessoa tenha o conceito de um dado dos sentidos a fim de ter o conceito de parecer, apesar dos dados dos sentidos serem necessários pra a existência dos pareceres. Mas Sellars acredita ter lançado dúvidas suficientes na noção de dados dos sentidos, nas duas primeiras partes de seu ensaio, de modo que as alternativas (1) e (2) sejam efetivamente derrubadas, aqui. Sellars rejeita a assunção comum a (1), (2) e 3), a saber, que parecer seja uma relação triádica.

Um ponto simples e central à teoria é: “*ser vermelho* é logicamente anterior, é uma noção logicamente mais simples do que *parecer vermelho*” (SELLARS, 2008). A seguir, tentará mostrar, primeiro, que *parece* não é uma relação e, segundo, mostrar que “*x é vermelho*” pode ser necessariamente *equivalente* a “*x parece vermelho*” sem que haja uma definição de “*x é vermelho*” em termos de “*x parece vermelho*”.

Sellars quer saber como é possível dar sentido a certos exemplos sem que *parecer* seja uma relação triádica, ou seja, como enfatizar a prioridade conceitual do conceito *ser verde* em relação ao conceito *parecer verde*. Ele então nos convoca a imaginar John, um vendedor que nunca olhou para os objetos exceto em condições normais. Ele nunca esteve em uma situação em que tivesse que se preocupar se um objeto era realmente verde ou só parecia verde. Exceto por este fato sobre condições normais, John “aprendeu o uso de palavras para cores na forma usual” (SELLARS, 2008). Mas John é confrontado com sua primeira anomalia perceptiva, descrita como um caso de um objeto azul (uma gravata) parecer verde sob uma luz diferente. John mostrou a uma cliente uma gravata e lhe disse “esta é uma bonita gravata verde”. A cliente lhe diz que a gravata não é verde, mas azul, e levou John, que só observara a gravata dentro da loja, para que ele a visse à luz do dia. Confrontado com a anomalia, John não pode relatar que este é um objeto azul que parece verde, uma vez que ele não tem o conceito de algo parecer verde. Sellars prossegue dizendo que John, uma vez ciente das condições anormais nas quais ficara inclinado a dizer que o objeto azul era verde, rapidamente corrigirá suas condições normais e dirá, de acordo com seu cliente, que a gravata é verde. Mas, destaca Sellars, quando, no futuro, John disser “Esta gravata é azul”(...) ele não está fazendo o uso de relato dessa frase. Ele a usa como conclusão de uma inferência.” (SELLARS, 2008).

Como explicar esta distinção sem aceitar o *parecer* como uma relação triádica? A experiência de que *algo pareça verde a alguém em certo momento*, enquanto experiência é similar à experiência de *ver que algo é verde*. Mas a segunda não é *só* uma experiência e, de acordo com Sellars, esta é a questão crucial. Dizer de uma experiência que ela é um “ver que” é mais que descrever a experiência; é também *endossar (endorse)* o que vem depois de “ver que” e aceitar seu caráter verídico. Esta distinção envolve considerar que as experiências têm conteúdo proposicional, o que necessita ser justificado. Está claro que uma experiência não é

⁶⁷ A Alternativa (1) não está formulada em termos do fenomenalismo clássico, que analisa objetos físicos em vez de pareceres em termos de dados dos sentidos. Mas, nos dois casos, dizer que A deve ser analisado em termos de B é dizer que o conceito de B está contido no conceito de A.

apenas fazer uma proposição. Sellars que veio se ocupando de qual é seu estatuto lógico, agora se concentra nas afirmações proposicionais. Caracterizar uma experiência como um “ver que” é aplicar o conceito semântico de verdade a essa experiência. Pode-se dizer das duas experiências que são idênticas *enquanto experiências* e sem dúvida referir-se corretamente a uma como um caso de *ver que* algo é vermelho, e à outra *meramente* como um caso de que algo *pareça* vermelho.⁶⁸ A diferença surge da necessidade de que aquele que relata deve ser consciente da responsabilidade envolvida em seu relato. Sellars chama esta responsabilidade de *endosso*, que traz consigo o aspecto normativo que não é reduzido a aspectos descritivos. A incorrigibilidade da fala do ‘parece’ é explicada pela ausência de *endosso*, mas esta incorrigibilidade não é adequada como fundação do conhecimento corrigível: primeiro, porque não estamos fazendo nenhuma afirmação que possa servir de fundação e, segundo, porque o jogo da linguagem utilizado é parasitário da linguagem em que fazemos relatos empíricos corrigíveis sobre como são as coisas. O problema é: como explicar o fato de que algo pareça vermelho a alguém em termos da ideia de que esse alguém tenha uma sensação ou experiência de vermelho? Uma boa explicação de que algo *pareça* vermelho sem mencionar experiência imediata, por exemplo, que *seja* vermelho. Mas isto não exclui a possibilidade de que se dêem outras explicações.

1.6 - Uma explicação alternativa para o ‘parecer’

Um modo de manter a possibilidade de oferecer mais de uma explicação para o mesmo evento é comparar as experiências imediatas com as moléculas na teoria cinética. Isto faria das experiências imediatas entidades teóricas, quando a maioria dos defensores dessas experiências as consideram as entidades menos teóricas, *os* observáveis por excelência. Outra forma de manter a compatibilidade de várias explicações é que a nossa explicação dos distintos tipos de *pareceres* em função dos distintos graus de *endosso* mantém algo comum entre eles, as experiências imediatas. As situações (1) S vê que x, lá, é vermelho; (2) Parece a S que x, lá, é vermelho e (3) Parece a S como se houvesse, lá, um objeto vermelho, compartilham um conteúdo proposicional (x, ali, é vermelho), mas se distinguem no grau de endosso: (1) o faz, (2) só parcialmente, e (3) não. Mas poderíamos dizer que resta um resíduo, aparte do conteúdo proposicional e o endosso, que Sellars chama ‘conteúdo descritivo’. Para Sellars, o conteúdo descritivo das três experiências também é idêntico, mas lhe parece óbvio que há uma diferença fáctica na situação *total*. Os teóricos que identificam o conteúdo descritivo com as experiências imediatas se queixam de que a fala do ‘parece’ não pode explicar por que as três experiências compartilham esse conteúdo apesar de que (1) envolve que aquele que percebe esteja na

⁶⁸ Para Brandom, a *sapiência* envolvida na aplicação de um conceito em um relato não-inferencial implica saber manejar o papel inferencial desempenhado pelo relato.

presença de um objeto vermelho, (2) não é necessário que o objeto seja vermelho e (3) não necessita que haja objeto algum.

Os teóricos dos dados dos sentidos podem defender que as três experiências têm o mesmo conteúdo descritivo, a *vermelhidão* pode ser vista como uma qualidade dos conteúdos sensoriais. Agora, esses conteúdos, esses particulares bidimensionais volumosos ou planos, são um produto filosófico que pode *conectar-se com* nossa estrutura conceitual ordinária, mas que não é parte de sua *análise*. Tais entidades podem desempenhar algum papel, mas esse papel será desempenhado no espaço lógico de uma imagem *científica* ideal do mundo, e não no espaço lógico do discurso cotidiano: não têm nada a ver com a gramática lógica de nossos termos ordinários de cor. Se o conceito *ser vermelho* não é redutível ao *parecer vermelho*, como podemos formar aquele conceito sem já possuí-lo? Poderíamos dizer que não é preciso possuir um conceito antes de adquiri-lo, mas que, em todo caso, só podemos possuir um conceito possuindo uma bateria complexa de conceitos da qual ele é um elemento. Muitos teóricos sustentaram que sentenças como “A maçã parece vermelha” (a) é incorrigível e (b) representa um tipo autônomo de discurso que relata “um fato minimal, fundacionalmente básico, não inferencialmente determinável” (Brandom, 139). Um empirista tradicional pode tentar usar tais *pareceres* como fundação para o conhecimento empírico; quer dizer, ele pode tentar usar a fala de como as coisas *se parecem* como fundação para construir o conhecimento de como as coisas são. Sellars nega (a) e (b): “A sugestão que eu quero fazer é que o enunciado “X parece verde a Jones” difere de “Jones vê que x é verde” porque, enquanto o último tanto atribui uma afirmação proposicional à experiência de Jones quanto a endossa, o primeiro atribui a afirmação, porém não a endossa” (SELLARS, 2008).

Assim, a fala do ‘parece’ só parece incorrigível; mas na realidade, não é. Nem é corrigível: já que, realmente, não afirma nada. Jones não pode estar enganado quando diz, “Esta gravata parece verde”, porque ele não está *endossando* a afirmação que a gravata é verde. Brandom explica o ponto como segue:

Pode-se estar errado sobre se algo é verde porque a afirmação que se endossa ... pode revelar-se incorreta ... Mas ao dizer que algo parece verde, não se está endossando uma afirmação, mas contendo o próprio endosso. Tal relator apenas manifesta uma disposição para fazer algo que, por outras razões (por exemplo, suspeita que as circunstâncias de observação levam a um erro sistemático), ele não está disposto a fazer - isto é, endossar uma afirmação. Tal relator não pode estar errado, porque ele evitou efetuar um compromisso. (Brandom, 142)

Ou seja, a fala do *parece* não é incorrigível. A facilidade em usá-la pressupõe que se possam fazer juízos sobre como as coisas realmente são ao invés de como elas parecem. A fala do ‘ser’ é conceitualmente anterior à fala do ‘parece’. É preciso primeiro aprender a fazer juízos relacionados ao modo como as coisas são. Então, conforme se aprende a distinção entre

condições normais e anormais de visão, aprende-se a evitar o *endosso* a certos juízos de observação que estejamos dispostos a fazer. Assim, não dominamos a fala do ‘parece’ até dominarmos a fala do ‘ser’. Sellars deduz disto que a fala do ‘parece’ não forma um discurso autônomo satisfatório que sirva como fundação epistêmica, porque o conhecimento da fala do ‘parece’ pressupõe outros conhecimentos. Brandom resume o ataque de Sellars a (a) e (b):

Vemos por que ela [fala do parece] é inadequada para ser usada como fundação epistemológica para o resto do nosso (corrigível) conhecimento empírico. Pois, primeiro, a incorrigibilidade de afirmações sobre como as coisas meramente parecem simplesmente reflete o seu vazio: o fato que elas não são realmente afirmações. E segundo, a mesma história nos mostra que a 'fala do "parece"' não é um jogo de linguagem autônomo - que poderia ser jogado apesar de não se jogar nenhum outro. É inteiramente parasitário da prática de fazer arriscados relatos empíricos sobre como coisas realmente são. (Brandom, 142-143)

Assim, os *pareceres* não podem servir como fundação para o conhecimento empírico.⁶⁹ Ele diz que por trás do argumento em favor de que qualidades como vermelho pertençam ao ato de experimentar e não à coisa experimentada está a tendência de assimilar expressões como “sensações de” a expressões mentalistas como “crer em”. O caráter não extensional dos verbos mentalistas é uma razão para esta assimilação, mas há contextos não extensionais que não são mentalistas e talvez as sensações formem uma classe independente de contextos não extensionais. Esta assimilação relaciona as sensações com as atitudes proposicionais, e classifica as sensações junto com as ideias e os pensamentos. Sem dúvida, a complexidade e especificidade das atitudes proposicionais as tornam diferentes das sensações.

Aparte 2: Sellars apresenta uma origem do Mito alternativa que seduz os behavioristas: em sua tentativa de explicar a aprendizagem da língua materna, os empiristas tradicionais amiúde apelam a um grau de consciência pré-lingüística do espaço conceitual que será adquirido com a linguagem. Seria uma capacidade inata da mente humana, ser consciente de certas coisas, apenas em virtude de ter imagem e sensações. Segundo Sellars, não se deve entender que fazer a associação de algo de que uma pessoa já é consciente com um símbolo verbal seja aprender um significado. O papel das palavras, em virtude do qual diremos que significam o que significam, só pode ser compreendido se já tivermos uma grande quantidade de conhecimento que, por sua vez, não se reduz à mera posse de conceitos empíricos. Possuir um conceito é mais que ter adquirido a habilidade de por uma etiqueta lingüística a um episódio interno pré conceitual, e é mais que a aquisição de uma capacidade para associar atômica e proposicionalmente palavras com coisas. As relações e processos que se estabelecem na construção e aquisição do significado serão paradigmáticos para a compreensão da relação entre ser humano e mundo dentro do sistema sellarsiano. A abordagem racionalista da aquisição de conceitos empíricos e sua explicação de como os conceitos teóricos podem ser usados na observação esboçam, creio, as estratégias para a obtenção da compreensão estereoscópica das Imagens Manifesta e Científica. O desenvolvimento deste tema é tarefa do terceiro capítulo deste texto.

⁶⁹ Sellars recomenda que não deixemos de considerar a ambigüidade (ing-ed) entre o experimentar (experiencing) e o experimentado (experienced). “Ver que x, lá, é vermelho” seria um experimentar, mas não se segue que seu conteúdo descritivo seja ele mesmo um experimentar. O fato de que algo pareça vermelho pode ser experimentado não é ele mesmo um experimentar.

2. OBJEÇÕES À CRÍTICA DE SELLARS

Objecções recentes à filosofia de Sellars centraram-se no problema das sensações. Tais objeções tentam mostrar de que modo os *pareceres* podem ser, em natureza, conceituais, ou como podem justificar crenças, mesmo se não forem conceituais; ou argumentaram pela autonomia da 'fala do 'parece"; ou atacaram o dilema de Sellars. Atacando este aspecto do argumento de Sellars, tais objeções esperam demonstrar que o Dado não é, afinal de contas, um mito. Será útil conhecer estes argumentos e ver onde eles se concentram. Reitero que não me estenderei neste ponto, pois creio que, mesmo se concedermos que a experiência poderia ser conceitual em natureza, que os *pareceres* poderiam formar um discurso autônomo que servisse como base para crenças observacionais, ou que o dilema fosse um falso dilema, o ataque ao Dado continua cogente. Isto porque, mesmo que se mostre que a experiência é conceitual em natureza, ou que uma experiência não-conceitual pode justificar um relato observacional, a questão sobre que outros recursos cognitivos devem ter lugar antes que estas experiências (conceituais ou não) possam justificar com sucesso afirmações de conhecimento, não foi encaminhada. A resposta para esta questão, segundo Sellars, mostra que o *dado* é um mito.

2.1. Willian Alston

Alston (1998)⁷⁰ defende a ideia de que na sensação, temos consciência discriminatória não conceitual (non-conceptual cognitive awareness), não obstante cognitiva, de particulares; e que esta consciência representa o *dado* na observação. Alston escreve,

Onde divirjo do ataque de Sellars ao dado? A esta junta-se a questão se temos consciência (não conceitual) direta de particulares, que constitua um tipo de cognição não conceitual, não proposicional. Sellars, como eu o leio, está interessado em negar isto (...) Está razoavelmente claro que [Sellars] reserva o termo 'cognição' para os estados mentais ou para as atividades que são realmente conceitualmente, proposicionalmente estruturadas. E é disso que eu discordo. Eu [darei] que nossa consciência direta dos X, e aqui estarei pensando primeiramente na percepção, fornece uma base (justificação, autorização...) para a crença sobre aqueles x. E esta é uma confrontação direta com interesse epistemológico de Sellars no "mito do dado." (1998,2)

Alston concentra-se na explicação que Sellars dá à fala do 'parece'. O fundacionista é tentado a tratar a fala do 'parece' como um discurso autônomo, e usar os 'pareceres' como uma fundação para o conhecimento empírico. Mas Sellars diz que a fala do 'parece' não forma um discurso autônomo, e que a fala do 'parece' pressupõe a fala do 'ser'. Na explicação de Sellars é preciso primeiro aprender a relatar como as coisas são. Assim, adquire-se uma disposição para responder sobre uma maçã com o relato "A maçã é vermelha". Esta afirmação envolve um elemento de endosso: quem relata se compromete com a vermelhidão da maçã ao fazer este relato. Porém, conforme nos tornamos observadores mais sofisticados, aprendemos que a disposição para informar cores pode ser

⁷⁰ Alston, W.P. (1998). Sellars and the "Myth of the Given." Apresentado em 1998 Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association. Reprinted at <http://www.ditext.com/alston/alston2.html>.

equivocada, por exemplo, em condições anormais de observação. Assim, aprendemos a fazer um relato novo: “A maçã parece vermelha”. Este relato é igual a “A maçã é vermelha”, exceto que carece do elemento de endosso. Aqui, relatou-se a disposição para julgar que a maçã é vermelha, mas evitou-se endossar o relato observacional que se está disposto a fazer, porque não há certeza que a disposição não é equivocada. Assim, a fala do 'parece' e a fala do 'ser' são conceitualmente interdependentes. Em particular, a fala do 'ser' é conceitualmente anterior à fala do 'parece': podemos entender a primeira sem a segunda, mas não vice-versa.

Com respeito a este argumento Alston diz que a fala do 'parece' não é inequívoca, mas que há várias tipos diferentes de fala do 'parece'. Uma delas é o que Alston chama de “fala do 'parece' fenomenal” que descreve a natureza intrínseca de uma experiência. Dizer que algo (fenomenalmente) parece vermelho é descrever a experiência que se tem; é dizer que se está tendo uma experiência de uma natureza particular. O fundacionista, sugere Alston, poderia usar esta fala do 'parece' fenomenal como uma fundação na qual construir nosso conhecimento do mundo. Segundo, Alston está disposto a conceder a interdependência conceitual da fala do 'parece' e da fala do 'ser', e que seria possível ter que aprender a fala do 'ser' antes de aprender a fala do 'parece' fenomenal: “Eis aqui um enredo coerente. A fim de adquirir o conceito fenomenal de parecer vermelho um neófito deve primeiramente aprender o que é, para um objeto físico, ser vermelho e então aprender que algo parece vermelho se parece do modo que um objeto vermelho parece tipicamente sob condições normais (junto com instruções sobre o que torna as condições normais ou não)” (1998, pág. 10). Alston nega, porém, que esta interdependência tenha conseqüências epistemológicas importantes: “O holismo sobre conceitos não transmite implicações para a natureza da experiência da percepção” (1998, pág. 10). Alston diz que esta interdependência conceitual do conceito da fala do 'ser' e o conceito fenomenal da fala do 'parece' não mostra que *pareceres* ou *impressões* são conceituais:

Não podemos em geral deduzir de ‘o conceito de G é dependente do conceito de H’ que G é, em sua natureza, conceitual. O conceito de um composto (químico) pressupõe o conceito de elementos; mas isso não mostra nem que uma combinação ou um elemento contém ou usa ou é estruturado por conceitos. Para ficar mais familiar, o conceito de trato digestivo pressupõe o conceito de digestão, mas isso não mostra que a digestão é realizada pelo conceito de digestão, mas isso não mostra que a digestão é realizada pelo uso de conceitos ou que o trato digestivo (ao digerir) faz uma “afirmação proposicional” (1998, pp. 9-10)

Assim o fato que o conceito de *parecer* vermelho pressupõe o conceito de *ser* vermelho não pressupõe que *parecer* vermelho é em si um processo conceitual. Alston (1983) faz uma terceira afirmação importante. Sellars quer dizer que se a fala do 'ser' é conceitualmente anterior à fala do 'parece', então a fala do 'parece' é, de alguma maneira, epistemicamente dependente da fala do 'ser', e então *pareceres* ou *impressões* não podem formar uma fundação para o

conhecimento empírico. Alston nega que a independência conceitual requer dependência ou prioridade epistêmica. Ele está investigando o que “epistemiza” crenças observacionais onde um “epistemizador” é tudo aquilo que, somado a crenças verdadeiras, forma o conhecimento. Ele diz:

A menos que eu saiba algo sobre o resto do sistema numérico eu não posso sequer formar a crença que $2 + 3 = 5$, porque eu não tenho os conceitos requeridos. Mas tudo isso não diz nada sobre o que epistemiza a crença, uma vez formada, e é disto que a classificação em [crença] imediata ou mediada depende (...) Supor que as condições para formar a crença são elas mesmas condições de epistemização, e conseqüentemente determinantes da escolha entre mediado e imediato, é confundir níveis de investigação. Seria como dizer que já que uma condição necessária para eu fazer um pedido (oralmente) é eu ter cordas vocais, parte do que me justificou a fazer aquele pedido é que eu tenho cordas vocais. (1983, pp. 78-79)

O contra-ataque de Alston concentrado na explicação que Sellars dá para a fala do 'parece', consiste em três afirmações:

- (1) além do conceito de “fala do 'parece'” delineado por Sellars, há também um conceito fenomenal de *parecer* que pertence à qualidade intrínseca de um *parecer* ou impressão.
- (2) a interdependência conceitual da fala do 'parece' e da fala do 'ser' (a qual Alston está disposto a conceder) não mostra que *pareceres* ou impressões são conceituais.
- (3) a prioridade conceitual da fala do 'ser' sobre a fala do 'parece' não mostra que os *pareceres* estão justificados ou epistemicamente mediados por crenças sobre como as coisas são.

Alston parece querer justificar a posição de que a crítica feita em *Empirismo* é exagerada, nosso conhecimento empírico pode ser fundamentado em e justificado por pareceres não conceituais cuja justificação é imediata (i.e., não repousa em outra afirmação ou crença). Esta posição, claro, mantém a categoria epistemológica do dado.

2.2. Daniel Bonevac

No artigo *Sellars vs the Given* (2002)⁷¹, Bonevac defende o que ele chama Tese da Justificação, que trata da relação entre apreensões (graspings) ("episódios internos" [que] são conhecimentos não inferenciais") e sensações (sensings) ("episódios internos [que] não pressupõem nenhuma capacidade conceitual adquirida [e que] são condições necessárias das apreensões"). A *Tese da Justificação* diz: “As sensações participam da justificação das apreensões” (2002, 3). Segundo Bonevac, a Tese da Justificação é o elemento crucial dentro da noção do Dado, então, vemos que a abordagem de Bonevac para defender a noção do Dado é semelhante à procurada pelos autores que discutimos antes: ele quer defender que as sensações (ou appearances, lookings etc.) participam da justificação das crenças de observação. No início, Bonevac segue uma linha semelhante à de Alston ao afirmar que a fala do 'parece' pode formar um discurso autônomo; e até mesmo que a fala do 'parece' pressuponha a fala do 'ser', esta

⁷¹ Bonevac, D. (2002). Sellars vs. the Given. *Philosophy and Phenomenological Research* 64, 1-30.

prioridade conceitual ou lógica não se traduz em prioridade epistêmica. Bonevac emprega outras estratégias para atacar Sellars; no final das contas, ele quer concluir que as sensações (quando acompanhadas por outras capacidades conceituais adquiridas e crenças) podem participar da justificação de relatos observacionais. Assim, a sua conclusão é que a sensação pode ter um papel justificatório na observação. Bonevac escreve: “ Sensações, desprovidas de conteúdo proposicional, não são conceituais no sentido de depender do uso ativo ou até mesmo da posse não ocorrente de capacidades conceituais adquiridas; elas precisam apenas ser conceitualizáveis no sentido de poder combinar com as capacidades conceituais adquiridas para produzir apreensões”. (2002, 31)

Bonevac apresenta uma objeção importante e precisa ser discutido junto com as outras objeções feitas a Sellars. Seus argumentos são longos, numerosos e sofisticados. Limitei-me a mostrar os elementos da sua argumentação que são semelhantes aos argumentos que já discutimos e mostrar a sua conclusão. Eu disse, no início, que Sellars pode conceder as críticas aqui citadas sem ter que conceder que o *dado* participa como fundação no conhecimento observacional. Agora vamos à tarefa de explicar esta afirmação.

2.3. Roderick Chisholm⁷²

O artigo de Chisholm (1986) não é recente, mas é um dos ataques mais conhecidos contra Sellars. Chisholm observa que enunciados sobre como me "aparenta ser" parecem ser incorrigíveis. Por exemplo, se eu acredito que uma maçã me parece branca, minha crença não pode estar equivocada. Sellars, claro, explica isto dizendo que eu estou evitando endossar afirmação que a maçã é branca: uma vez que eu não estou afirmando a proposição, eu não posso estar afirmando nada falso. Porém, Chisholm mantém que crenças sobre aparecimentos estão autojustificadas. Ele escreve, “Os filósofos que falaram do 'empiricamente dado' estava se referindo (...) a aqueles [enunciados e crenças] relacionados a certos 'modos de ser parecido com’”. (1986, 67). Estes enunciados são auto-autenticáveis?

Chisholm cita Reichenbach para uma posição ao contrário: se eu julgo que um objeto se parece branco eu o estou comparando a outros objetos brancos que vi. Assim, crenças sobre aparecimentos só estão justificadas por minhas crenças justificadas sobre outros objetos brancos que eu vi e as sensações que eles geraram em mim. Porém, Chisholm diz que além deste uso comparativo de 'parecer' - ou fala do 'aparecer' (appearance-talk), há um **uso não comparativo**, por meio do qual "o propósito de 'parece branco' não é comparar um modo de parecer com qualquer outra coisa; o propósito é dizer algo sobre o próprio modo de aparecer" (1986, 67).

⁷² Chisholm, R. (1986). The Myth of the Given. In: P.K. Moser (ed.), Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology, pp. 55-75. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc. Reprinted from R. Chisholm (1964), pp. 261-286

Isto é semelhante ao conceito fenomenal de Alston da fala do 'parece': a fala do 'parece' ou o 'aparece' descreveria a natureza intrínseca da experiência. A defesa de Chisholm da noção não comparativa da fala do 'parece' é a seguinte: se nós dissermos, por exemplo, "Este objeto parece branco", então estamos usando a palavra "branco". O conhecimento de como a palavra 'branco' é usada na língua portuguesa requer uma comparação com coisas brancas, com o modo como outras pessoas usam a palavra 'branco', e assim por diante. Mas julgar que um objeto é branco não necessita que se envolva nenhuma comparação. Segundo Chisholm, nós temos que "distinguir entre (a) o que é que um homem pretende dizer quando usa certas palavras e (b) as suas suposições relativas à suficiência destas palavras para expressar o que é que ele pretende dizer" (1986, 70). Não se deveria "supor (...) que o que justifica (b) deve ser incluído no que justifica (a)". (1986, 70).

Claro que, há 'percepções' verídicas e as não verídicas e assim, se basearmos o conhecimento empírico em *aparecimentos*⁷³, devemos ter algum modo de determinar quais aparecimentos são verídicos e quais são *meras* aparências. Porém, Chisholm considera este problema superável: "O problema é o de formular regras de evidência - uma regra que especifique as condições sob as quais enunciados sobre o que nós pensamos [percebemos] possam justificar enunciados sobre o que nós fazemos [percebemos]"(1986, 72).⁷⁴ Ele segue, "Os problemas envolvidos em formular tal regra de evidência, e em determinar a validade delas, não diferem de modo significante daqueles que surgem com relação à formulação, e validade, das regras de lógica"(1986, 72). Os filósofos contemporâneos são menos otimistas quanto a possibilidade de realizar esta tarefa facilmente, mas não farei comentários adicionais quanto a isto. Porém, veremos como a questão sobre os aparecimentos verídicos e os não verídicos, e a necessidade de uma lógica da evidência, joga a favor de Sellars e permite que ele afirme que os aparecimentos não podem ser o Dado em que se baseia o conhecimento empírico. Agora vamos à tarefa de explicar a afirmação de que é possível conceder as críticas aqui citadas sem ter que conceder que o *dado* participa como fundação no conhecimento observacional.

SEÇÃO 3: O CONHECIMENTO EMPÍRICO TEM FUNDAMENTO?

A pausa na seção VIII de Empirismo é necessária para esclarecer como os conceitos ali apresentados devem ser compreendidos para que a sua crítica faça sentido. Ali Sellars defende uma abordagem específica do conhecimento observacional visando uma alternativa ao quadro

⁷³ Chisholm na verdade não pensa que aparecimentos são a fundação exclusiva para nosso conhecimento empírico. Ele pensa que há várias classes de enunciados auto-justificadores, inclusive enunciados da memória, relatos sobre em que estado psicológico nos encontramos, e assim por diante. Ver Chisholm (1986).

⁷⁴ Chisholm está falando sobre a memória, não sobre percepção; mas ele escreve depois "Se nós substituimos 'perceber' por 'lembrar' no que veio antes, nós podemos formular um conjunto semelhante de problemas sobre a percepção" (1986, pág. 72). Eu fiz a substituição.

em que se estabeleceu o Mito. Porém, antes de ir ao cerne do aspecto positivo da sua investigação epistemológica, ele volta a caracterizar o modelo empirista tradicional. Agora, Sellars introduz um aspecto do mito que está inserido na discussão ontológica contemporânea da chamada Questão dos Universais, que é o problema de saber se, para além de objetos particulares, os irrepetíveis, a nossa melhor ontologia, o nosso melhor sistema de categorização da realidade, deverá também incluir objetos universais, os repetíveis.

3.1 Types e Tokens : o aspecto ontológico do problema⁷⁵

Classificamos ou agrupamos objetos particulares de diversas maneiras, de acordo com propriedades ou características que esses objetos têm. Quanto à cor, por exemplo, agrupamos objetos particulares em vermelhos, azuis, amarelos, etc. Alguns agrupamentos são estipulados por nós em função de nossos interesses. Por exemplo, dado certo conjunto de rochas com determinadas formas, agrupá-las em mesas e bancos é um agrupamento “subjetivo”.

As semelhanças são ditas objetivas quando as concordâncias de propriedades em questão, e os agrupamentos daí resultantes, são de algum modo prévios às nossas classificações, quando as classes de particulares envolvidas são *classes naturais*. E diz-se que os objetos particulares assim agrupados são objetivamente semelhantes uns aos outros. Classes naturais ou semelhanças objetivas são por excelência descobertas e identificadas pela ciência natural. É sobretudo em relação às semelhanças objetivas que se põem mais agudamente os problemas ontológicos do um-em-muitos. O problema do um-em-muitos é então o seguinte: Como pode o idêntico estar no não idêntico, o igual estar no diferente, o mesmo estar no outro, o um estar em muitos? Como é que inúmeras coisas diferentes umas das outras (os casos, ou ocorrências) podem ser do mesmo tipo? Como é que o um, o exemplar, pode estar em muitos, os diversos espécimes, casos ou ocorrências desse tipo?

Branquinho sugere que o problema do um-em-muitos pode ser formulado em termos da distinção Types e Tokens. Triplett e deVries, por sua vez, em *Knowledge, Mind and Given*, definem a distinção como veremos a seguir:

Uma expressão *token* é um exemplo particular ou uma ocorrência da expressão. A expressão *type* é uma abstração de todas as ocorrências reais e potenciais da expressão, e caracteriza um *tipo* de expressão que pode ter múltiplas ocorrências ou *tokens*. Em “*the boy kissed the girl*”, há cinco palavras *tokens*, mas apenas quatro palavras *type*, porque há duas ocorrências da palavra *type* ‘the’ (EPM .pp244-45). Esta distinção é feita pelos menos, desde C.S Peirce e algumas vezes é confundida com a distinção universal/particular. No entanto, nomes de universais são geralmente nominalizações de predicados, enquanto nomes de tipos, geralmente, não são formados por expressões predicativas. (...) parece mais acurado dizer que *types* são indivíduos abstratos multiplamente realizáveis. (*Knowledge*, 196)

⁷⁵ Referência a Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos, direcção de João Branquinho, Desidério Murcho e Nelson Gonçalves Gomes. São Paulo: Martins Fontes, 2006, 803 pp e Mini Curso – Ontologia - ministrado pelo Professor João Branquinho, na UFPR, no 1º semestre de 2008.

Sellars se diz um ‘nominalista psicológico’ e um ‘realista científico’. Michael J. Loux⁷⁶ sugere que Sellars apresenta uma versão sistemática e completa de nominalismo metalingüístico proposto por Rudolf Carnap (1959), que considerou sentenças que incorporam termos singulares abstratos como sendo do “modo pseudo material”, ou seja, fariam na verdade afirmações do “modo formal” ou metalingüístico. Sentenças como ‘coragem é uma propriedade’ e ‘paternidade é uma relação’ seriam traduzidas por “‘corajoso’ é um adjetivo’ e “‘pai de’ é um predicado diádico’.

Sellars estipulou que a palavra ‘corajoso’ não funciona como um termo geral (correspondente a um tipo ou universal), mas sim como um termo singular distributivo, que indicaria cada ocorrência particular da palavra ‘corajoso’. A distinção pode ser exemplificada na sentença ‘O cidadão cingalês tem liberdade de expressão’. O termo ‘cidadão cingalês’ não se refere a um universal abstrato; afinal de contas, entidades abstratas não têm direitos políticos. São os cidadãos individuais do Sri Lanka que têm direitos, como a liberdade de expressão. Assim, Sellars parafrasearia a sentença ‘Coragem é uma virtude moral’ por: ‘O “corajoso” é um predicado de virtude’, onde a expressão ‘o “corajoso”’ é entendida como um termo singular distributivo. Outra estratégia empregada por Sellars foi introduzir uma nova notação, as “aspas pontuais” (dot quotation), que indicam que a palavra ressaltada cobre qualquer tradução do termo em outras línguas. Assim, ao escrever •homem•, indica-se tanto ‘homem’, quanto ‘man’, ‘uomo’, ‘Mensch’, etc. A sentença vista anteriormente seria parafraseada por: ‘O •corajoso• é um predicado de virtude’, ou ‘•Corajoso•s são predicados de virtude’. (Estas notações aparecem nas partes IV e VII, quando Sellars explica a fala do ‘parece’ e a *lógica do ‘significa’*.)

3.2 A autoridade das crenças não inferenciais

O conhecimento que supostamente forma a base para o conhecimento empírico tem que ter autoridade – tem que ser confiável – e as proposições que formam esta base não podem derivar sua autoridade de outras proposições, ou então, não seriam epistemicamente independentes. Como as proposições básicas podem ter autoridade não derivativa? Algumas expressões têm autoridade porque todas as *ocorrências* (tokens) deste *tipo* (type) têm autoridade. A *ocorrência* ‘ $2 + 2 = 4$ ’ tem autoridade porque todas as *ocorrências* deste *tipo de sentença* (type-sentence) têm credibilidade, então elas a compartilham com esta *ocorrência*. Mas as sentenças empíricas que supostamente deverão fundamentar o conhecimento empírico não são assim. Sentenças empíricas, os relatos, sobre fatos particulares como “Isto é vermelho” acontecem de um modo que nem todas as suas ocorrências são confiáveis. Sua credibilidade

⁷⁶ LOUX, M.J. (2002), *Metaphysics – A Contemporary Introduction*. 2a ed. Londres:Routledge. Traduzido por Osvaldo Pessoa Jr. para a disciplina FLF0456, Teoria do Conhecimento e Filosofia da Ciência III, USP, 2006.

depende da circunstância em que é enunciada. Termos indexicais (token-reflexivos)⁷⁷ como 'aqui', 'isto' unem-se às circunstâncias de sua expressão vocal de um modo que levam a mesma oração a fazer afirmações diferentes em circunstâncias diferentes. Verbos conjugados têm o mesmo efeito, desde que também sejam ligados a tempos de expressão vocal. A chave é a ligação entre relato e circunstâncias do relato.

Para Sellars, o problema gira sobre a distinção entre *enunciar fatos* e *relatar observações*. Os relatos normalmente, mas não necessariamente, usam este dispositivo lingüístico para se unirem às circunstâncias que descrevem. Um *relato observacional* tem que ter uma ligação direta com as circunstâncias que relata. *Enunciar um fato* não tem essa mesma dependência. Sellars diz que as sentenças empíricas, candidatas a fundamento, não têm autoridade em virtude do tipo a que pertencem e então conclui que “há dois modos últimos de credibilidade: 1) a credibilidade intrínseca das sentenças analíticas, que é outorgada aos exemplares em virtude de ser, precisamente, exemplares de tais tipos, e 2) a credibilidade dos exemplares que ‘expressam observações’, flui dos exemplares para os tipos”. (SELLARS, 2008).

No § 34 Sellars observa que, sob a interpretação empirista, a autoridade dos relatos repousa na autoridade intrínseca de episódios não verbais. O mito exige que a fundação sejam elementos que não dependam de inferência para serem conhecidas; que o conhecimento destes elementos não pressuponha outro conhecimento; que todo o conhecimento empírico seja, no final das contas, ‘decidido’ através da referência ao conhecimento destes elementos fundamentais. Ou seja, qualquer discriminação não-verbal de que certo conteúdo sensível é verde, p.ex., ou a discriminação de que certo objeto físico parece verde. Isto nos leva novamente ao dado. Se os relatos estão corretos somente quando feitos no percurso de seguir uma regra, é necessário que sejamos capazes de julgar que as circunstâncias do relato eram tais como a regra exigia. Estes julgamentos dependem de um conhecimento anterior das questões de fato necessárias para aplicar as regras para usar estas palavras. Lembremos que estamos falando sobre habilidades fundamentais, que estão na raiz de todo o conhecimento empírico – então, qual é a alternativa?

Apenas como ponto de partida, Sellars sugere que podemos pensar nos relatos na perspectiva da visão termométrica⁷⁸ não como ações, mas como respostas – exemplos, não de obediência a regras, mas de uniformidades inconscientes. Assim considerado, o relato ‘Isto é

⁷⁷ Token-reflexive ou termo indexical é uma referência de que é dependente das circunstâncias ou da situação em que o exemplar do termo é produzido ou usado.

⁷⁸ Visão termométrica - Visão sobre a natureza humana que sugere que os humanos, enquanto portadores do significado, devem ser considerados em analogia com instrumentos científicos. Suas expressões têm significado somente no sentido e até o ponto em que as correlações indutivas podem ser operadas entre eles e as características do meio; não há necessidade de postular estados mentais: As expressões verbais de uma pessoa têm o significado se puderem ser correlacionadas seguramente com as circunstâncias perceptíveis do meio. H. Price (1953) deu o nome a esta visão de termométrica .

verde' poderia ser entendido como um evento que tende a ocorrer em condições padrão na presença de objetos verdes. Mas seria possível estender o enfoque termométrico para além dos casos de mera regularidade?

A primeira dificuldade relaciona-se com a autoridade do relato. A correção das ações não é necessária nesta visão - um *comportamento* que seja razoável confirmar e apoiar dentro de uma comunidade lingüística dada é suficiente. A segunda, é que além de ter autoridade, esta deve ser reconhecida, em algum sentido, pelo informante. A chave, entretanto, é a própria habilidade de reconhecer que se está em uma posição de autoridade no que diz respeito a tais relatos. Isto é, o informante deve estar em posição de reconhecer que é um *observador padrão* em *circunstâncias padrão*, de modo que sua inclinação para relatar 'isto é verde' seja seguramente confiável. Isto exige uma compreensão conceitual sofisticada do lugar de tais relatos no mundo. Igualmente parece exigir um tipo da indução. Para fazer um relato que expresse conhecimento observacional, o sujeito tem que saber que seus desempenhos verbais são indicadores da credibilidade dos fatos relatados. Então, o conhecimento observacional depende deste outro conhecimento, é preciso conhecer coisas como: *X é um sintoma confiável de Y*. Assim as observações "não se sustentam em seus próprios pés". Pior, parecem funcionar ao contrário da noção tradicional de que o conhecimento geral de quando sabemos que *X é um sintoma confiável de Y* depende de termos conhecido muitos casos particulares onde X seja um sintoma de Y.

A ameaça do regresso parece evidente, Sellars afirma que o conhecimento de *particulares* pressupõe o conhecimento de alguns *fatos gerais*. Antes de conhecer, pela observação, que temos um exemplo de Y, precisamos saber que *X é um sintoma confiável de Y*. Mas nós precisamos conhecer casos de Y (e casos de X) para justificar a afirmação de que *X é um sintoma confiável de Y*. Então, como viríamos a conhecer tais fatos gerais? Ou o conhecimento de fatos gerais é passível de ser adquirido diretamente, ou deve ser fundamentado no conhecimento de fatos particulares. É um princípio central do empirismo (que Sellars não abandona) que nenhuma generalização empírica pode ser conhecida diretamente, seja intuitivamente ou pela observação; somente os particulares estão abertos à observação direta. No empirismo tradicional este problema não surge, pois começamos com o conhecimento de particulares – *dado* - independente do conhecimento de verdades gerais, e dele inferimos verdades gerais indutivamente. Há um relacionamento de sentido único entre a justificação de sentenças observacionais, particulares e a justificação de sentenças gerais. Mas a concepção tradicional da relação entre o conhecimento do geral e do particular foi rejeitada por Sellars, então ficamos presos ao fato de que o conhecimento do particular exige o conhecimento do geral e que o conhecimento do geral exige o do particular.

Sellars observa que a acusação de regresso aparece se esquecemos de uma questão essencial: “ao caracterizar um episódio ou um estado como aquele de saber, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado, nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que alguém diz.” (Empirismo, 81) Por isto conhecer um fato pressupõe saber muitas outras coisas. Todos os relatos, incluindo os relatos de observação, devem ser justificáveis para estarem justificados. Sellars escapa do problema dizendo que o argumento para a circularidade viciosa faz uma suposição temporal defeituosa. Haveria grande dificuldade se, para ter conhecimento empírico de fatos particulares, tivéssemos *antes* que conhecer fatos gerais. O que Sellars diz é:

(...) defendo que nenhuma instanciação feita agora por S de ‘isto é verde’ seja compreendida como expressando conhecimento observacional a menos que seja também correto dizer de S que ele *agora* sabe o fato apropriado da forma *X é um sintoma confiável de Y*, ou seja, que enunciados de ‘isto é verde’ são indicadores confiáveis da presença de objetos verdes em condições normais de percepção. E apesar da correção deste enunciado sobre Jones requerer que Jones possa *agora* citar fatos particulares anteriores como evidência para a ideia de que esses enunciados *são* indicadores confiáveis, somente requer que seja correto dizer que Jones *agora* saiba, logo lembre, que tais fatos particulares *ocorreram*. Não requer que seja correto dizer que, no momento em ocorreram, ele *soubesse* que ocorriam. E o regresso desaparece. (SELLARS, 2008).

Sellars retorna à idéia que introduziu no § 19: A experiência de algo *parecer verde a alguém em um momento* é similar à de *ver que algo é verde*. Mas, dizer de uma experiência que ela é um *ver que* é mais que *descrever* a experiência; é *endossar* o que vem depois de *ver que* e aceitar seu caráter verídico. A faculdade de observar que algo *parece verde* pressupõe o conceito de *ser verde* e que este carregue a faculdade de dizer que cores têm os objetos quando se olha para eles; o que por sua vez envolve saber em que circunstâncias este objeto deverá estar se alguém quer determinar sua cor através de observação. Por isso não podemos definir *x é verde* em termos de dados sensíveis, já que estes dados não são individualizados independentemente das condições de observação que só podem ser especificadas publicamente. A questão que se põe: Se o conceito de *ser verde* não é redutível ao de *parecer verde* como podemos formar aquele conceito sem já possuí-lo? Ou, nos termos da Seção VIII, como saber que certos relatos têm autoridade sem conhecer previamente os fatos que eles relatam? No texto citado acima Sellars sugere que os dois conhecimentos são adquiridos *ao mesmo tempo*: não podemos falar de conhecimento pré-conceitual; o conhecimento envolve a capacidade de *endossar*, por isso só *atualmente* podemos ter conhecimento de algo que nos ocorreu antes de adquirir essa capacidade.

Ao final da sessão, Sellars revisa a tradição empirista para a qual tenta elaborar uma alternativa. Mas, ele não rejeita todas as suas ideias, algumas devem ser reformuladas para evitar aspectos defeituosos do empirismo. Em particular, Sellars sustenta a idéia de que há episódios *internos, não-verbais* que têm um papel essencial no conhecimento empírico. Mostrar

que é possível ter um pedaço do bolo empirista sem ter que engoli-lo todo é o foco dos seus esforços na seqüência de *Empirismo*. Para Sellars, temos lidado com uma imagem estática do conhecimento. A justificação final para nossas proposições sobre o conhecimento empírico não se origina das relações entre estas próprias proposições ou crenças, e sim da natureza do processo com que tais proposições ou crenças foram adotadas. O conhecimento empírico é “*um empreendimento autocorretivo que pode por em risco qualquer afirmação, mas não todas de uma só vez*” (SELLARS, 2008).

O ataque de Sellars dá argumentos de que nenhuma crença é exata, incorrigível, ou infalível, e assim por diante, e que conseqüentemente o fundacionismo não pode estar certo. Mas Sellars não leva estas questões adiante. Seria então, compatível com sua teoria que houvesse proposições inquestionáveis, determinadas ou incorrigíveis e conseqüentemente algumas proposições que simulariam o caráter de fundamento como concebido tradicionalmente? Na verdade, não. Proposições como “eu sinto dor” podem parecer tão exatas como possível. Neste caso, Sellars afirmaria que toda a proposição pode ser ameaçada enquanto for estabelecida em uma estrutura conceitual, porque sempre será possível ameaçar os princípios da estrutura. Em um contexto particular, uma autoridade particular pode ser considerada final. Mas este sentido “último” é sempre relativo ao contexto em questão. Se os vereditos da corte não forem discutíveis sob nenhuma circunstância, se não houver realmente nenhum apelo posterior. Nós apelamos à observação, mas este apelo é sempre provisório.

3.3 E se a experiência for conceitual?

Poderá servir como uma fundação epistêmica? E se a fala do ‘parece’ formar um discurso autônomo? Poderá servir como fundação epistêmica? Os críticos aqui apresentados concluem que os *pareceres* podem atuar na justificação, que os *pareceres* são, então, um dado empírico. Em resumo, que o Dado não é um mito. No entanto, creio que a visão sellarsiana pode admitir as objeções acima, sem precisar conceder que o dado tenha, na epistemologia, o papel que os fundacionistas designam para ele.

Mesmo que as sensações sejam conceituais, e, conseqüentemente, mantenham relações inferenciais com os relatos de observação; e mesmo que a fala do 'parece' forme um discurso autônomo, e os relatos justificados do 'parece' não dependam de outras crenças justificadas para autenticá-los; estas concessões não forcem Sellars a admitir que o conhecimento empírico repousa em um dado. Pois mesmo que se conceda que as sensações ou a fala do 'parece' participam da justificação dos relatos de observação, há, não obstante, outros enunciados empíricos que são epistemicamente anteriores a estas sensações ou estes juízos do 'parece'; e o

poder que estas sensações ou juízos do 'parece' têm para justificar relatos de observação repousa, em parte, nestas crenças observacionais anteriores. Sellars escreve,

Se eu rejeito a estrutura do empirismo tradicional, não é porque eu queira dizer que o conhecimento empírico *não* tenha fundação (...). Existe *alguma* razão na imagem do conhecimento humano como repousando sobre proposições – relatos de observação – que não repousam em outras proposições da mesma forma em que outras proposições repousam nelas. Por outro lado, eu quero insistir que a metáfora da 'fundação' é enganadora por nos impedir de ver que, se há uma dimensão lógica na qual outras proposições empíricas repousam em relatos de observação, existe outra dimensão na qual os últimos repousam nas primeiras. (SELLARS, 2008).

Devemos entender o que Sellars quer dizer quando afirma que há um sentido no qual os relatos de observação repousam em outras proposições empíricas, e temos que verificar se ele está correto. Consideremos então, a posição de um de nossos críticos. Vamos supor que a fala do 'parece' é um discurso autônomo e que enunciados da forma "Esta maçã me parece vermelha" pode contar como justificada, e que a sua justificação não repousa na justificação de qualquer outra proposição ou crença, e que estes *pareceres* podem, por sua vez, participar da justificação de relatos de observação sobre como os objetos no mundo são (ao invés de como eles *meramente* parecem). Isto basta para admitir que os *pareceres* servem como um Dado o qual justifica uma fundação empírica? Não. Pode ser que sensações ou pareceres participem da justificação de relatos de observação, mas a pergunta crucial é, "Que outras coisas mais precisam estar estabelecidas antes destas sensações (ou pareceres) poderem desempenhar o papel justificador, e qual é a relação de prioridade epistêmica entre estas 'outras coisas' e estas sensações (ou pareceres)?" Sellars reconhece que nós temos que possuir outras crenças empíricas antes que nossos relatos de observação possam ser justificados, e que estas outras crenças empíricas são, em um sentido epistemicamente importante, anteriores aos relatos de observação (e às sensações e aos pareceres em que estes relatos de observação supostamente repousem). Vejamos então, de que modo os *pareceres* justificariam as crenças de observação.

Chisholm diz que temos que dar um salto do fato que a maçã se *parece vermelha* ao enunciado que a maçã *é vermelha*. Se repousarmos o conteúdo no primeiro enunciado, nós cairemos no solipsismo ou fenomenismo. Se quisermos ter crenças empíricas justificadas, temos que dar o salto com o segundo enunciado. Nós devemos poder justificar enunciados sobre o mundo. É aqui que Sellars pode inserir a sua chave na explicação *tradicional*. Sellars escreve que "antes que uma *instância* enunciada por, digamos, Jones possa ser a expressão de conhecimento observacional, Jones teria de saber que episódios verbais públicos deste tipo são indicadores confiáveis da existência, apropriadamente relacionado ao falante, de objetos verdes" (SELLARS, 2008). Dois elementos devem ser destacados nesta afirmação. Primeiro, os relatos de observação de Jones devem ser confiáveis. Segundo, Jones deve - em algum sentido - reconhecer a sua própria confiabilidade. Vou me concentrar nestes dois elementos.

Primeiro, os relatos de observação de Jones devem ser confiáveis. Em que porcentagem de circunstâncias um processo de formação de crença tem que produzir crenças verdadeiras para ser considerado confiável, e na verdade, suficientemente confiável para poder justificar as crenças resultantes? Suponhamos que eu tenho uma disposição para formar o juízo, “Olha! Um gato!” sempre que estiver diante de um animal quadrúpede. Suponhamos, depois, que só 10% dos animais que eu encontro são gatos. Nos casos onde o animal que eu vejo é de fato um gato, meu relato de observação está justificado? Certamente não. O mecanismo que produziu este relato produz o julgamento correto dentro uma porcentagem pequena de casos. Não diferencia adequadamente entre casos diferentes. Por outro lado, um mecanismo de formação de crenças não precisa diferenciar com 100% de precisão para contar como confiável. Se meu mecanismo de formação de crenças não diferencia entre vacas e iaques, mas eu estou em um ambiente onde uma parcela mínima (digamos, 0.1%) das criaturas que eu encontro semelhantes às vacas são iaques, então parece que podemos dizer que meu julgamento "Olha! Uma vaca!" está justificado, pelo menos nos casos onde eu, na realidade, estou diante de uma vaca.

Voltemos a Jones. Suponhamos que ele não tem conhecimento algum sobre condições normais de visão e relata - Um objeto preto! - sempre que é confrontado com a sensação causada por objetos pretos em condições normais de visão.⁷⁹ Os relatos de Jones são justificados? Parece que não. Pois se Jones, como a maioria de nós, passa boa parte do seu tempo em condições de visão que não são normais (*à noite todos os gatos são pardos*). Se Jones ignora o que são condições normais de visão, e julga que objetos que sempre parecem pretos são pretos, então ele não está justificado ao relatar que um objeto é preto, mesmo que o objeto seja na realidade preto. Um processo de formação de crença deve ser confiável a certa porcentagem de vezes para que produza crenças justificadas. Deve ser sofisticado o bastante para discriminar, na maioria dos casos realmente encontrados pelo agente epistêmico, entre os objetos que afirmam o que ele tem em vista (gravatas e objetos pretos) e objetos que não satisfazem esta descrição. Uma vez que o mecanismo de percepção de Jones não discrimina objetos pretos de objetos que somente parecem pretos, e como Jones passa muito tempo em circunstâncias onde objetos não-pretos se parecem pretos, os seus juízos a respeito de objetos que são pretos não estão justificados. A formulação de um juízo de percepção precisa compreender mais que iluminação adequada para produzir juízos justificados. Ao consideramos a natureza da sensação e dos juízos que estas sensações justificam, percebemos que é preciso

⁷⁹ Poderia ser sugerido que a fala sobre ser "confrontado com uma sensação particular" concede muito aos críticos de Sellars. Mas o ponto discutido aqui é que até mesmo se concedermos a legitimidade de tal afirmação, Sellars ainda tem argumentos decisivos contra a noção do dado experiencial.

que tenhamos várias crenças justificadas se queremos formar juízos de percepção justificados. Vamos ver outros exemplos de percepção⁸⁰:

1) uma pessoa que não entende o movimento e a desfocalização julgaria que os raios de uma roda de bicicleta desapareceram ou radicalmente mudam de composição quando a bicicleta estava em movimento, como se os raios deixassem de ser (individualmente) visíveis.

2) uma pessoa que não entende luz e sombra pensaria que a grama sob uma árvore era mais escura. Realmente, alguém que não possua o conceito de sombra seria um juiz muito fraco para as cores, já que em todos os lugares onde olhamos (especialmente ao ar livre durante o dia que é supostamente o paradigma de condições padrão de visão!) nós vemos variações de cor causadas por sombras. Uma porcentagem grande dos julgamentos sobre cor de uma pessoa seria incerta, já que a pessoa suporia objetos manchados, ou listrados, ou suporia vários objetos sendo mais escuros do que eles são na realidade (devido ao estarem na sombra), etc.

3) uma pessoa que não tem conhecimento sobre distância (e o efeito que ela tem na percepção) suporia que as pessoas e objetos radicalmente mudam inexplicavelmente de tamanho.

4) uma pessoa que não tem conhecimento rudimentar de 'luz de contra' suporia que os traços das pessoas desapareceram quando estivessem em um lugar fechado e em frente a uma janela.

Todos os exemplos salientam que para fazer juízos de percepção confiáveis temos que possuir grande variedade de conceitos. Vários juízos de observação repousam epistemicamente nas noções de sombra, reflexão, corpo, movimento, distância etc. Se o sujeito não tiver conceitos preliminares sobre perspectiva, por exemplo, seus juízos sobre tamanho não serão confiáveis e conseqüentemente não são justificados. Há uma relação de prioridade epistêmica, sem entender o conceito de movimento nossos juízos sobre a existência e composição de objetos com movimento acelerado, não são confiáveis e nem justificados. Novamente, partes do conhecimento empírico são epistemicamente anteriores a certos relatos de observação: os relatos de observação não podem ser justificados sem os conhecimentos anteriores. Assim, a justificação dos nossos juízos de observação repousa em muitos outros conhecimentos. Este seria um sentido claro no qual "se há uma dimensão lógica, na qual outras proposições empíricas repousam em relatos de observação, existe outra dimensão lógica na qual os últimos repousam nas primeiras." (SELLARS, 2008).

Talvez Alston e Bonevac queiram nos advertir de uma confusão entre *prioridade conceitual* com *prioridade epistêmica*. Mas o que pretendo salientar é que se não possuímos certos conceitos, nosso aparato observacional será insuficientemente confiável e nossos juízos de observação não serão, então, justificadas. A posse destes conceitos é necessária para a

⁸⁰ Adaptação de exemplos sugeridos por Jeremy Koons em *Sellars, Givenness, and Epistemic Priority*, em *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*, Poznans Studies in the Philosophy of Science and the Humanities (Amsterdam and New York: Rodopi, 2006).

confiabilidade do aparato observacional, e então para a justificação dos juízos de observação. Assim, há uma relação de *prioridade epistêmica* (ou pelo menos de interdependência): a discriminação adequada da percepção e então, os juízos de observação, pressupõem e requerem um corpo de conhecimento empírico, inclusive conhecimento de distância, movimento, etc., como ilustram os exemplos anteriores. Então, mesmo que os *pareceres* participem da justificação dos relatos de observação, eles só podem desempenhar o seu papel porque possuímos um grande corpo de conhecimento empírico e de conceitos empíricos, alguns dos quais (como o conceito de distância) só são indiretamente relacionados à noção de observação. Um ponto semelhante se aplica às sensações. Alston escreve “beliefs about what is perceived can be justified by a nonconceptual experience from which they spring” (ALSTON, 1998).

Mais uma vez, as sensações só podem justificar os relatos se o observador possuir outro conhecimento empírico e outros conceitos empíricos. Assim, Sellars pode conceder aos seus críticos os pareceres ou sensações participam da justificação do conhecimento. Mas isto não mostra que estes *pareceres* têm o papel de fundamento, que o Dado supostamente teria. Do mesmo modo com o ponto de Vinci: mesmo se nós concedemos que aquela captura (*grasp*) de propriedades é um exemplo de juízos genuinamente não-classificatórios, tais juízos não pode contar como conhecimento a menos que muitos outros conceitos empíricos já estejam estabelecidos. Sellars (e seus críticos) estão habituados a pôr a questão sobre a prioridade epistêmica em termos de "condições normais de visão". Diz Sellars:

Não servirá de nada retrucar que ter um conceito de verde, saber o que é para algo ser verde, é suficiente para reagir, quando estamos *de fato* em condições normais, a objetos verdes com o vocábulo “Isto é verde”. Não somente as condições têm de ser de um tipo apropriado para determinar a cor de um objeto olhando para ele, o sujeito tem de saber que condições desse tipo *são* apropriadas.” (SELLARS, 2008).

Bonevac escreve, "Por que... isto requer algo mais que o conhecimento de que condições normalmente são satisfatórias para a percepção da cor, ou que, por exemplo, é dia? Em suma, não se pode conseguir muito da exigência de conhecimento das condições normais" (BONEVACE, 2002)⁸¹. Mas tanto Sellars como Bonevac atenuam a quantidade de conhecimento que é requerido antes de alguém poder fazer juízos de percepção justificados. Certamente, o observador tem que saber que condições são *normais*. Mas até mesmo dentro das condições normais de visão, o observador deve ter um domínio de vários conceitos - movimento, reflexão, sombra, e assim sucessivamente - que alteram o aparecimento normal dos objetos perceptíveis. Assim não basta para saber que "condições são normalmente satisfatórias para a percepção de cor". Pois a maioria dos exemplos que dei acima é de conceitos que o

⁸¹ “Why . . . does this require any more than knowledge that conditions are normally suitable for color perception, or that, for example, it is day? In short, one cannot get much from the requirement of knowledge of standard conditions” (2002, p. 14)

observador tem que capturar antes de fazer juízos de percepção (e não só juízos de cor) em condições normais.

O argumento de Sellars é que mesmo se tivermos conceitos de percepção, nossos juízos de observação ao empregar estes conceitos contam com outros conhecimentos que já temos para a sua justificação, p.ex., o conhecimento de condições normais de visão. Há muitos outros conceitos que nós devemos poder aplicar antes que nossos juízos de observação normais possam contar como justificados. Então, os juízos de observação são epistemicamente dependentes, não só do conhecimento das condições normais de visão, mas também do conhecimento de outros fatores que afetam a natureza da experiência perceptiva. Falarei um pouco mais sobre esta interdependência epistêmica.

Destaquei acima que havia dois elementos importantes na explicação de Sellars sobre a percepção aos quais precisamos nos dirigir. Primeiro, se os relatos de observação de Jones são justificados, os relatos de observação de Jones devem ser confiáveis. Segundo, Jones deve em algum sentido, reconhecer a sua confiabilidade. Até aqui, nos concentramos na primeira questão - confiabilidade. Agora, voltemos nossa atenção à segunda questão, o internalismo de Sellars. Apenas para lembrar, Sellars escreveu que “o sujeito tem de saber que as condições desse tipo são apropriadas” para fazer juízos de percepção; e também que “antes que uma instância enunciada por, digamos, Jones, possa expressar conhecimento observacional, Jones teria que saber que episódios verbais públicos desse tipo são indicadores confiáveis da existência, apropriadamente relacionados ao falante, de objetos verdes”. Este internalismo é importante para o argumento anti fundacionista de Sellars. O argumento de Sellars de que crenças observacionais não são fundacionais chega à afirmação que estas crenças observacionais não estão justificadas a menos que o agente possua outro conhecimento, isto é, um conhecimento relativo às condições normais de visão (e à lista de fatores que alteram a percepção, acima relacionados). Estas crenças observacionais dependem então para a sua justificação de outros conhecimentos que o agente possui. É por isso que elas não são fundacionais, no sentido tradicional forte de 'fundacional'. Isto também distingue a atenção de Sellars ao *fiabilismo* de autores posteriores como Alvin Goldman⁸²: para Sellars, a confiabilidade depende de que o agente, em algum sentido, reconheça tal confiabilidade para que tenha qualquer propósito epistêmico.

A exigência de que o agente tem que saber quais condições são satisfatórias para a percepção atrai muita crítica, principalmente a de exigir muito dos agentes. Os comentários de

⁸² Goldman (1967) sugeriu que o saber requer certa conexão causal entre o fato conhecido e a crença do sujeito. Uma formulação simples dessa ideia: ‘Para saber que p, a crença do sujeito tem que ter sido causada pelo fato de que p’. O *fiabilismo* ou *confiabilismo* epistemológico propõe caracterizar o saber (talvez também a justificação) em termos de processos que tendem a produzir crenças verdadeiras. Esta ideia de processo fiável depende de noções causais ou similares. Abrantes, P. e Bensusan, H. *Conhecimento, ciência e natureza: cartas sobre o naturalismo*.

Bonevac neste ponto são típicos: "Certamente um sujeito não tem que poder especificar condições normais para percepção de cor com qualquer forma de precisão. (Eu, certamente não posso)" (BONEVACE, 2002).⁸³ Porém, nada na visão de Sellars exige que o agente possa descrever ou explicar as condições normais de visão. Em geral, as pessoas que têm um dom ou habilidade para fazer algo (como andar de bicicleta) não podem traduzir esta habilidade ou habilidade em um conjunto de proposições. (Voltamos ao problema da centopéia).

3.4 Knowing-how e Knowing-that

Um observador deve ter a habilidade de ajustar seus juízos de percepção quando reconhecer quais condições não são normais. É uma questão de *know-how*. Assim, este observador não precisa saber listar todos os fatores pertinentes que precisam ser levados em conta ao formar juízos de percepção, mas deve ser capaz de fazer estes ajustes, e deve possuir os conceitos necessários para fazê-los. Mesmo que um observador comum não identificasse a lista de fatores que alteram a percepção, como apontados acima, todo observador competente pode alterar os seus juízos de percepção de acordo com os elementos da lista. Todo observador competente possui conceitos de movimento e pode julgar que os raios da bicicleta não desaparecem enquanto as rodas giravam. Todo observador competente possui o conceito de sombra, e sabe que os objetos que vê ao ar livre na luz do dia (quando há sombras em todos os lugares) realmente não são manchados ou listrados. Se a pessoa não possuísse estes conceitos, e não possuísse as disposições para alterar os seus juízos de percepção segundo tais conceitos, então, esta pessoa não contaria como um observador competente, os juízos de percepção desta pessoa seriam admiravelmente irregulares e inexatos, e os juízos desta pessoa não seriam confiáveis nem justificados. Isto não é o mesmo que dizer que o observador competente deve poder produzir uma lista das regras que ele está seguindo, não mais do que um falante competente de uma linguagem natural deve ser capaz, se for solicitado, de citar todas as regras gramaticais da sua língua. Novamente, é uma questão de *know-how*, não uma questão sobre conhecimento proposicional explícito sobre condições normais e os fatores que devem ser levados em conta ao formar juízos de percepção.

⁸³ "Surely a subject does not have to be able to specify standard conditions for color perception with any precision. (I, at any rate, surely could not)" (2002, p. 14)

Esta explicação está no espírito do aspecto internalista⁸⁴ de Sellars, uma vez que este *know-how* é um conhecimento prático que o agente tem que possuir para ser um observador competente. A presença de fatores como sombra, movimento etc. não é deduzida de um juízo de observação, algo mais que o próprio juízo de observação é deduzido. Como Sellars afirma, relatos de observação não são alcançados por meio de inferência. Entretanto, se o observador fosse incapaz de ver que alguns objetos estão na sombra, então os seus juízos sobre cores (e outros de percepção) não seriam justificados, porque esta pessoa formaria juízos falsos, como “A grama sob esta árvore está manchada”. Assim estes fatores que alteram a percepção, como sombra e movimento, têm o mesmo papel não inferencial nos juízos de percepção como têm os conceitos de percepção (como cor e forma) com os quais eles interagem. Mas decisivamente, a pessoa tem que possuir estes conceitos (como movimento e sombra) para os seus juízos de percepção relativos a cor, se amoldem, e em seguida sejam justificados. Estes conceitos interagem de vários modos, e é só em virtude da posse dos conceitos anteriores que nós podemos aplicar com precisão o posterior. Logo, os relatos de observação envolvendo o conceito de cor (posterior) dependem, para a sua justificação, do nosso conhecimento de e da disposição para aplicar os conceitos anteriores (movimento, sombra), embora todos estes conceitos sejam aplicados não inferencialmente pelo observador competente.

Espero ter esclarecido a relação entre *interdependência conceitual* e *prioridade epistêmica*. Como vimos, Alston e Bonevac dizem que a interdependência conceitual não requer interdependência epistêmica. Mas é preciso distinguir entre as variedades de modos como os conceitos podem ser interdependentes um do outro. O mais familiar é o *holismo conceitual*: um conceito só tem seu significado em virtude de fazer parte de uma rede de outros conceitos. Alston e Bonevac dizem que dois conceitos podem ser interdependentes deste modo sem ser epistemicamente dependentes um do outro. A interdependência em ação no argumento de Sellars é da aplicação (não necessariamente em significando): certas características do mundo (cor, sombra) não podem ser co-instanciadas sem alterar a maneira como cada uma é instanciada. Ou seja, sombra não pode aparecer com cor sem alterar o aparecimento da cor. Assim, quem deseja aplicar o conceito de cor na percepção também deve poder aplicar o conceito de sombra, uma vez que a presença da sombra altera o aparecimento da cor.

⁸⁴ O internalista tipicamente defende que as condições estabelecidas para a justificação de uma crença sejam "reconhecidas", "direta ou transparentemente acessíveis" ao sujeito do conhecimento. Ou, o internalista exige que o sujeito creia, creia justificadamente ou conheça as condições necessárias para a justificação de uma crença particular que ele tenha. Para facilitar a referência, chamemos de t à cláusula (iii) da análise tripartida. O internalista exige, portanto, que o sujeito esteja, com respeito a t, num dos seguintes estados: Ast / JAst / Cst / que se lêem, respectivamente: "s acredita que t" (s acredita na- ou 'reconhece' a- justificação da sua crença); "s acredita justificadamente que t; "s conhece que t". Há, portanto, vários graus de internalismo, crescentes em sua "força" (o primeiro deles é o mais fraco), e cada uma dessas condições internalistas coloca problemas particulares que não pretendo discutir aqui. ABRANTES, P.; BENSUSAN, H. - Conhecimento, ciência e natureza: cartas sobre o naturalismo, Missiva P1, p5.

Tantos fatores alteram o aparecimento dos conceitos de percepção normais, que se não tivéssemos algum conhecimento anterior de como aplicar os primeiros, os juízos observacionais que fizemos usando os conceitos posteriores não seriam suficientemente confiáveis e então, justificados. Assim, embora um tipo de interdependência conceitual (expresso pelo holismo) não exigisse interdependência epistêmica, a interdependência na aplicação tem conseqüências epistêmicas. O segundo tipo de interdependência mostra que a justificação dos juízos de observação pressupõe conhecimento e habilidade para aplicar outros conceitos empíricos. Neste momento, creio que devemos lembrar o projeto filosófico de Sellars, e interpretar a discussão sobre a *interdependência conceitual e prioridade epistêmica* como uma manifestação da tensão entre as Imagens Manifesta e Científica, neste contexto, a argumentação de Sellars é uma mostra do seu esforço em superar a tensão entre o *saber como* vivido e o *saber que* duramente conseguido, a fim de produzir a sua almejada 'visão sinóptica' do homem-no-mundo.

3.5 O Dado e o papel de fundação

Bonjour descreve o fundacionismo como uma solução proposta para resolver o problema do regresso epistêmico. Se nós perguntamos o que justifica uma crença particular A, nos poderíamos falar que está justificada por B. B, em troca, está justificada por C. Supondo que este regresso não pode seguir *ad infinitum* e nem pode circular em si mesmo, tem que terminar com uma crença (ou C) que está auto-justificada. Este conjunto de crenças deve servir como a fundação sobre a qual repousam todas as nossas crenças empíricas restantes. Mais importante, se estas crenças fundacionais dependerem, então para a sua justificação, de outras crenças empíricas, elas não são realmente fundacionais. Bonjour pergunta, "Em virtude de que características esta crença fundacional está justificada?" Ela não pode ser justificada por alguma crença adicional nossa, pois isso significaria que a 'fundacional' não era, na realidade, fundacional afinal de contas. Que alternativas restam? Bonjour identifica duas. A primeira alternativa é o externalismo: a crença é justificada por algo, mas não há a necessidade que o possuidor da crença saiba ou mesmo que saiba justificadamente que este algo justifica a crença em questão. A segunda alternativa é que a crença em questão é justificada por um Dado. Esta visão, diz Bonjour, é "tão venerável que merece ser chamada a solução fundacionista padrão ao problema em questão" (BONJOUR, 1986). Ao descrever esta solução Bonjour diz que o fundacionista

... might grant that it is necessary both that such justification [for the basic belief] exist and that the person for whom the belief is basic be in cognitive possession of it, but insist that his cognitive grasp of the premises required for that justification does not involve further empirical beliefs which would then require justification, but instead involves cognitive states of a more rudimentary sort which do not themselves require justification: intuitions or immediate apprehensions. (BONJOUR, 1986)

Para que crenças fundacionais sejam genuínos "interruptores do regresso" (regress stoppers), elas não podem depender de qualquer outra crença para a sua justificação (pelo menos, não de qualquer crença que se exija que o agente acredite justificadamente). Para o Dado fazer seu papel neste esquema, ele deve ser completa e totalmente justificado na própria crença observacional em questão. Intuições ou apreensões imediatas podem participar da justificação de crenças observacionais fundacionais, mas como vimos, elas só podem participar da justificação se o agente possui outros conceitos, epistemicamente anteriores - conceitos como sombra, movimento, 'condições normais', e assim por diante. Assim, o Dado não permite que crenças de observação sirvam como "interruptores do regresso", já que ele só desempenha seu papel de justificação na presença de outras crenças e conceitos, epistemicamente anteriores a ele. Vimos ainda, que o observador tem que possuir estas crenças e conceitos, e possuir (como know-how) a habilidade para aplicar estes conceitos fazendo relatos de observação. Assim, a primeira opção de Bonjour - o externalismo - também não é uma opção definitiva. A conclusão principal a ser observada é que o Dado só poderia ter o papel que o fundacionismo lhe atribui, se justificasse as crenças fundacionais por si mesmo, daí sim tornaria estas crenças genuinamente fundacionais - ou seja, crenças capazes de justificar outras crenças empíricas sem carecer de justificação para si mesmas. Como vimos até aqui, para Sellars, o *dado* não cumpre esta função. Sellars será então levado a assumir um modelo mais coerentista de justificação, coerentismo que por sua vez tem seus próprios problemas⁸⁵. Se a sua posição evita as armadilhas de ambas as visões é um tópico que não será discutido neste texto. O que destaco é que sua crítica é bem sucedida: o dado não tem na justificação o papel que a epistemologia tradicional fundacionista lhe atribuía.

Comentários sobre o Capítulo II

O ponto crucial de Sellars sobre a relação entre as experiências de percepção e os relatos de observação e outras crenças empíricas mostra que uma sensação, por si só, não justifica uma crença. Quando Bonevac conclui a sua crítica sobre Sellars dizendo que uma sensação pode, junto com outras crenças empíricas e capacidades conceituais adquiridas, justificar uma crença, ele não mostra que o Dado foi 'ressuscitado'. Pois se o *dado* não pode participar da justificação do modo como a epistemologia fundacionista queria, este dado foi 'domesticado e tem as unhas aparadas'. Seu status epistêmico de fundamento é mais mito que realidade.

Para os que sustentam o mito do dado, o que conhecemos primeiro e o que conhecemos melhor parece seguir junto. Abandonado o mito, os dois podem ser separados. Segundo Sellars,

⁸⁵ Sellars não se diz fundacionista nem coerentista. "One seems forced to choose between the picture of an elephant which rests on the tortoise (What supports the tortoise?) and the picture of a great Hegelian serpent of knowledge with its tail in its mouth (Where does it begin?). Neither will do" (1997, §38/pp. 78-79).

primeiro conhecemos o mundo público de objetos físicos. Estendemos essa estrutura para incluir pessoas e a linguagem. O que conhecemos melhor, entretanto, são aquelas crenças que são as peças melhor articuladas da estrutura explicativa mais coerente e melhor sintetizada que esteja disponível. Embora a estrutura Manifesta⁸⁶ de objetos físicos e de pessoas possa realmente ser a melhor estrutura total disponível a nós, Sellars sugere que, a longo prazo, a ciência construirá uma estrutura explicativa mais rigorosa e coerente para que apliquemos ao mundo. Mas a imagem do conhecimento apoiada por Sellars é a de um empreendimento público, auto-corretivo que cresce de um início não sofisticado para uma compreensão cada vez mais detalhada e adequada de nós mesmos e do mundo. A noção do dado distorceria a relação mente e mundo. Enquanto estivermos presos a ela, nossas concepções de ambos os termos estarão enviesadas. A mente ficará situada acima e em oposição ao mundo. Sem a carga do dado, podemos compreender os desenvolvimentos criativos e revolucionários na compreensão humana, ao apreciar simultaneamente nossa continuidade com outros organismos.

O próximo capítulo é dedicado a detalhar o tratamento que Sellars dá às questões relacionadas ao significado, via o Mito de Jones, absolutamente centrais aos interesses doutrinários e conceituais do seu projeto. Seja pela análise da relação entre linguagem introspectiva ('episódios internos') e linguagem observacional ('episódios verbais públicos'), ou pela análise da relação da intencionalidade dos pensamentos com a significatividade da fala, Sellars tentará mostrar que o relato em primeira pessoa, que faço agora sobre minha experiência mental presente, depende logicamente da linguagem observacional intersubjetiva.

No final das contas, se 'conhecer', mais que a mera descrição de um episódio empírico, deve ser entendido como a capacidade de colocar este episódio no espaço lógico de razões; 'significar' deverá ser entendido em termos sociais e em termos da lógica de aprender e ensinar uma linguagem.

CAPÍTULO III - A PEDRA ANGULAR DO SISTEMA SELLARSIANO

Na primeira metade de *Empirismo*, Sellars expôs sua crítica ao Mito do Dado e sugeriu que este mito precisa de e encontra apoio em um conjunto de suposições ontológicas que também devem ser revistas para que o ataque tenha sucesso. Nas oito primeiras seções do

⁸⁶ Em, *A filosofia e a imagem científica do homem* (1962) Sellars continua a tratar de superar dualismos, neste caso, o confronto de duas "imagens": a "imagem manifesta" cujos objetos primários são *peessoas*, entes que podem conceber e se concebem a si mesmos como percebedores sensíveis, conhecedores cognitivos e agentes deliberativos; e a "imagem científica", cujas entidades primárias são uma versão algo sofisticada de "átomos no vazio". Este artigo voltará à pauta no capítulo das conseqüências da crítica de Sellars.

artigo, Sellars teceu sua crítica ao quadro geral da *datidade* e esboçou a sua própria doutrina sobre a experiência consciente, o nominalismo psicológico. Até seção VIII, Sellars procurou neutralizar o papel que o conhecimento em primeira pessoa teria sobre os nossos próprios estados mentais como fundação do conhecimento. Mas, Sellars não negou que os episódios internos em primeira pessoa tenham uma autoridade especial, nem que temos acesso privilegiado a eles. O aspecto crucial da sua teoria global é que o conhecimento intersubjetivo que podemos alcançar de outros 'estados mentais' pode ser tão sólido quanto o conhecimento subjetivo⁸⁷ que podemos alcançar de nossos próprios estados mentais. Acreditando ter alcançado a sua meta, Sellars começa a traçar sua explicação para os temas da privacidade e da autoridade do conhecimento em primeira pessoa e também para a natureza e estrutura do conhecimento de outras mentes.

Na segunda metade de *Empirismo*, que é o eixo do Capítulo III, Sellars tentará explicar (...)a apreensão de conceitos e o conhecimento dos estados mentais (nossos e dos outros) de um modo que a privacidade, a autoridade da primeira-pessoa e a intersubjetividade sejam compreendidos sem recair nos pressupostos tradicionais da *datidade*.

Meu problema imediato é ver se consigo conciliar a idéia clássica de pensamentos como episódios internos, os quais não são nem comportamento público nem representação verbal e aos quais é apropriadamente feita referência por meio de termos do vocabulário da intencionalidade, com a idéia de que as categorias da intencionalidade são, no fundo, categorias semânticas pertencentes a performances verbais públicas. (SELLARS, 2008)

A ligação entre as duas partes de *Empirismo* é feita pela seção IX, *Ciência e Uso Ordinário*. Nesta seção, dizem de Vries e Triplett, 'Sellars dá um passo atrás para contemplar o seu projeto em uma perspectiva mais ampla. Ele reflete sobre a relação entre os quadros do discurso científico e do discurso comum e localiza a sua própria posição em relação a esses dois quadros.' (de Vries; Triplett, 2000). O título da seção já indica que além de unir a parte crítica com a parte positiva do texto, ela é o prenúncio do projeto metafilosófico que Sellars delineou quando introduziu as noções de Imagem Manifesta e Imagem Científica e identificou a tensão entre ambas.

A tese interpretativa que venho desenvolvendo nesta pesquisa é que o tratamento dado por Sellars ao significado constitui a matriz conceitual e doutrinal com que ele pretende resolver o conjunto de problemas ontológicos e epistemológicos que estão cobertos sob o título de "choque" ou conflito entre as Imagens Manifesta e Científica. Explicar a linguagem, em sua

⁸⁷ Importante lembrar a observação que fiz no Capítulo 1: Em relação aos estados e episódios mentais, o termo 'privacidade' diz respeito à internalidade destes episódios. São privados porque são internos, são internos porque são mentais. O mesmo ocorre quando falo de subjetividade. Salvo exceções apontadas, quando falo do tratamento que Sellars dá aos episódios mentais (impressões e pensamento) privacidade, internalidade e subjetividade estão sendo usados analogamente.

dimensão dupla, conceitual e causal, seria o primeiro passo na realização de uma compreensão estereoscópica de homem no mundo, pois o que nos dispomos a reconhecer como existindo no mundo depende das categorias conceituais e lingüísticas com que apreendemos a realidade. O Mito de Jones é absolutamente central tanto para os interesses ligados à relação linguagem privada – linguagem observacional, como para a relação da intencionalidade dos pensamentos (*aboutness*) – significatividade da fala e num sentido mais amplo à relação mente- mundo.

Início o Capítulo 3 com a apresentação da seção IX, seguindo para as seções XIII e XIV, onde Sellars traça suas concepções da ciência em geral e do behaviorismo, em particular. Num segundo momento, apresento o Mito de Jones e o problema epistemológico que ele pretende resolver. Finalmente, tento mostrar que o percurso feito por Jones, aponta o caminho para uma possível emergência da *visão sinóptica* almejada por Sellars.

SEÇÃO 1 - CIÊNCIA E USO ORDINÁRIO

A Imagem Científica que se levantou durante a segunda metade do século XX, pretendia constituir uma descrição do mundo despojada de vocabulário normativo⁸⁸. Deste modo, porém, segundo Sellars, ela não capturaria uma dimensão essencial da natureza humana, que a imagem Manifesta preservava. Embora a linguagem possa ser descrita empiricamente como um conjunto de episódios físicos (alguns sinais ou sons ou gestos) conectados uns aos outros e aos objetos físicos lingüísticos por meio de algumas relações meramente naturais e causais, ela ainda cai no reino das normas, por causa de suas propriedades intencionais (a habilidade para referir ao mundo que descreve e conter, em algum momento, enunciados verdadeiros ou justificados). Entender em que consiste o significado dos enunciados requer que levemos em conta o caráter duplo da linguagem, inscrita ao mesmo tempo no espaço das causas (como um fenômeno natural) e no espaço de razões (como um fenômeno racional). Não é por acaso que o Mito de Jones apresenta uma sociedade em que uma língua primitiva é falada; termina com uma teoria científica que explica alguns fenômenos ‘ordinários, indo até a substituição da língua ordinária para transformar-se ela mesma na linguagem usual. Jones reflete a posição de Sellars obre a relação entre ciência e filosofia, ou em termos mais gerais entre Imagem Científica e Imagem Manifesta.

1.1. Três cenários para um novo Mito

A alternativa proposta por Sellars com o seu Mito de Jones pode ser interpretada em três cenários ou em três perspectivas diferentes, mas complementares:

1º Cenário - A tese que a explicação científica origina-se e é contínua com uso comum é central ao mito de Jones. Supostamente suspendemos o juízo até que tenhamos disponíveis

⁸⁸ Aspectos históricos adicionais em JAPIASSU, Hilton. Introdução à epistemologia da psicologia. ed. São Paulo: Letras & Letras, 1995. Citado por Karen Eidelwein: Textos & Contextos Porto Alegre v. 6 n. 2 p. 298-313. 2007.

resultados como: “conceitos básicos e distinções (...) prontos a ser testados ou provados; pela iluminação que proporcionam e pela coerência da história que os tornam possíveis” (SELLARS, 1963).

Sellars fala sobre Jones como um teórico e as linguagens da teoria e da observação são diferentes. Classicamente, a construção de uma teoria envolve (i) postular entidades a se comportar de acordo com a teoria, e (ii) correlacionar a teoria com entidades não-teóricas ou de observação. Mas esse quadro simples precisa de uma correção. Uma linguagem não começa com uma teoria ou fórmulas, mas com um modelo e sua qualificação, delimitando comentários sobre a relação (analogia) do observado e do postulado (*Empirismo*, 181-2).⁸⁹

Sellars reitera que o behaviorismo científico não precisa ser analítico, ele não precisa afirmar que “conceitos psicológicos do senso comum são analisáveis em conceitos relativos ao comportamento público”. A Psicologia behaviorista não deveria seguir um programa tão estrito - afinal, a física e a química não o fazem. “A exigência de que todos os conceitos behavioristas sejam introduzidos em termos de um vocabulário básico relativos ao comportamento público observável é compatível com a idéia de que alguns conceitos behavioristas serão introduzidos como os conceitos teóricos”. (SELLARS, 2008). Jones irá introduzir os conceitos teóricos de pensamento e de impressão em termos de um vocabulário básico behaviorista, sem comprometer seu próprio status como um behaviorismo metodológico. O comportamento lingüístico público será o seu modelo.

2º Cenário - O cenário é o problema epistemológico das bases do conhecimento empírico e dos episódios privados. Admite-se, tradicionalmente, que deve haver uma estrutura final, com autoridade e episódios não-inferenciais, relatos de conhecimento de observação, o que constitui um fundamento para o conhecimento empírico, um “tribunal final de recursos” para todas as alegações factuais - particulares e gerais - sobre o mundo” (SELLARS, 2008). Estes episódios seriam instâncias de consciência imediata, não mediada por nenhum conceito, verbal ou performances quase-verbais. Quer dizer, e este é o coração da datidade, nesta base ou nível fundamental, o conhecimento é simplesmente dado.

Não repetirei os argumentos com os quais Sellars rejeita este tipo de datidade, mas lembro que é essencial para Sellars que ‘ao caracterizar um episódio ou estado como aquele de *saber*, não estamos dando uma descrição empírica de tal episódio ou estado; nós o estamos situando no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz.’ (*Empirismo*, 81). Assim, a fala do ‘parece’ se torna um mero código secundário para como nós olhamos para e vemos as coisas reais, em lugar de um 'fundação'.

⁸⁹ Em textos posteriores, Sellars falará de erros na nossa estrutura de senso comum e na história da filosofia da mente como falhas suficientes para restringir e especificar o modelo proposto por Jones.

Com isso, Sellars propõe uma nova noção de estudo dos ‘fundamentos’ do conhecimento empírico. Ele não nega que o conhecimento tem fundamentos, mas apenas que o termo ‘fundação’ obscurece o modo como os relatos de observação repousam sobre as proposições empíricas, em favor da dependência inversa. Essa visão tradicional de *datidade* produz uma imagem demasiado estática: “o conhecimento empírico (...) é racional, não por ter uma fundação, mas por ser um empreendimento auto-regulador, que pode colocar qualquer afirmação em questão, embora não todas de uma vez” (SELLARS, 2008).

3º Cenário – Na Seção X, Sellars propõe outra análise de "episódios privados". Não os descarta como um erro de categoria, nem considera a sua privacidade um impedimento para a caracterização do discurso intersubjetivo. Para isso, ele volta a três situações discutidas na seção 22:

- (1) S vê que x, lá, é vermelho;
- (2) Parece a S que x, lá, é vermelho e
- (3) Parece a S como houvesse um objeto vermelho lá.

As três compartilham a proposição de que o objeto que está ali é vermelho, mas muitos filósofos tentaram capturar o conteúdo descritivo comum às três em termos de ‘impressões’ ou ‘experiências imediatas’. Sellars procurou mostrar que a habilidade de reconhecer um tipo de coisa depende de ter um conceito para esse tipo de coisa, e não o contrário. O problema está em como explicar episódios privados que combinam privacidade (cada um de nós tem acesso privilegiado aos próprios) e intersubjetividade (cada um de nós pode, em princípio, conhecer os dos outros). Ryle argumentou que a ideia de que tais episódios existem é um erro categorial, outros filósofos sustentam que esses episódios não são capturados pelo discurso intersubjetivo. Sellars tenta explicar como podem coexistir as duas características. Mas antes disto, Sellars vai considerar outro tipo de episódios internos: os pensamentos.

“Para Brandom, Sellars usa o resto do seu artigo para mostrar como a filosofia da mente pode entender episódios internos, após rejeitar tanto o cartesianismo quanto o empirismo, tendo reconhecido que ambos dependem do Mito do Dado” (BRANDOM, 2008). A estratégia de Sellars será, mais uma vez, elaborar uma conciliação entre tensões. Ele evitará o inatismo com relação aos conceitos e explicará sua aquisição em função da unificação de (a) “disposições diferenciais confiáveis de reação, causalmente ligada às coisas”; e (b) “usos inferenciais de conceitos, os quais realmente se aplicam a essas coisas”; cada um dos quais pode ser adquirido separadamente para alcançar a capacidade da consciência conceitual de coisas.

Antes de voltar aos nossos antepassados rylicanos, Sellars sustenta que “é um engano supor que temos de ter representação verbal - de fato, qualquer representação – quando “sabemos que estamos pensando” – em suma, supor que ‘acesso privilegiado’ tem de ser

construído por meio de um modelo perceptual ou quase-perceptual” (SELLARS, 2008). Para ele, deveríamos preferir uma teoria que purgasse a suposição equivocada da *tradição* de que “se existem episódios de pensamento, eles tenham que ser experiências imediatas”. Assim teríamos uma teoria com a ideia de que a cada um de nós pertence uma corrente de episódios, não, eles próprios, experiências imediatas, aos quais temos acesso privilegiado, porém, de forma alguma, um acesso invariável ou infalível. O acesso privilegiado aos episódios internos não deve ser entendido como acesso invariável: os pensamentos acessíveis à introspecção não são “palavras” percebidas passando por nossas cabeças. O mito de Jones fornecerá a lógica desta análise

SEÇÃO 2. O MITO DE JONES

Como podemos dizer de alguns episódios que são “internos”, sem que sejam experiências imediatas, ou que são “lingüísticos” sem que sejam performances lingüísticas públicas nem representações verbais privadas? É na elaboração da resposta a estas perguntas que Sellars cria seu próprio mito:

Imagine um estágio na pré-história no qual os humanos limitavam-se a uma linguagem ryliana, uma linguagem cujo vocabulário descritivo fundamental fala de propriedades públicas de objetos públicos. (...) apesar de seus recursos básicos limitados, seu poder expressivo total é imenso. Pois faz uso sutil não somente das operações lógicas de conjunção, disjunção, negação, e quantificação, mas especialmente do condicional subjuntivo. (...) caracterizada pela presença de relações lógicas mais frouxas típicas do discurso ordinário, às quais os filósofos fazem referência com as expressões 'vaguidade' e 'textura aberta' (SELLARS, 2008).

Por que em sua ficção Sellars situa uma comunidade ryliana com linguagem ryliana? Devemos voltar às primeiras observações de Sellars sobre significado e pensamento. O significado não é uma relação baseada na associatividade “entre uma palavra e uma entidade não-verbal”. Isso transformaria um enunciado significativo em um atalho para um número mais longo de associações. Ao contrário, “o esquema ‘...significa...’ é um instrumento lingüístico para comunicar a informação de uma palavra mencionada... Tem o mesmo papel em uma certa economia lingüística... Como tem a palavra... que não é mencionada, porém usada - usado de uma maneira única, exibida, por assim dizer - e que ocorre ‘no lado direito’ do enunciado semântico” (SELLARS, 2008). Deste modo, não precisamos de enunciados diferentes para lidar com os significados de tais itens lingüísticos diferentes como "vermelho" e "e"; não há nenhum elemento não-lingüístico com que associar "e". Assim, o significado está completamente dentro do reino lingüístico, numa correlação de elementos e papéis lingüísticos. Como consequência - se negamos uma associação simples 'deste vocábulo' com 'aquele objeto'-, entender o significado de uma palavra envolve ter muito conhecimento, “do qual o empirismo clássico teria afirmado ter uma relação puramente contingente com a posse de conceitos empíricos fundamentais” (SELLARS, 2008).

Ao referir-se a ‘papel em certa economia linguística’ em vez de entidades não-verbais, Sellars quer evitar introduzir o ‘mito do dado’ na situação da aprendizagem e aquisição da linguagem. ‘Papéis’ são questões para performances linguísticas públicas (assim o nome Ryleanês), observáveis. Sellars quer evitar que se considere que o aprendiz da língua emerge de um “espaço lógico” completo e estruturado, tendo “*ab initio* algum grau de consciência (‘pré-analítica)’”, e que a partir daí, o neófito adquire o idioma sendo ensinado a discriminar elementos deste espaço dado (pessoas e objetos físicos no espaço e tempo) e a associar símbolos verbais com estes elementos. Isto não seria melhor do que pode fazer o teórico dos dados dos sentidos ao pedir a uma criança para discriminar os seus dados sensíveis e associar palavras a eles (SELLARS, 2008).

Sellars concorda com Ryle em negar este tipo de consciência. Mas ele não vai até a rejeição dos ‘episódios de pensamento’, de modo que o fato dele iniciar seu mito com ‘Rylianos’ não deve significar que ele está elaborando uma posição Ryliana. Na realidade, exceto pela ‘consciência’ e pela experiência imediata, Sellars prefere a tradição clássica onde o pensamento pertence a uma “família de episódios, nem comportamento verbal público nem imagens verbais (verbal imagery)”, aos quais o comportamento verbal público e a representação verbal devem a sua significatividade por ‘expressar’ os pensamentos. Os pensamentos são introspectíveis, diz Sellars. Porém, isto gerou uma assimilação equivocada da auto-apresentação a sensações e sentimentos. Sellars propõe que se derrubamos a exigência que os pensamentos sejam experiências imediatas, então nós poderemos defender a visão clássica, agora transformada na “idéia de que a cada um de nós pertence uma corrente de episódios, que não são experiências imediatas, aos quais nós temos acesso privilegiado, mas, de forma alguma, um acesso invariável ou infalível.” (SELLARS, 2008). Tais episódios frequentemente e ‘naturalmente’ fruem como representação verbal pública, mas isto não é necessário a eles. Com este fundo conceitual adicional, nós podemos prosseguir com o mito de Jones.

Sellars começa a narração da sua fábula filosófica com humanos que já dominaram um idioma Ryleanês, “porque a situação filosófica que ele deve esclarecer é aquela na qual nós não estamos intrigados de fato acerca de como as pessoas adquirem a linguagem para fazer referência a propriedades públicas ou objetos públicos, mas estamos de fato muito intrigados sobre como nós aprendemos a falar de episódios internos e experiências imediatas.” (SELLARS, 2008). Indo além da fase de dominar o Ryleanês, Sellars mostrará que alguns recursos devem ser acrescentados a ela, para que estes falantes “possam vir a reconhecer uns aos outros e a si mesmos como animais que pensam, observam e tem sentimentos e sensações”, como compreendemos na linguagem ordinária. A tarefa de Sellars passa a ser determinar o que

será adicionado" e 'Como pode a adição desses recursos ser elaborada de forma aceitável?' (SELLARS, 2008).

A primeira adição seria de recursos fundamentais do discurso semântico, a saber: "... significa..." e "... é verdadeiro se e somente se...".⁹⁰ A posse de termos semânticos é um passo para a "fala do pensamento", porque tanto o discurso semântico "sobre o significado ou referência de expressões verbais" como o "discurso mentalista relativo a que são os pensamentos"; têm uma estrutura que lida com "intencionalidade, referência ou ser acerca de algo". A tradição do Conceito de Mente explica essa semelhança, considerando a 'fala do pensamento' como abreviação para outras coisas em que a linguagem está envolvida, a intencionalidade dos pensamentos é redutível a falar sobre os componentes semânticos verbais. A posição clássica coloca o reino intencional-mental acima do nível semântico-verbal e analisa o último em termos do primeiro.

Sellars quer "conciliar a ideia clássica de pensamentos como episódios internos, os quais não são comportamento público nem representação verbal e aos quais é apropriadamente feita referência por meio de termos do vocabulário da intencionalidade, com a ideia de que as categorias da intencionalidade são, no fundo, categorias semânticas pertencentes a performances verbais públicas. (SELLARS, 2008)". A sua resposta à pergunta sobre a aparição da "fala sobre o pensamento" é direta uma vez que se inclui a distinção entre linguagem da teoria e linguagem da observação, porque esta distinção está envolvida pela lógica dos conceitos que se referem a episódios internos.

As teorias, segundo Sellars são 'modelos' que estão em continuidade com o senso comum. O próximo passo, depois do enriquecimento do Ryleanês com o discurso semântico, é então enriquecê-la com o discurso teórico (SELLARS, 2008). A partir disso Sellars defenderá que as impressões, as experiências imediatas, os dados dos sentidos são entidades teóricas. Neste estágio, nossos antepassados estão prontos para o nascimento de Jones, um gênio à frente do seu tempo, com o seu behaviorismo metodológico.

2.1 – Pensamentos

Sellars diz que a linguagem falada antes de Jones se limitava ao vocabulário não teórico da psicologia behaviorista e que neste ambiente Jones teria desenvolvido sua teoria para explicar o comportamento humano inteligente na ausência de episódios verbais manifestos. Estes episódios seriam a "culminação de um processo que começa com certos episódios internos" (SELLARS, 2008). A causa genuína teórica do comportamento verbal seria a performance interna de uma sentença. O comportamento verbal público daria o modelo para estes episódios. A aplicabilidade de categorias semânticas para a 'fala pública' seria transferida

⁹⁰ Sellars difere de Carnap ao negar que estes termos estejam contidos logicamente dentro da linguagem Ryleana, mas não discute o ponto por não considerá-lo essencial à sua argumentação.

aos episódios internos; assim, estes episódios têm significado e são acerca de algo. Sellars observa

Como todas as teorias formuladas em termos de um modelo, ela [a teoria de Jones] também inclui um *comentário* que estabelece restrições (...) à analogia entre as entidades teóricas e as entidades do modelo. Logo, enquanto sua teoria discorre sobre a ‘fala interna’, o comentário se apressa em adicionar que os episódios em questão não são oscilações de uma língua oculta nem são quaisquer sons produzidos por esta ‘fala interna. (SELLARS, 2008).

Recapitulemos: Primeiro a pessoas falavam uma língua primitiva com um vocabulário de observação básico, eles podiam observar o comportamento de cada um deles (Ryleanês). Eles então foram capazes de falar do significado de suas palavras - a introdução do discurso semântico. Mais tarde, eles adquiriam a capacidade de construir teorias rudimentares sobre o comportamento - a introdução do discurso teórico. Agora, Jones introduz uma teoria definitiva, de que há episódios ‘dentro’ dos usuários da linguagem, semelhantes aos episódios verbais públicos, exceto que eles são silenciosos, o que explica o fato de que alguns comportamentos públicos sejam inteligentes, embora o agente esteja em silêncio. Estes episódios internos, de fala em silêncio serão considerados como a fonte da inteligência do comportamento. A Teoria de Jones introduziu certas entidades, “pensamentos”, como teóricas. Eles não são observados, mas ainda podem ser pensados.

Os pensamentos não são observados, mas uma ilusão de auto-observação introspectiva pode se desenvolver. Você e eu podemos usar a mesma evidência comportamental para justificar a afirmação: “Dick está pensando ‘p’”, então, eu posso ser treinada, através de aplausos e reprovações “a dar auto-descrições razoavelmente confiáveis, usando a linguagem da teoria, sem ter de observar o (meu) comportamento público”. Assim, o ‘acesso privilegiado’ é desenvolvido, um pouco como uma habilidade e, “o que começou como uma linguagem com uso puramente teórico, ganhou um papel de relato” (SELLARS, 2008). Sellars diz

(...) essa história nos auxilia a compreender que conceitos pertencentes a tais episódios [internos] como pensamentos são primária e essencialmente *intersubjetivos*, tão intersubjetivos como o conceito de pósitron, e que o papel de relato destes conceitos – o fato de que cada um de nós tem um acesso privilegiado aos seus pensamentos – constitui uma dimensão do uso destes conceitos que é *baseada em e pressupõe* este status intersubjetivo. (SELLARS, 2008).

Ou seja, a privacidade dos episódios internos é compatível com a intersubjetividade da linguagem e da aquisição da linguagem; assim, a “privacidade aqui não é uma privacidade absoluta”. Sumarizando a teoria de Jones para os pensamentos temos:

- (1) A teoria de Jones é independente do dualismo.
- (2) Os *pensamentos* são inobserváveis (teóricos) da mesma forma que as moléculas. Aqui só cabe o uso em terceira-pessoa.
- (3) A capacidade de ter pensamentos se desenvolve no processo de adquirir a capacidade da fala manifesta e só quando esta capacidade está estabelecida pode ocorrer a ‘fala interna’ sem

sua culminação manifesta. Na ordem da explicação a fala é anterior ao pensamento, mas uma vez que aprendemos simultaneamente a falar e pensar, os pensamentos podem ser *causalmente* anteriores à fala.

(4) A significatividade e intencionalidade da linguagem não pode ser explicada em termos da semanticidade do pensamento porque o pensamento herda sua semanticidade da linguagem.

(5) Os pensamentos são processos internos, mas não no sentido de serem experiências imediatas. Os pensamentos são introduzidos com propósito teórico completamente distinto do propósito teórico (filosófico) para introduzir experiências imediatas.

2.2 Impressões

Jones faz acerca das impressões a mesma manobra que fez com os pensamentos, “postula uma classe de episódios internos – teóricos – que ele chama, digamos, impressões, e que são o resultado final dos impactos dos objetos físicos e processos sobre as várias partes do corpo” (p.112). Mas, do mesmo modo feito com o ‘pensamento’, não é necessário pensar que a entidade existiu como descrita pela teoria, antes que a teoria tenha aparecido:

Notem que, enquanto nosso ‘ancestrais’ começaram a perceber impressões - e a linguagem de impressões incorpora uma ‘descoberta’ de que há tais coisas -, a linguagem das impressões não estava mais talhada para adequar-se a observações *antecedentes* destas entidades do que a linguagem das moléculas estava talhada para adequar-se a observações antecedentes de moléculas (SELLARS, 2008).

As entidades que o modelo introduz não são uma classe de *particulares*, mas de estados do sujeito que percebe. Sellars diz que este equívoco ocorre porque tais estados têm características que são isomórficas com as características que os objetos físicos visíveis têm. Pode parecer que as percepções particulares são de ‘impressões’, mas estas não são mais que réplicas que se encontram em uma relação não epistêmica com entidades particulares às quais o organismo responde quando parece à *pessoa* como se houvesse um objeto vermelho e triangular lá. Jones não percebe isto

Ele confunde seu próprio enriquecimento criativo da estrutura do conhecimento empírico com uma análise do conhecimento tal como foi. Ele constrói como dados os particulares e seqüências de particulares que tornou-se apto a observar, e acredita que eles sejam objetos de conhecimento antecedentes que de alguma forma estiveram na estrutura desde o princípio (SELLARS, 2008).

Os contemporâneos de Jones aprenderam a usar a linguagem das impressões até o ponto de usá-la para fazer relatos. Mas, assim como com os pensamentos, este uso para fazer relatos privados é inerente ao seu papel no discurso intersubjetivo e o pressupõe. Esta linguagem não é código no sentido discutido por Sellars nas seções 8-9. É uma linguagem que repousa em uma estrutura de discurso sobre objetos públicos no espaço e tempo, tem uma estrutura lógica autônoma e contém uma explicação de “parece”. Seus conceitos só podem apelar ao dado se esquecem o longo caminho que levou a eles, ou seja, quando esquece que são, primariamente, conceitos teóricos para falar de pessoas e suas relações com um mundo público, intersubjetivo.

É para este ponto que Sellars vem apontando. Ele teve que passar por uma consideração mais geral do significado, dos níveis da linguagem, e dos nossos conceitos da vida interna, para apoiar sua tese de que impressões em primeira pessoa e pensamentos poderiam ser bem diferentes das descrições que lhes são dadas pelas teorias clássicas; e que as ‘descrições’ dos episódios internos das teorias clássicas são realmente explicações teóricas, em conteúdo e estrutura que, no entanto se prestam fácil e freqüentemente a tal uso prático que seu status teórico é negligenciado. Sumarizando a teoria de Jones para as impressões temos:

(1) As impressões (entidades introduzidas pela teoria) seriam estados do sujeito que percebe, não uma classe de particulares.

(2) Os estados que Jones introduz são modelados como objetos físicos do “mundo do senso comum”. Eles têm características isomórficas com as características dos objetos físicos. Pode parecer que as percepções são de ‘impressões’, mas estas não são mais que réplicas que se encontram em uma relação não epistêmica com entidades particulares às quais o organismo responde quando parece à *pessoa* como se houvesse um objeto vermelho e triangular lá.

(3) Os termos das teorias rapidamente tornam-se autônomos - ligados a observáveis familiares através de relações de evidências, mas não definíveis em termos deles. Graças a esta autonomia, Sellars pode dizer que as impressões, assim introduzidas, podem ser caracterizadas intrinsecamente, não são mais meras descrições definidas.⁹¹

2.3. Problemas com o Mito de Jones⁹²

A redução da intencionalidade do pensamento à intencionalidade da prática lingüística que Sellars faz, deixa no ar a origem das categorias semânticas, já que em seu relato os recursos semânticos se somam à linguagem ryleana. Não está claro que possa haver algo digno de ser chamado linguagem que não contenha recursos para falar de si mesmo. Que não o faça, obriga a recompor a redução de “intencional” a “acerca do que manifestamente a gente diz”. Resta fazer a pergunta a misteriosa (que segundo Gadamer não se pode fazer): Os primeiros a passar do grunhir ao falar o fizeram: porque um dia se encontraram dizendo: “Você disse que vai chover.” ou porque um dia pensaram “ele disse que vai chover” em vez de “vai chover”? O fato de que a prática lingüística seja uma condição de possibilidade do pensamento não tem porque fazer que todo pensamento (ou experiência) seja lingüística, ainda que deva ser conceitual. Poderia até de defender que o que o pensamento herda da linguagem é seu caráter conceitual não seu caráter público. O privado não poderia servir como fundamento último de nada porque deve sua

⁹¹ DeVries e Triplett (2000) dizem que este ponto foi trabalhado por Putnam (1975b) e Kripke (1972). Nós usamos a linguagem observacional para fixar a referência de termos teóricos mas não para definir estes termos.

⁹² Esta seção foi escrita a partir das discussões e seminários apresentados durante a disciplina Epistemologia, sob o comando do Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho, no Mestrado da UFPR em 2009.

existência ao público, mas nem por isso tem que deixar de ser privado, ainda que seja, em princípio, expressável.

Nesta seção, esboço um diagnóstico de um ponto fraco no argumento que Sellars desenvolve sobre a relação episódio privado vs. linguagem observacional. O ponto da minha objeção foca-se na transição holista do estágio onde os humanos só eram capazes de um tipo de consciência e comportamento pré-conceituais para um ponto onde pudessem pensar conceitualmente - momento onde os humanos teriam se habilitado a classificar coisas sob conceitos. Esta pré-história ficcional é comum à alternativa apresentada por Sellars em *Empirismo* (1963) e à descrição que ele faz da evolução do Mundo da Imagem Manifesta para o Mundo da Imagem Científica, em *Imagem* (1963). Minhas observações exigem elaboração adicional, mas servem para indicar a possibilidade de que o legado do Mito do Dado talvez não exija que o autoconhecimento seja semelhante ao conhecimento científico.

Como parte do ataque ao Mito do Dado, Sellars defendeu uma explicação alternativa sobre o nosso conhecimento de nossas próprias mentes (autoconhecimento). A *tradição* criticada por Sellars encontra uma expressão particularmente elaborada no empirismo tradicional. Nesta concepção, é com nossos próprios estados mentais que mantemos a mais íntima e direta relação epistêmica. Conseqüentemente, o autoconhecimento é o paradigma do conhecimento não inferencial e não teórico. Sellars, por sua vez, diz que o autoconhecimento é semelhante ao conhecimento teórico na ciência. De fato, em sua opinião o autoconhecimento ilustra a continuidade do discurso da ciência com o discurso ordinário (SELLARS, 2008). Ao mesmo tempo ele usa o autoconhecimento para ilustrar o fato que a distinção entre o teórico e o não teórico é meramente metodológica (SELLARS, 2008). Estas observações gerais são claras no texto de Sellars, porém, o argumento que ele oferece em favor destas observações é um tanto obscuro. A principal finalidade desta seção é fazer uma reconstrução do argumento de Sellars. Mas pretendo também elaborar um breve diagnóstico de uma fraqueza crucial no argumento devido a qual ele poderá, no final das contas, ser mal sucedido.

Sellars apontou o que aqui tenho chamado de *tradição* como ponto de vista dominante da filosofia ocidental e tomou Descartes como paradigma do Racionalismo. Abaixo, cito uma passagem da quarta parte do Discurso do Método, publicado em 1637, na qual Descartes define a sua perspectiva acerca da natureza do seu próprio eu:

Depois, examinando com atenção aquilo que eu era e vendo que podia supor que não tinha corpo e que não havia mundo nem nenhum local onde eu existisse, mas que nem por isso podia supor que eu não existia; e que, ao contrário, pelo fato de eu duvidar da verdade de outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia; ao passo que se apenas houvesse parado de pensar, embora tudo o mais que alguma vez imaginara fosse verdadeiro, já não teria razão de crer que eu

existia; compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza era apenas o pensamento.⁹³

Descartes diz que a mente e o corpo são dois tipos de substância distintas. O meu eu é a mente e posto que sou uma mente, e a mente é uma substância diferente e independente do corpo, eu posso mesmo assim existir, sem um corpo. Além disso, minha mente e meus pensamentos são aquilo que conheço melhor. O atributo essencial da mente é a consciência e cuja essência é ter pensamentos, e por “pensamentos” Descartes quer dizer algo de que me apercebo na minha mente quando estou consciente. Ou seja, algo que não possua a propriedade de ser consciente não pode ser uma mente.

Se uma mente possui uma crença, um desejo ou outro atributo mental, essa mente tem de estar consciente de possuir essa crença, esse desejo ou qualquer outro atributo mental.⁹⁴ Se João pensa (tem a crença) que amanhã vai chover, então segundo Descartes a crença de João tem a propriedade da consciência, pelo que se segue que João está consciente de ter tal crença.⁹⁵ Dizer que qualquer propriedade mental tem a propriedade da consciência é o mesmo que dizer que qualquer propriedade mental é transparente à mente que a possui. João não só pensa que amanhã vai chover como sabe que pensa que amanhã vai chover. O que sugere que o pensamento, para Descartes, tem uma estrutura proposicional, i.e., envolve conceito: uma consciência de algo como algo.

A postura racionalista define o conhecimento como uma relação em que um sujeito dotado de razão, uma capacidade inerente à sua natureza, formula proposições cuja veracidade deve ser medida sem qualquer referência à experiência sensível. Na medida em que o espírito já possui em si as idéias e os conceitos para ordenar a natureza, Descartes diz que conhecemos os objetos “apenas pela faculdade de entender que está em nós, e não pela imaginação nem pelos sentidos, e (...) não os conhecemos pelo fato de os vermos, ou de os tocarmos, mas somente pelo fato de os concebermos pelo pensamento (...)” (Descartes, 2005). A crítica racionalista à tese de que adquirimos conhecimento mediante a experiência estabelece uma concepção privada do conhecimento, baseando-o em um ato de representação mental que, a partir de estruturas intelectuais inatas, pode apropriar-se das coisas existentes atribuindo definições e estabelecendo relações entre elas. Ao centralizar no pensamento o ato de conhecer, o

⁹³ DESCARTES, R. *Discurso do Método* (Coleção Os Pensadores) Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior – 3ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1983. PP. 46-47.

⁹⁴ Esta é uma teoria substancial. Ela afirma que, para que um estado mental seja consciente, é necessário que se esteja ciente deste estado, ou seja, a consciência de primeira ordem depende da consciência de segunda ordem. É uma teoria que enfrenta certamente algum tipo de regresso

⁹⁵ O Prof. Eros replicou que alguém pode ter uma crença consciente sem estar consciente desta crença, assim como alguém pode estar consciente de uma cadeira sem estar consciente de que está percebendo uma cadeira. Neste caso, a consciência de primeira ordem não depende da consciência de segunda ordem. Ele sugere que, a fim de dar mais consistência à minha objeção, valeria à pena analisar mais passagens de Descartes explicitando se ele adere à teoria de que a consciência de primeira ordem depende da consciência de segunda ordem. Mas esta tarefa será empreendida em pesquisas posteriores e não nesta dissertação.

racionalista reafirma o caráter individual desse ato, acrescentando-se a isso o fato de que o critério de verdade utilizado por ele, a clareza e a distinção, é um critério que independe de qualquer referência à linguagem ou a procedimentos de justificação⁹⁶. Se o conhecimento provém de estruturas intelectuais inatas, o papel da experiência, seja sensível, seja da aprendizagem formal, é descartado em nome de uma razão que, por sua proveniência divina, é capaz de atingir a verdade das coisas apenas pela aplicação de regras de um método de abstração e afastamento dos sentidos capaz de revelar a ordem das coisas tal como um criador perfeito a construiu.

Os empiristas tradicionais por sua vez - embora sua concepção da mente seja tributária do fundacionismo clássico - são comprometidos, em alguns aspectos, com a possibilidade de uma consciência imediata, não-proposicional, isto é uma consciência que não envolva conceitos. Segundo o empirismo tradicional a consciência proposicional repousa na consciência não-proposicional em dois aspectos:

(1) os episódios de consciência não proposicional são nossos meios básicos para formar e apreender (grasp) conceitos. Este aspecto apóia o que chamaremos de *tese da construção não proposicional de conceitos*.

(2) os episódios de consciência não proposicional com os quais nós adquirimos conceitos autorizam a aplicação destes conceitos a episódios de consciência proposicional - a saber, crenças empíricas não inferenciais básicas - nas quais repousa todo o resto das justificações empíricas. Este aspecto apoia o que chamaremos de *tese do fundacionismo não proposicional*.

Uma linha de apoio ao fundacionismo não proposicional é a seguinte: se as crenças só pudessem ser justificadas por outras crenças então qualquer justificação cairia em circularidade viciosa, envolveria regresso infinito, ou pararia em algum ponto arbitrariamente. Mas os únicos episódios de consciência que podem justificar crenças são crenças. Assim, para a justificação estar livre da circularidade viciosa ou do regresso infinito ela tem que se apoiar, em última análise, em episódios não proposicionais de consciência. Isto é particularmente verdade para a justificação empírica, neste caso os candidatos mais naturais a tais episódios justificatórios são partes não proposicionais da experiência.⁹⁷

Outra linha de pensamento alinhada ao fundacionismo não proposicional é a seguinte (McDowell, 1996): A menos que o exercício dos conceitos empíricos seja circunscrito racionalmente fora da esfera conceitual eles não podem ser considerados como tendo alcance além desta esfera. Eles devem ser considerados como "movimentos de um jogo fechado sobre si

⁹⁶ De fato, para Descartes (2005), tanto as impressões sensíveis quanto a linguagem são fontes de erro, dada sua capacidade de confundir nossos pensamentos, produzir ilusões e sua incapacidade de se submeterem ao critério da clareza e da distinção.

⁹⁷ (Cf., Bonjour 1985, cap. 2 para maior elaboração destas considerações.)

mesmo", um mero "jogo de formas vazias", "um giro sem atrito no vazio". A esfera conceitual pode ser constrangida assim, se aparecer, apenas se porções não proposicionais da experiência constituam o nível de base da justificação empírica. Mas nesse caso, o fundacionismo não proposicional é exigido pela própria possibilidade de intencionalidade. Surge então a questão de como os episódios não proposicionais de consciência podem cumprir o seu papel de "dado", o papel da "tartaruga, em que está montado o elefante, em que repousa o edifício do conhecimento [e justificação] empírico". A resposta sugerida pelo empirismo tradicional está baseada na tese da construção não proposicional de conceitos. Nesta tese, para deixar um pouco mais claro, as classificações por via da consciência não proposicional de semelhanças e dessemelhanças dão a base para as definições ostensivas que montaram as regras para o uso dos termos aplicados em nossos enunciados empíricos.

No empirismo tradicional, segundo Sellars, as crenças básicas nas quais todas nossas outras crenças empíricas supostamente repousam são verdadeiras por "uma questão de... seguir regras de uso" (SELLARS, 2008). Aparentemente estas crenças se assemelham a enunciados analíticos, entretanto os enunciados analíticos são verdadeiros em virtude de seguir regras de uso montadas por definições lingüísticas - i.e. definições de expressões lingüísticas em termos de outras expressões lingüísticas. Assim, "apesar das diferenças entre [crenças básicas] e 'enunciados analíticos', há uma semelhança essencial, [de acordo com o empirismo tradicional,] entre os modos como eles obtêm sua autoridade" (SELLARS, 2008). As considerações que dão apoio ao fundacionismo não proposicional explicam, em parte, a tese empírica fundamental de que a justificação empírica e o conhecimento se originam na experiência. A explicação da autoridade epistêmica da experiência em termos da construção não proposicional de conceitos explica, em parte, outra tese empírica fundamental - a saber, que nossos conceitos se originam na experiência. Assim a exposição anterior também revelou uma conexão profunda entre estas duas teses fundamentais.

A construção não proposicional de conceitos e o fundacionismo não proposicional são aparentados no que diz respeito a crenças sobre o mundo ao nosso redor. Mas eles também se aplicam supostamente a crenças sobre nossos próprios estados mentais. De acordo com o empirismo tradicional estas crenças são crenças básicas fundamentadas em episódios de consciência não proposicional. Além disso, o empirismo tradicional considera que algumas crenças sobre nossos próprios estados mentais - a saber, crenças sobre como as coisas se parecem ou aparecem - são epistemicamente anteriores a crenças sobre como as coisas são no mundo (SELLARS, 2008). Assim, a visão de que nosso acesso aos nossos próprios estados mentais é o mais imediato é um aspecto fundamental do empirismo tradicional. A tese da construção não proposicional de conceitos e do *fundacionismo não proposicional* constituem o

ponto crucial daquilo que Sellars chama ‘Mito do Dado’. Sua alternativa à concepção tradicional de autoconhecimento derivou do ataque sutil a estas teses e às suas implicações. Voltemos aos aspectos relevantes deste ataque.

Sellars centrou-se nas teorias dos dados dos sentidos - o cerne do fenomenalismo dos teóricos do Círculo de Viena⁹⁸. Segundo esta teoria, seria possível fundamentar o conhecimento empírico nas impressões ou dados dos sentidos dos objetos e, desta maneira, obter conhecimento não-inferencial sobre questões de fato. Sellars aponta uma inconsistência no fato de se extrair fatos epistêmicos, do tipo “eu sei que a cadeira é verde”, de fatos não-epistêmicos – “eu vejo a cadeira verde”. Há uma diferença em *ter a sensação* de uma cadeira verde (a mera resposta discriminatória) e *saber que é* uma cadeira verde (uma classificação a partir de conceitos). O ponto, para Sellars, é que não se pode conhecer sem antes se ter adquirido uma competência linguística. Conhecer envolve, diz ele, um processo inferencial e uma dimensão pública que foi capturada, de modo competente. Mas conhecer consiste, sobretudo, na capacidade de colocar um episódio mental no espaço das razões, ou seja, conhecer envolve a capacidade de dar razões. Além disso, a dificuldade de se saber que “A cadeira é verde” somente ao ter impressões do “verde” está no fato de que conhecer algo envolve uma consciência classificatória – ‘isto é verde’, ‘aquilo não é verde’ – e subsunção de particulares a classes gerais, como o termo geral “cadeira” que representa todas as cadeiras individuais. Envolve, em suma, conceitos e inferências. Para que um episódio como “A cadeira é verde” seja conhecimento, é necessário que eu tenha o conhecimento do fato geral de que relatos do tipo “A cadeira é verde” são sintomas da presença de cadeiras verdes. O conhecimento deste fato geral me permite justificar o relato que faço agora, conferindo-lhe, então, autoridade epistêmica. Sellars rejeita a possibilidade de obter um conhecimento não-conceitual e, existindo essa incoerência na teoria dos dados dos sentidos, a fundação do conhecimento empírico não podem ser os dados dos sentidos, pois o pré-requisito para o conhecimento é o domínio de uma linguagem.

Qualquer coisa com disposição para discriminar estímulos pode ser considerada um agente classificador dos estímulos segundo as respostas repetíveis que tais estímulos produzem. Isto é verdadeiro de um termostato que discrimina a temperatura ao seu redor. E é igualmente verdadeiro da abelha que discrimina a posição e a qualidade do alimento que encontra em uma viagem de forragem. Entretanto, uma classificação por meio de respostas discriminatórias não é ainda uma classificação por conceitos. Para contar como proposicional, uma classificação deve ter três características relacionadas que a levem para além da mera discriminação.

⁹⁸ Referência J. Rosemberg, verbete, W. Sellars, Stanford

Primeiro, a classificação deve gozar de uma distância apropriada, para usar o termo de McDowell, da influência causal direta dos itens classificados (McDowell, 1996). Não deve ser um mero processo de estímulo-resposta. Para conseguir tal distância a classificação deve, em segundo lugar, ocupar uma posição “no espaço lógico das razões, da justificação e ser capaz de justificar”. Por ser sensível às razões pertinentes a uma determinada classificação o classificador pode classificar um item diferentemente de como a influência causal direta do item o dispõe. Finalmente, a classificação deve ser “uma questão lingüística”. Porque as relações inferenciais que caracterizam o espaço lógico de razões só podem ser obtidas entre entidades lingüísticas.

As classificações como mera resposta discriminatória pertencem ao espaço lógico não-normativo da lei causal. Como tal elas não poderiam produzir classificações relativas ao espaço lógico normativo das razões. Então, para que os processos classificatórios assumidos pela *tese da construção não proposicional* de conceitos produzam conceitos e linguagem, eles teriam que envolver conceitos e, claro, linguagem. Sellars diz que "toda a consciência de tipos, semelhanças, fatos etc., em suma, toda a consciência de entidades abstratas - na verdade, toda a consciência até mesmo de particulares - é uma questão lingüística" (SELLARS, 2008). Mas então, a *tese da construção não proposicional* de conceitos ficaria incoerente, pois a sua essência é que os processos que produzem conceitos são assumidos como completamente pré conceituais e pré lingüísticos. Devido à proximidade entre a *tese da construção não-proposicional* de conceitos e o fundacionismo não-proposicional, a incoerência da primeira reflete igualmente na segunda tese. Não vou desenvolver aqui este aspecto da relação entre as duas teses. Em todo caso, o argumento só é forte se já aceitamos a leitura de Sellars e McDowell do conhecimento como envolvendo a capacidade de dar razões e esta não é uma posição trivial, pois implica, por exemplo, que animais e crianças não teriam conhecimento.

A aquisição de conceitos requer, então, a posse anterior de conceitos e linguagem. Isto levanta a questão de como podem, afinal, ser adquiridos os conceitos. Cientes em parte deste problema, os racionalistas tradicionais consideraram que alguns de nossos conceitos, os mais básicos e gerais, não são adquiridos, mas inatos. No debate do inatismo, porém, Sellars fica do lado dos empiristas e assume que todos os conceitos são adquiridos. Admitindo esta suposição os processos pelos quais adquirimos conceitos não podem envolver conceitos que já possuímos. Estes processos têm que envolver então, conceitos que outros possuem. Eles têm que consistir em um treinamento por respostas "reforçadas publicamente a objetos públicos [...]situações públicas" por outros que já possuem conceitos.

Os conceitos mentalistas que são adquiridos com este treinamento deveriam ser "introduzidos em termos de um vocabulário básico pertencente ao comportamento público"

(SELLARS, 2008). Esta conclusão do behaviorismo metodológico, como Sellars o chama, pode parecer envolver um compromisso com o 'behaviorismo filosófico' - isto é, a tese de que todos os conceitos mentalistas deveriam ser definíveis em termos de comportamento evidente. Se este é o caso, nós perderíamos a eficácia da idéia dos estados mentais como episódios internos - i.e. episódios que não consistem em comportamento público, e que são privados, pois cada um de nós tem acesso privilegiado aos seus próprios pensamentos. Porém, o behaviorismo metodológico não implica o behaviorismo filosófico. Sellars enfatiza que "A exigência behaviorista de que todos os conceitos deveriam ser introduzidos em termos de um vocabulário básico pertencente ao comportamento público é compatível com a idéia de que alguns conceitos behavioristas devam ser introduzidos como conceitos teóricos".

Ou seja, ainda que todos os conceitos mentalistas devessem ser introduzidos pela referência a comportamento público, não seria preciso que todos se referissem diretamente ao comportamento público. Alguns conceitos mentalistas podem se referir indiretamente referindo diretamente a características não-comportamentais que devem ser deduzidas para explicar o comportamento público. Segue-se que o único modo para sustentar a idéia de estados mentais como episódios internos não-comportamentais é considerar estes estados como entidades teóricas. Contra a concepção positivista da ciência, isto não significa que os estados mentais como episódios internos devam ser considerados de menor autenticidade que os objetos diretamente observáveis, como ficções úteis ou como meros dispositivos heurísticos. (SELLARS, 2008). Mas implica uma reorientação radical da concepção tradicional de autoconhecimento, uma reorientação que faz este tipo de conhecimento ser parecido com o conhecimento científico.⁹⁹ Sendo assim, esta reorientação ilustra a continuidade entre o pensamento científico e o pensamento pré-científico. Ela ilustra, em outras palavras, o fato que "o processo de conceber explicações 'teóricas' de fenômenos observáveis não nasce completo da cabeça da ciência moderna", mas é "o florescimento de uma dimensão do discurso que já existe naquilo que os historiadores chamam de 'estágio pré-científico'".

Se episódios internos são entidades teóricas, eles devem ser intersubjetivos, com isso não há, para eles, diferença entre o acesso de terceira e de primeira pessoa. Mas isto não significa que se os estados mentais são entidades teóricas, nós perderíamos a força na idéia de que eles são privados, pois cada um de nós tem um acesso privilegiado a si próprio? Se "privacidade" aqui significa "privacidade absoluta" - acesso privilegiado que é independente do contexto - então a intersubjetividade de nossos estados mentais realmente implica que eles não são privados. Porém, há um sentido fraco de privacidade que é compatível com a

⁹⁹ A tese de Sellars implica que podemos imaginar sem tensão/contradição humanos sem mente consciente, uma vez que a mente só emerge com a posse da linguagem. Situações radicais como as meninas lobos e o Kaspar Hauser são interessantes para pensar essa possibilidade. Observação feita pelo Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho

intersubjetividade; a privacidade neste sentido pressupõe intersubjetividade. Assim, para Sellars, uma pessoa que desenvolveu uma teoria por meio da interpretação do comportamento

“(…) pode ser treinada para dar autodescrições razoavelmente confiáveis usando a linguagem da teoria, sem ter que observar seu comportamento público”. Isto pode ser conseguido, de forma aproximada, "aplaudindo enunciações de [Dick] 'Eu estou pensando que p' quando a evidência comportamento apóia fortemente o enunciado teórico '[Dick] está pensando que p'; e desaprovando enunciações de 'Eu estou pensando que p' quando a evidência não apóia esse enunciado teórico” (SELLARS, 2008).

Uma vez treinada desta maneira, a pessoa ganhou um tipo de acesso privilegiado aos seus estados mentais. Esta pessoa então, pode fazer relatos confiáveis dos estados mentais sem se apoiar em qualquer evidência de comportamento, enquanto outros não podem fazer isto - "o que começou como uma linguagem puramente teórica ganhou um papel de relato" (SELLARS, 2008). Isto ilustra um ponto geral sobre os conceitos teóricos (Brandom 2002). Para Sellars, conceitos teóricos puros são aqueles que "somente podem ser aplicados como conclusões de inferências", enquanto os conceitos de observáveis também têm usos não inferenciais de relatos. Seguindo estas definições, a linha entre o teórico e o observável pode se deslocar com o tempo ou com o treinamento certo. Assim, Plutão foi introduzido como um objeto puramente teórico, mas o desenvolvimento de telescópios mais poderosos, com o passar do tempo, fez disto matéria de relatos não inferenciais. Do mesmo modo, físicos com o treinamento certo podem reportar não inferencialmente a presença de mesons de mu em bubble chambers. Assim "a distinção entre o discurso teórico e o não teórico é metodológica e não ontológica" (BRANDOM, 2008).

A noção de observação na explicação *tradicional* de autoconhecimento é a do conhecimento perceptual ou introspectivo direto. Esta noção é muito diferente da noção de observação subjacente à concepção de Sellars do autoconhecimento - a saber, um relato não-inferencial, que é tornado possível por um treinamento semelhante ao condicionamento operado na aquisição da linguagem. Em particular, diferente do conceito de observação no sentido tradicional anterior, os conceitos relativos a episódios de autoconhecimento, no sentido Sellarsiano, “são primária e essencialmente intersubjetivos, [...] e o papel de relato destes conceitos [...] constitui uma dimensão do uso destes conceitos que é baseada em e pressupõe esse status intersubjetivo” (SELLARS, 2008). Assim embora Sellars entenda que os conceitos mentais podem se modificar do status teórico para o observacional, isto não reduz o imenso abismo entre sua explicação do autoconhecimento e a explicação tradicional.

A concepção de autoconhecimento de Sellars rejeita uma suposição empirista fundamental – que a aquisição de conceitos se fundamente em processos não proposicionais e não lingüísticos. Para Sellars, a aquisição de conceitos é uma questão lingüística. Disto ele conclui que a aquisição de conceitos deve ser uma questão pública - i.e. adquirimos conceitos

mentalistas através de treinamentos por outros sujeitos de consciência que já possuem conceitos. Conceitos mentalistas adquiridos deste modo referem-se primeiramente ao comportamento público. Para evitar o behaviorismo filosófico, Sellars conclui então que nossos conceitos mentalistas, na função de episódios internos distintos do comportamento público são conceitos teóricos que são introduzidos para referir indiretamente ao comportamento público.

O passo decisivo no argumento de Sellars – alegar que a aquisição de conceito deve ser uma questão lingüística - parece plausível¹⁰⁰. Mas o que a sua argumentação implica, entretanto, é que a aquisição dos conceitos deve envolver a posse prévia de alguns conceitos, talvez os mais básicos e mais gerais. Com base nisto, Sellars poderia concluir que a aquisição dos conceitos posteriores deve ser uma questão pública, mas esta conclusão é compatível com a possibilidade da aquisição de todos os conceitos restantes não ser uma questão pública.

Na medida em que o argumento de Sellars está interessado na aquisição de conceitos básicos tais como os de propriedade, identidade, similaridade etc. por meio do treinamento público, ele pode permitir a um sujeito a construção de conceitos mentalistas por uma via não pública, p.ex., através do exame introspectivo dos seus episódios internos de uma maneira proposicional que envolva os conceitos básicos. A objeção que o Prof. Eros faz a esta solução é que neste caso, teremos que responder se os episódios internos já estão constituídos independentemente da linguagem? Em caso negativo, diz ele, não fica claro como essa via seria possível.

O que herdamos com a aventura de Jones foi uma compreensão de pensamentos e impressões que permitem a introspecção (os indivíduos são os 'relatores/informantes' dos seus próprios estados), mas também faz a ligação com o comportamento observável (e treinados por nossos superiores no uso da linguagem nós crescemos) como parte do significado desta linguagem. Pensamentos e sensações não são mais "códigos para" outros fatos. Eles existem, em certo sentido, e são explicados behavioristicamente. A linguagem que nossos antepassados ryleanos desenvolveram graças a Jones "contém uma *explicação de*, não só um *código para*, tais fatos como 'me parece que há um objeto físico vermelho e triangular lá" (SELLARS, 2008). Importante, e isto fecha o cerco contra o Mito do Dado: Não é que nossos antepassados ryleanos desenvolveram uma linguagem para *explicar* pensamentos e sensações porque eles perceberam previamente que eles estavam lá e precisavam ser explicados, mas que o

¹⁰⁰ Não sem dificuldades, em especial pelo fato de ainda estarmos longe de uma teoria minimamente satisfatória sobre o que são conceitos. Há quem defenda que capacidades discriminatórias ou habilidades motoras são suficientes para individuar um conceito. Enfim, a tese sobre a posse de conceitos (o que é necessário para possuir conceitos) depende muito da tese sobre o que são conceitos, isto é, a quais capacidades/habilidades/representações vamos associar um conceito. Quando chegamos nessa arena mais fundamental, as teses do Sellars podem não ser nada triviais. Observação feita pelo Prof. Dr. Eros Moreira de Carvalho

desenvolvimento da intersubjetividade da linguagem possibilitou o dar-se conta de que havia pensamentos e sensações dos quais nós poderíamos ser auto-descritores confiáveis.

SEÇÃO 3. A REVOLUÇÃO SELLARSIANA

Na primeira metade do século XIX, a psicologia experimental firmada na Alemanha, diferenciou-se do pensamento inglês que “estava ainda preso a uma psicologia do senso comum, fundada sobre a observação empírica da realidade que se oferece à consciência [...]”¹⁰¹ O alemão Wilhelm Wundt (1831-1920)¹⁰², formulou um projeto de psicologia como ciência independente, utilizando-se do método experimental, que ele chamou de introspeccionismo. Wundt considerava mente e corpo sistemas distintos e independentes, podendo-se estudá-los por métodos de laboratório. Seu objeto de estudo era a experiência tal como o sujeito a vive antes de pensar sobre ela, de comunicá-la e de “conhecê-la”.¹⁰³

Na passagem para o século XX, sob influência da teoria evolucionista¹⁰⁴ questões relacionadas à formação da consciência a partir de uma visão de mundo naturalista desafiaram a Filosofia e a psicologia a rever o papel da introspecção como fonte de conhecimentos sobre a mente. Dois acontecimentos históricos teriam conduzido a uma nova imagem revolucionária de senso comum a respeito da mente.

1º: A suspeita quanto a confiabilidade da introspecção tinha várias razões, um fator reconhecido foi a disputa que se abateu entre os introspeccionistas:

Para conhecer a experiência imediata dos sujeitos, não interessavam a Wundt apenas os processos sensoriais básicos que poderiam ser estudados em laboratório, mas também, compreender os processos superiores da vida mental (pensamento, imaginação) que implicavam a análise dos fenômenos culturais (linguagem, sistemas religiosos, mitos, costumes, magia), resultantes da interação recíproca entre os sujeitos. Desta forma, havia dois projetos de pesquisa existentes: um mais voltado para a psicologia enquanto ciência natural que passou a se utilizar de métodos experimentais para conhecer o comportamento humano individual (psicologia fisiológica experimental); outro na perspectiva de uma psicologia das ciências sociais e humanas, preocupada em compreender processos individuais que se constroem a partir do coletivo (psicologia social ou “dos povos”)¹⁰⁵

A dificuldade em conciliar as duas perspectivas fez com que os discípulos de Wundt (inglês e norte-americanos, entre outros) optassem pelo estudo do comportamento humano em suas reações fisiológicas e em seus aspectos observáveis, deixando em aberto os aspectos mais subjetivos que não poderiam ser somente compreendidos dentro de laboratórios. Se os introspeccionistas não estavam de acordo sobre os dados básicos da introspecção, então este

¹⁰¹ Aspectos históricos adicionais em JAPIASSU, Hilton. *Introdução à epistemologia da psicologia*. 5. ed. São Paulo: Letras & Letras, 1995. Citado por Karen Eidelwein: *Textos & Contextos* Porto Alegre v. 6 n. 2 2007.

¹⁰² Fundador do primeiro laboratório de psicologia experimental em Leipzig (1878-79), é reconhecido como o primeiro psicólogo - seus precursores eram médicos, fisiologistas e físicos.

¹⁰³ Aspectos históricos adicionais em FARR, Robert M. *As raízes da Psicologia Social moderna*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. Citado por Karen Eidelwein: *Textos & Contextos* Porto Alegre v. 6 n. 2 p. 298-313. 2007.

¹⁰⁴ (Charles Darwin, 1809-1882),

¹⁰⁵ EIDELWEIN, K (2007)

difícilmente poderia ser um método confiável para aprender sobre a mente. Curiosamente, foi a metodologia introspeccionista que levou à decadência do movimento como um todo. Dada a dificuldade de se estudar e mapear objetivamente as sensações internas dos pacientes em laboratório a partir dos relatos verbais de suas experiências, o introspeccionismo acabou sendo desbancado pelo Behaviorismo Metodológico.¹⁰⁶

Os behavioristas metodológicos abjuraram todo o discurso sobre estados mentais na psicologia científica.¹⁰⁷ Na filosofia, nos anos 1950, um ataque relacionado se armou, por vezes, denominado "behaviorismo lógico". A tentativa behaviorista de traduzir sentenças sobre a consciência em termos de sentenças sobre o comportamento recebeu um considerável impulso de filósofos como G. Ryle (1949) e L. Wittgenstein (1958). De acordo com o behaviorismo lógico, é um erro pensar que existem crenças e desejos inerentes a uma mente não-observável. Diferente dos behavioristas metodológicos, no entanto, os behavioristas lógicos não se aliaram contra o uso de termos como "crença" e "desejo". Pelo contrário, os behavioristas lógicos sustentaram que tais termos não se referem a estados mentais internos, mas a fenômenos observáveis publicamente, em particular, a disposições para se comportar de determinadas maneiras, sob determinadas condições. Uma consequência importante do behaviorismo lógico é que, uma vez que as crenças e desejos não são estados internos, eles não podem ser revelados pela introspecção. Mesmo depois do behaviorismo perder a força, o ceticismo sobre a introspecção continuou a exercer uma influência poderosa sobre a psicologia e a filosofia da mente.

2º: O segundo acontecimento histórico ocorreu como consequência do abandono da introspecção como método seguro de fundamentação do conhecimento. Se não podemos confiar na introspecção para nos fornecer o conhecimento da mente, então precisamos de uma nova explicação da fonte de nosso conhecimento sobre ela. Sellars desenvolveu o que seria a alternativa mais influente para a explicação introspeccionista. Ao invés de manter que a mente revela seus segredos para si mesma através da introspecção, Sellars sugeriu que o senso comum tem uma *teoria* da mente. A forma como Sellars apresentou seu ponto foi propor um mito sobre

¹⁰⁶ Paralelamente à perspectiva da psicologia experimental, iniciavam-se estudos a partir de outras perspectivas teóricas e metodológicas que ameaçavam as posições dessa ciência objetiva. Em 1874, Franz Brentano, com sua obra *Psicologia de um ponto de vista empirista*, “rompe com a psicologia analítica e os associacionismos, proclamando a prioridade de um estudo do ato mental e da noção de intenção”. Sua psicologia será o ponto de partida dos trabalhos de E. Husserl (1859- 1938) que, “a partir da idéia de intencionalidade, empreende uma recuperação da Psicologia pela Filosofia”. *Vide*: Pereira, Antonio P. F. G., *David Chalmers e a refutação do materialismo* / orientador: Oswaldo Chateaubriand Filho. – 2009. PUC – Rio de Janeiro

¹⁰⁷ Nesse contexto, a proposta behaviorista de John Watson (1878-1958) ganha espaço entre os psicólogos e torna-se a principal metodologia experimental até a metade do século XX. O mundo mental não interessa mais ao psicólogo, mas apenas os estímulos e as respostas comportamentais diretamente observáveis. *Vide*: Pereira, Antonio P. F. G. *David Chalmers e a refutação do materialismo*/ orientador: Oswaldo Chateaubriand Filho. – 2009. PUC – Rio de Janeiro

as origens da nossa visão de senso comum. Ele sugeriu que, num passado distante, nossos antepassados jamais tinham falado de episódios privados como crenças e desejos. Ao contrário, estes antepassados "ryleanos" só falavam de fenômenos observáveis publicamente como comportamento e disposições para se comportar. Neste ponto, os nossos antepassados não tinham sequer termos para episódios privados. Então, um dia Jones, um grande gênio, emergiu deste grupo. Jones reconheceu que a postulação de episódios privados, como pensamentos como entidades teóricas fornece uma base poderosa para explicar o comportamento verbal de seus colegas, e Jones, desenvolveu uma teoria segundo a qual tal comportamento é de fato a expressão de pensamentos internos. Jones, em seguida, ensinou aos seus pares como usar a teoria para interpretar o comportamento dos outros. E nós somos, no fim das contas, beneficiários do gênio Jones, uma vez que também utilizamos a teoria para interpretar o comportamento dos outros.

3.1. A herança deixada por Sellars

Embora Sellars apresente a história de Jones como um mito, seu objetivo foi expor com clareza uma nova teoria acerca da natureza das concepções de senso comum sobre a mente. Para Sellars, a teoria da mente do senso comum postula episódios mentais, como pensamentos que não são publicamente observáveis. Uma vez que esta proposta está no lugar, o mito pode ser visto como uma possível (e certamente equivocada) explicação da origem da teoria. Sellars forneceu uma explicação alternativa da psicologia do senso comum que não depende de introspecção. Tampouco adota a explicação do behaviorista lógico de que termos como "*pensamento*" referem-se a fenômenos observáveis publicamente. A ideia de que a psicologia popular (folk psychology) é uma teoria, qualquer que seja sua origem, passou a ser conhecida como a "teoria da teoria" ¹⁰⁸. A teoria da teoria, não só torna clara uma nova maneira para interpretar a psicologia do senso comum, uma vez que a introspecção tinha perdido seu lugar, mas também fornece uma nova maneira de interpretar a própria introspecção. Sellars defende que a nossa capacidade de atribuir episódios mentais privados a nós mesmos decorre da teoria que usamos para atribuir episódios mentais aos outros.

Com essa mudança Sellars deu o seu toque original sobre o problema de outras mentes. O problema tradicional começa a partir do nosso conhecimento da nossa própria mente, e então pergunta como é que podemos saber sobre outras mentes. Na explicação sellarsiana não há esta ruptura clara. Nosso acesso epistêmico a outras mentes não é muito mais problemático do que o

¹⁰⁸ A ideia de que os termos mentais são os termos teóricos destinados a sistematizar conhecimentos oriundos de pesquisas na esfera da psicologia foi primeiramente enfatizada por Sellars, Feyerabend e Quine, na década de 60 do século XX.. A. Morton (*Frames of mind*, 1980) colocou essa ideia no que denominou *teoria da teoria*. Verbetes em *The Blackwell companion to philosophy* Por Nicholas Bunnin, E. P. Tsui-James, p. 204

nosso acesso epistêmico as nossas próprias mentes. Nos dois casos, o acesso é mediado por uma teoria psicológica de senso comum. O interesse no desenvolvimento da linguagem e no behaviorismo metodológico nos deu um ganho duplo. Primeiro, o próprio Mito de Jones – onde a transformação da linguagem que começou com uma sociedade behaviorista e que tenta mostrar que a existência da fala da observação, da fala significativa e mesmo da 'fala do pensamento' não necessitam pressupor a 'datidade'. Segundo, as noções da relação entre significatividade, intencionalidade, internalidade e externalidade que emergem aqui apontam para a estereoscopia sugerida por Sellars.

Na explicação sellarsiana, os significados das expressões lingüísticas são determinados rigorosamente pelas regras socialmente definidas e herdadas que regem o uso da linguagem. Dentro do seu projeto metafilosófico, é dentro destas regras que distinguiremos entre nossos enunciados e crenças, quais são verdadeiros e sob quais critérios. Um enunciado ser verdadeiro, para Sellars, é de início, ser expressável no quadro conceitualmente estruturado por uma comunidade de falantes. O enunciado pode ser assimilado ao quadro de regras que definem os enunciados que devemos ou não proferir, de acordo com: o modo que o mundo é fora de nós, e depois, com os outros enunciados que já foram proferidos e aceitos como verdadeiros, confiáveis ou justificados. Se no caminho de compreender as regras que regem o uso da linguagem e definem as funções associadas às expressões lingüísticas conquistamos uma noção de pensamentos e impressões que permitem a introspecção (os indivíduos são os 'relatores/informantes' dos seus próprios estados); e se a esta noção conectou-se o comportamento observável como parte do significado desta linguagem, (e se treinados por nossos companheiros falantes competentes no uso da linguagem nós nos criamos e nos desenvolvemos); e ainda, se como diz Sellars, a produção de enunciados lingüísticos é regida por regras que encontram uma expressão adequada dentro da ordem natural e empiricamente descritiva; então é possível interpretar, mais amplamente, como a normatividade que caracteriza o todo das faculdades da percepção, da linguagem, do pensamento e da ação, pode ser articulada suavemente com uma visão estritamente naturalista do mundo e do homem no mundo.

A herança de Jones pode nos levar a elaborar os quadros conceituais descritivos e explicativos mais ou menos adequados, bem como nos levar a desenvolver uma visão estereoscópica para alcançar a almejada fusão das imagens Científica e Manifesta.

CONCLUSÃO

O objetivo geral neste trabalho era mostrar que o modelo de aquisição da linguagem desenvolvido por Sellars é fundamental para a compreensão da sua filosofia e que é o mais relevante paradigma do seu projeto metafilosófico. Os problemas tratados por Sellars foram situados no âmbito de duas questões amplas:

1ª. Qual é a relação entre os conceitos e habilidades usados para relatar uma experiência privada, e os conceitos e habilidades que os outros usam para descrever essa experiência? Este seria o problema ligado à relação entre um relato na primeira

pessoa e um relato na terceira pessoa, entre a experiência privada e o comportamento público observável.

2ª. Qual é a relação entre as categorias de intencionalidade - o significado objetivo da experiência perceptiva - que são aplicadas ao mental, e as categorias semânticas que se aplicam à linguagem?

Com a finalidade de melhor compreender a posição de Sellars, com relação a tais problemas, trabalhei os seguintes temas específicos:

No Capítulo I:

- i) as motivações filosóficas da doutrina de Sellars. As motivações apareceram no artigo *Filosofia* (1963), onde o autor sustentou que à filosofia caberia estudar a imagem geral que emerge das distintas áreas particulares de conhecimento. Não obstante, Sellars diz que ao lançar-se a esta tarefa, o filósofo contemporâneo confronta-se com duas ‘imagens rivais’ com a mesma ordem de complexidade e que se mantêm em contínua tensão: a Imagem Manifesta e a Imagem Científica. O esforço da filosofia seria, no final das contas, concatenar as duas imagens e alcançar uma ‘fusão estereoscópica’ através de uma ‘visão sinóptica’ do homem-no-mundo;
- ii) as implicações teóricas e doutrinárias que emergem da tensão entre as duas imagens;
- iii) os elementos da ‘datidade’, estrutura que sustenta uma concepção da origem do conhecimento que é criticada por Sellars em *Empirismo*. Estes elementos serão pontos de apoio para a tensão entre as imagens.

No Capítulo II:

- iv) a crítica ao Mito do Dado. O Mito do Dado, diz Sellars, tem muitos disfarces, entre eles, a idéia de que o conhecimento empírico apóia-se em um fundamento e, de forma crucial, a suposição de que a privacidade do mental e o acesso privilegiado do sujeito a seus próprios estados mentais são aspectos fundamentais da experiência, tanto lógica quanto epistemologicamente anteriores a todos os conceitos intersubjetivos pertencentes aos episódios privados
- v) o Mito de Jones, no qual o conceito de significado - central na relação linguagem privada-linguagem observacional e na relação intencionalidade dos pensamentos-significatividade da fala. O Mito de Jones seria a pedra angular do sistema filosófico sellarsiano.

No Capítulo III:

- vi) mostrar o nexos entre a tensão entre as imagens e os dois Mitos tratados por Sellars, com a finalidade de mostrar que o percurso feito por Jones já apontava para a possibilidade de uma *visão sinóptica* almejada por Sellars em seu projeto metafilosófico.

Para além das duas questões de fundo iniciais creio que já podemos situar de um modo mais específico o problema da tensão entre as imagens posto por Sellars. Primeiramente, o choque aparece através das diferentes visões sobre as entidades básicas. A Imagem Manifesta se baseia na crença em entidades publicamente observáveis: objetos físicos e *peessoas*; enquanto a Imagem Científica baseia-se na crença em processos absolutos ou entidades postulados. Em segundo lugar, as imagens entram em choque pelas suas visões sobre as propriedades das suas respectivas entidades básicas. A Imagem Manifesta se aproximaria do Realismo Direto, segundo o qual os objetos físicos têm propriedades secundárias homogêneas como cores, por exemplo. Se uma mesa, na Imagem Manifesta, tem uma superfície marrom homogênea; na descrição da microfísica, a mesa marrom seria um grupo descontínuo de moléculas incolor. Qual mesa é real? Uma coisa não pode ter propriedades incompatíveis simultaneamente: a mesa não pode ser simultaneamente colorida e incolor; contínua e descontínua.

Ainda no sentido estrito, a tensão entre as Imagens diz respeito às suas respectivas interpretações do que seria ‘pessoa’. Na Imagem Manifesta, ‘pessoas’ são entes caracterizados pela posse de intencionalidade e de sensações; enquanto na Imagem Científica tudo, inclusive, as ‘pessoas’, são processos postulados que não possuem intencionalidade ou sensações.

O ente ‘pessoa’ tem a característica adicional de ter ‘sensações’ (*raw feels*) (termo usado por Sellars para referir a *sentience*). E porque a ‘pessoa’ tem sensações, devemos encontrar um lugar para elas no esquema fisicalista. O que foi tradicionalmente chamado o problema de mente-corpo divide-se, segundo Sellars, em dois subproblemas. O primeiro (o problema de intencionalidade-corpo) seria descrever e explicar a intencionalidade ou, de modo equivalente, descrever e explicar os mecanismos das funções conceituais em uma linguagem. A existência de pensamentos faz parte do problema que seria encontrar um lugar para as representações em geral. O segundo subproblema Sellars chama o problema sensação-corpo. O problema aqui seria descrever e explicar o papel das sensações em uma estrutura Fisicalista. Isto é um problema porque as sensações parecem exigir um estado categorial diferente, e isto seria incompatível com a exigência monista do Realismo Científico.

Analisados em uma perspectiva lingüística, as ‘pessoas’ se ocupariam de tipos diferentes de discurso e o esforço filosófico seria então a tentativa para entender de que modo os vários tipos de discursos combinam entre si. Inicialmente podemos discernir três tipos de discurso: normativo, descritivo e explicativo.

a) Os seres humanos estão comprometidos com várias atividades guiadas por normas do que deve ser (regras de crítica) e o que deve ser feito (regras de ação). Por isso o discurso normativo terá um papel essencial na filosofia de Sellars, pois as descrições e explicações são determinadas em relação a estas normas de correção, conveniência, justificação. O discurso

normativo seria a 'cola' que une todos os tipos de discurso. Mas Sellars não vê problema de transferir o discurso normativo da Imagem Manifesta para a Imagem Científica. O discurso normativo deveria ser unido ao esquema descritivo e explicativo de uma ciência ideal: "A estrutura conceitual das pessoas não é algo que precisaria ser reconciliado com a imagem científica, mas sim algo a ser ligado a ela." Esta posição é consistente com o que Sellars chamou de Behaviorismo Científico: a "tese da redutibilidade causal de eventos mentais para eventos corporais onde a redutibilidade causal não impede a [ir]redutibilidade lógica." A linguagem normativa, então logicamente irreduzível, seria causalmente redutível em uma ciência ideal. Esta é a afirmação da irreduzibilidade do 'deve' para o 'é'.

b) Sobre os pensamentos, Sellars acredita que eles podem ser identificados com processos neurofisiológicos no cérebro, e assim não colocam um problema sério. A proposta (teoria) dele é que a intencionalidade dos pensamentos deverá ser entendida por analogia à intencionalidade de uma linguagem convencional. E a intencionalidade como tal pode ser entendida como uma metalinguagem semântica irreduzível peculiar. Mas, afirma Sellars, a irreduzibilidade (analítica) dos tipos de discurso é compatível com uma explicação causal de todos os discursos com os recursos de uma sofisticada teoria behaviorista de aprendizagem.

c) O problema sensação-corpo seria o problema de situar as qualidades secundárias (Locke) no esquema das coisas. Sellars inverte o lugar categorial das qualidades secundárias como propriedades de objetos físicos na Imagem Manifesta para os *sensa* postulados teoricamente na Imagem Científica. E *sensa*, ele afirma, não se elimina, reduz para, ou identifica com propriedades físicas presentemente conhecidas ou eventos do cérebro. Então, ele lhes concede uma posição ontológica distinta¹⁰⁹. Em contraste, a Imagem Manifesta situa, equivocadamente, as qualidades secundárias no mundo físico. E por isto ela não poderia ser reconciliada com a Imagem Científica e sim, ser substituída por ela.

Assumida a existência desta tensão, as alternativas razoáveis, num sentido geral, são:

- (A) aceitar a distinção entre as Imagens ou
- (B) rejeitar a distinção.

A opção por (A) nos deixa algumas alternativas. Podemos

- (A-i) Concordar com Sellars que as Imagens são incompatíveis, ou
- (A-ii) Concordar com teóricos que afirmam que elas são compatíveis. (Por exemplo, J. Corman, C.Hooker)

¹⁰⁹ O papel que Sellars atribui às sensações em *Ciência e Metafísica* (1968) é o de ser estados daquele que percebe, ainda que não objetos da consciência (evitando assim o mito do dado, mas não a Navalha de Occam). Estes estados da consciência permitem que os estados conceituais estejam dirigidos ao mundo, sempre e quando forem estados e não se convertam em objetos da consciência, ao estabelecer esta distinção entre estados e objetos de consciência Sellars abre um espaço para a ideia de uma receptividade pura e dá um grande passo na direção do realismo científico.

Ao assumir (A-i), se apresentam as alternativas:

- (a) Combinar algumas partes e eliminar ou reduzir outras partes de uma Imagem para a outra;
- (b) eliminar ou reduzir uma Imagem completamente à outra;
- (c) Combinar algumas partes e eliminar ou reduzir outras partes das duas Imagens a uma terceira Imagem; ou
- (d) eliminar ou reduzir ambas as Imagens a uma terceira imagem.

A doutrina desenvolvida por Sellars (que une Realismo Científico, Nominalismo Psicológico Behaviorismo Metodológico), seria uma versão de (A-i-a): combinar partes, eliminar outras e ainda reduzir outras partes da Imagem Manifesta na Imagem Científica. Para isto Sellars vai distinguir tipos diferentes de discurso: prático, descritivo, explicativo e semântico. O discurso prático e o semântico falados na Imagem Manifesta teriam de ser combinados com a Imagem Científica, pois seriam irreduzíveis a ela; o discurso descritivo da Imagem Manifesta seria em parte eliminado e em parte recategorizado; enquanto as explicações teleológicas da Imagem Manifesta seriam reduzidas às explicações causais via discurso da Imagem Científica.

Considerando esta visão geral do que seria a estratégia de Sellars para alcançar a ‘visão sinóptica’, como se ligam a ela a crítica que o filósofo faz ao Mito do Dado e a teoria alternativa que Sellars apresenta via Mito de Jones? Pretendo agora, estabelecer o nexos entre a tensão entre as imagens e a relação entre os dois Mitos de Sellars. Espero que ao final deste percurso seja possível aceitar que a jornada de Jones, já apontava um caminho para uma possível emergência da visão sinóptica almejada por Sellars em seu projeto metafilosófico.

Em *Empirismo* (2008) Sellars criticou as tentativas de situar a base do conhecimento empírico em qualquer forma de consciência pré-epistêmica. O seu ataque pressupunha a distinção entre dois tipos de consciência: a consciência como capacidade meramente discriminatória, no sentido de simplesmente estar acordado (*sentience*) e a consciência entendida como autoconsciência (*sapience*). Segundo Sellars, a sapiência seria uma condição suficiente de conhecimento, enquanto a *sentience* seria necessária, mas não suficiente. Para o autor, o conhecimento robusto só é possível quando o autoconhecimento e a consciência do mundo estão integrados, conhecemos o mundo conhecendo a nós mesmos, e nos conhecemos por conhecer o mundo. A interação bruta (*raw interaction*), preconceitual, com o mundo não pode ter o caráter de conhecimento porque o conhecimento deve estar sujeito a revisabilidade racional, o que equivale a dizer que é conceitual. Aprender uma linguagem pública é, segundo

Sellars, o paradigma da nossa maneira de ser racional: ao adquirir uma linguagem pública também adquirimos uma concepção de nós mesmos, um mundo povoado por objetos públicos e, finalmente, uma mente.

A crítica de Sellars à ideia do dado dirigiu-se às teorias do conhecimento que fazem uso da noção de dados dos sentidos. O conceito clássico de dados dos sentidos surgiu a partir de uma combinação de dois tipos de ideias: (1) a ideia de que há certos episódios internos, tais como sensações de vermelho, que podem acontecer aos animais sem qualquer processo prévio de aprendizagem e formação conceitual, e (2) a ideia de que existem alguns episódios internos que consistem em conhecer não-inferencialmente que as coisas são, por exemplo, vermelhas, e que tais episódios são necessários para qualquer forma de conhecimento empírico.

A adoção de (1) seria uma consequência das tentativas de explicar cientificamente a percepção sensorial. As sensações postuladas por (1) são produzidas "em sua maior parte" (SELLARS, 2008) pela presença de um objeto físico adequado nas proximidades do observador, e se bebês podem tê-las sem "ver que" ou "aparentar ver que", isto ocorre sim em adultos quando tais sensações são causadas neles." Não há nenhuma razão para supor que ter uma sensação de um triângulo vermelho é um fato cognitivo ou epistêmico". (SELLARS, 2008). A tentação, diz Sellars, é assemelhar sensações e pensamentos e atribuir às sensações a intenção dos pensamentos. Uma maneira de evitar esta apropriação seria considerar as sensações como *sui generis*, nem físicas nem epistêmicas. Mas isso nos levaria a concluir que se experiências como 'ver ostensivamente uma superfície física vermelha', às vezes não são verdadeiras, a fundamentação do conhecimento empírico não pode descansar sobre elas; por isso esta fundação deveria estar em outra coisa - as sensações, que se vêem assemelhadas ao pensamento em sua intencionalidade (e, portanto, convertidas em epistêmicas) e, por definição, são muito mais intimamente relacionadas com os processos mentais que com os objetos físicos externos. Sellars opõe-se tanto à assimilação de sensações e pensamentos como à incapacidade de se considerar a possibilidade de que as sensações podem não ser verdadeiras (uma possibilidade que deve existir para que se aplique o adjetivo "verdadeiro").

Em sua crítica ao empirismo tradicional, Sellars observou que não se pode afirmar que o produto de uma capacidade inata (recepção passiva de inputs do mundo) poderia levar a um resultado (conhecimento) que seria produto da capacidade adquirida (racionalidade, resultado de aprendizagem linguística). O que teria levado o empirismo para esse impasse seria a mistura de uma abordagem causal (que lida com as condições necessárias e possibilitadoras do conhecimento, tais como ter um cérebro ou receber estímulos nas terminações nervosas, i.e., ser uma criatura sentiente) com um enfoque racional (que se ocupa das relações conceituais e de justificação entre estados mentais, i.e., se ocupa da sapiência). E como estar acordado não é

suficiente para ter consciência, ter episódios neuronais não é suficiente para ter conhecimento, pois o conhecimento do mundo depende em parte de cânones públicos de justificação. Sellars não quer dizer que o estudo dos mecanismos causais que permitem a racionalidade, a caracterização destes episódios em termos pré-epistêmicos e a análise de sua relação (causal) com episódios epistêmicos sejam inúteis. Mas, ele considera que seria uma confusão esperar que esta linha de investigação nos oferecesse os elementos para explicar a justificação de nossas crenças em termos da atividade neuronal que as torna possíveis. As impressões sensoriais, os dados dos sentidos, o conteúdo não-conceitual estão sujeitos à crítica do mito do dado apenas quando são postos a desempenhar um papel epistemológico. Fora disso, são conceitos perfeitamente respeitáveis, em princípio, para a filosofia da psicologia e as ciências cognitivas.

Mesmo que seja necessário estudar a relação entre o cérebro ou o sistema nervoso e o que há fora dele como se ambos os elementos estivessem separados por uma fronteira, esta separação só será de interesse para as ciências cognitivas e neste ponto sua importância filosófica termina. Diz Sellars que “Explicar os mecanismos que possibilitam a racionalidade não é explicar a racionalidade. Em termos epistemológicos, se abandonamos a referência a pessoas e as suas razões já não nos serão possível reencontrá-las”.

Outra forma de expressar a ideia de Sellars é dizer que os conceitos referentes às propriedades de objetos observáveis são anteriores aos conceitos aplicados às aparências: “De fato, tenho sustentado que ser vermelho é logicamente anterior, é uma noção logicamente mais simples, que parecer vermelho” (SELLARS, 2008). Não podemos fundar nosso conhecimento do mundo no conhecimento de estados internos, porque estes pressupõem aquele. Isto não leva Sellars a negar todo papel epistemológico aos episódios internos. Mas nossos relatos sobre os episódios internos, ainda que sejam não inferenciais e observacionais, o são no mesmo sentido em que os relatos sobre moléculas poderiam sê-lo: as impressões sensoriais são entidades teóricas, mas aprendemos a usar os modelos teóricos a que elas pertencem apenas depois de já estarmos inseridos em uma Imagem Manifesta de objetos públicos no espaço e no tempo.

Uma das formas adotadas pelo mito do dado é a afirmação de que há uma estrutura de fatos tais que não só cada fato pode ser conhecido não inferencialmente sem pressupor nenhum outro conhecimento, mas que esse conhecimento não inferencial é o tribunal que qualquer afirmação acerca do mundo deverá enfrentar. Sellars afirma que é uma característica central do mito identificar “não inferencial” com “independente de todo outro conhecimento”. Robert Brandom (2008) explica esta afirmação dizendo que Sellars aceita o caráter não inferencial de parte do conhecimento, e inclusive aceita que esta porção de conhecimento não inferencial seja o tribunal do conhecimento empírico, mas não aceita que haja conhecimento que não pressuponha nenhum outro conhecimento. Os conceitos que podem ser usados para fazer relatos

não inferenciais devem ser também acessíveis para sua aplicação inferencial, como conclusões de inferências cujas premissas sejam usos não inferenciais de outros conceitos.

Sellars afirmou que a concepção da origem do conhecimento contida na estrutura da ‘datidade’ nos obriga a escolher entre o empirismo tradicional (todo o conhecimento repousa na experiência, que não repousa em nada) e o coerentismo: “Nenhum dos dois funciona. Já que o conhecimento empírico, como sua extensão sofisticada, a ciência, é racional, não porque tenha um fundamento, mas porque é uma empresa auto corretora que pode por qualquer afirmação em dúvida, mas não todas ao mesmo tempo” (SELLARS 2008),

A alternativa sellarsiana à tradição do dado será introduzida através do Mito de Jones e resultará em sua versão do realismo científico. A teoria dos episódios mentais de Jones permitiu que Sellars mantivesse a intuição da Imagem Manifesta de que há um domínio da experiência que é privado e reconhecível pelo sujeito da experiência de uma forma particular, que os outros não podem acessar. Ao mesmo tempo, Sellars faz isso sem recorrer a um poder misterioso para acessar este reino interno, o que permitiu evitar os tradicionais obstáculos pelos quais ele criticou a epistemologia tradicional. Os recursos para descrever e relatar os episódios mentais, na teoria de Jones, são os mesmos recursos disponíveis para descrever objetos e eventos públicos e, portanto, podem ser aprendidos e observados por todos. O mito de Jones é assumidamente uma ficção antropológica, mas que é bem sucedida em nos ajudar a compreender as relações conceituais entre os termos "pensamento", "linguagem", "privado", "público", aos moldes sellarsianos.

Sellars inverteu a ordem da formação do conhecimento que é admitida no quadro tradicional da ‘datidade’. Se, para a tradição, o ‘interior’ é conhecido em primeiro lugar e é o ponto de partida de qualquer conhecimento do mundo físico exterior, Sellars sugeriu de modo plausível que a nossa consciência discriminatória deste âmbito interior, de fato, exige um comando anterior da linguagem de estados de coisas públicos. Uma pessoa deve ser capaz de falar de objetos vermelhos antes de falar de sensações de vermelho, mais geralmente, um sujeito deve ter o domínio da linguagem pública antes de ser capaz de relatar os episódios em seu próprio interior.

Fundamentalmente, porém, Sellars conseguiu explicar os episódios internos, sem sacrificar a sua ‘internalidade’. É possível falar de forma significativa sobre episódios internos (impressões e pensamentos), ter um conhecimento sem intermediação destes episódios, mas sem violar quaisquer compromissos com o caráter público dos conceitos e do conhecimento. De forma bem concisa, poderíamos dizer que se a tradição sustenta que o interior é conhecido antes e melhor que o exterior, Sellars afirma justamente o contrário. Podemos conhecer e estar cientes

do interior por termos compreendido e conhecido o exterior. Sellars inverteu a imagem cartesiana em sua cabeça.

A chave explicativa de Sellars está nos modelos usados por Jones na postulação de suas entidades teóricas: pensamentos e sensações. Quando veio a postular os pensamentos, para explicar o comportamento intencional, inteligente, mas silencioso, Jones usou o discurso manifesto como modelo para esses pensamentos.

Pensar é como falar, ele disse, embora, esta ‘fala interna’ naturalmente, não implique uma “representação verbal onde se ouve o movimento de uma língua interna”. O ponto importante é que os conceitos e categorias que usamos para articular a natureza do pensamento são baseados nos conceitos semânticos e categorias adequadas para a caracterização da natureza da fala e escrita, em outras palavras, a nossa linguagem pública.

Pois é essa linguagem pública que está sendo utilizada para caracterizar a natureza do pensamento em si. Em particular, são as propriedades semânticas dos atos lingüísticos que são utilizados para caracterizar os pensamentos, não as suas propriedades fonológicas ou gráficas. (Comparemos com o uso histórico de objetos macroscópicos, como bolas de bilhar, molas, e assim por diante como modelos para o desenvolvimento da moderna concepção do átomo. Algumas características de cada um destes objetos são usadas para a analogia, outras não. Diz-se que os prótons são duros e redondos como uma bola de bilhar, mas é claro que os prótons não são coloridos e nem são maciços).

Responder a pergunta “O que é pensar?” requer portanto uma resposta para a pergunta, “O que é linguagem?” já que a compreensão que temos do que seja pensar é parasitária da nossa compreensão do que seja linguagem. Novamente, a filosofia sistemática de Sellars se faz presente, porque ela oferece uma explicação sobre a natureza da linguagem. O que ela diz é que o significado dos termos lingüísticos é dado pela função que esses termos desempenham nas inferências, no raciocínio. A famosa analogia usada aqui é que o significado de uma palavra é semelhante a uma peça de xadrez, onde o que faz uma peça particular de xadrez ser o que ela é, digamos, um peão contra bispo, é o que pode ser feito com ela, como esta peça pode ser usada.

As palavras, por sua vez, são usadas para ajudar a fazer inferências, a raciocinar. O tipo de contribuição que uma palavra dá a um raciocínio nos dá sua função e, portanto, o seu significado. Neste modelo, podemos dizer que pensar deve ser entendido como a contraparte do comportamento lingüístico ostensivo, que, para Sellars, significa a utilização de itens lingüísticos públicos a serviço de inferências, os significados dos itens sendo dados pelo papel que eles desempenham nas inferências. Uma vez que o que importa é o papel funcional desempenhado por estes elementos, não do que eles são feitos (como é o caso de peças de

xadrez), Sellars surge como um primeiro funcionalista (se não o mais antigo contemporâneo) na filosofia da mente.

A relação de Sellars com a visão tradicional é complexa, mas a essência de sua posição pode agora ser apontada: em certo sentido, somos capazes de falar sobre as coisas porque temos pensamentos sobre as coisas. Mas em um sentido profundo, a nossa compreensão desses pensamentos, e do pensar, em si mesmo, depende de nossa capacidade de compreender e utilizar uma linguagem. É inútil, portanto, que procuremos explicar a intencionalidade da linguagem recorrendo à intencionalidade do pensamento, como é feito tradicionalmente. Pois, como vimos, a nossa compreensão do próprio pensamento requer o uso de categorias e conceitos que, em seu uso principal categorizam e explicam a linguagem em si. Desta forma, podemos dizer que no sentido geral, não podemos pensar a não ser que possamos usar uma linguagem, embora haja outro sentido, causal, em que não podemos falar a menos que possamos pensar. Ou seja, nossos pensamentos podem nos fazer falar, mas um falar que esclarece pouco sobre o que é pensar, já que a nossa compreensão do próprio pensamento, como vimos no mito de Jones, requer o uso da linguagem como modelo.

Segundo Sellars, a intencionalidade da linguagem é fundamental, e pode ser explicada ao se falar como a própria linguagem funciona. Nós não precisamos, em outras palavras, explicar como a linguagem pode ser sobre o mundo, ou como ela pode representar, por ter de trazer algo escondido em uma camada mais básica, na qual é a intencionalidade do pensamento que realmente faz o trabalho de esclarecimento. A filosofia da linguagem completamente desenvolvida pode articular a intencionalidade da linguagem em seu próprio direito.

Embora tenhamos caracterizado pensamentos e sua intencionalidade em termos do papel funcional e padrões inferenciais do raciocínio, a explicação da sensação de Sellars é bem diferente. Por enquanto o que importa no pensar é a função ou a organização dos elementos, e não do que eles são feitos, no caso das sensações, é essencial que elas tenham uma natureza intrínseca e não apenas uma estrutura ou organização. Desta forma, a teoria da sensação de Sellars, que ele chama de impressões sensoriais, lembra que elas são historicamente conhecidas como os dados dos sentidos, itens sensoriais que possuem uma qualidade intrínseca e que pode ser percebida diretamente. Mas a conexão com os dados dos sentidos acaba aí, pelo menos no modo como a noção de dados dos sentidos foram desenvolvidas por filósofos nas partes iniciais do século XX. Embora Sellars mantenha que as impressões sensoriais têm uma qualidade intrínseca, ele procura negar-lhes o status de itens conhecidos fundacionalmente, como vimos, e também a negar sua condição de particulares ou indivíduos. Em vez disso, as impressões sensoriais são modos em que um observador pode estar. Algumas vezes conhecida como "análise adverbial", Sellars pretende mostrar que uma sentença como:

- 1) Jones tem a sensação de um triângulo vermelho.
deve ser analisada e compreendida como
- 2) Jones sente-vermelho-triangularmente.

O objetivo desta forma estranha de falar foi ilustrar que o único indivíduo ou particular que existe é o próprio Jones. Impressões sensoriais, ou sensações, podem ser localizadas na categoria ontológica dos estados ou condições. Este elemento da filosofia de Sellars é complicado e controverso, pois aqui Sellars tratará, posteriormente, de suas crenças sobre a natureza da cor (a cor é uma impressão sensorial, por exemplo), que por sua vez evoca as suas teorias sobre a natureza da ciência e a sua luta para conciliar a Imagem Manifesta do mundo com um desenvolvimento científico.

Muito já foi dito até agora, no entanto, para ressaltar a importância da distinção que Sellars faz na abordagem sobre o pensar do sentir. Como vimos, a distinção é uma rejeição da tradição, e uma aceitação de um tema fundamental na filosofia de Kant. Robert Brandom (2008) diz que a enorme influência de Kant sobre a filosofia Sellars tem sido subestimada, apesar de grande parte do que Sellars escreveu tenha sido dedicado à elaboração e defesa profunda de temas kantianos. Aqui também não atendi a discussão sobre a influência que o próprio Sellars teve na filosofia contemporânea. Filósofos como Robert Brandom, William Alston, John McDowell, Jerry Fodor, Paul e Patricia Churchland, Daniel Dennett, Bas VanFraassen, têm sido influenciados de forma importante pelo pensamento de Sellars. Com suas objeções e acréscimos particulares, o esquema de trabalho destes filósofos foi estimulado e moldado por Sellars.

Sellars desenvolveu um sistema filosófico complexo, uma filosofia que conecta em pontos essenciais as suas teorias sobre o conhecimento, linguagem, ontologia e ciência. Isto não é surpreendente se nos voltamos para a afirmação citada por Sellars sobre a natureza da filosofia:

O objetivo da filosofia, (...) é compreender como as coisas - no sentido mais amplo do termo - estão relacionadas entre si, também no sentido mais amplo do termo. E sob 'coisas' incluo itens como, repolhos e reis, números, deveres, possibilidades, estalar de dedos, a experiência estética e a morte. Assim, alcançar o sucesso na filosofia será (...) saber como manejá-las; não irrefletidamente como a centopéia da história conhecia seu próprio jeito antes de enfrentar a pergunta, 'como caminho?' Mas do modo refletido, que significa que nenhum suporte intelectual está barrado. (SELLARS, 1963)

BIBLIOGRAFIA

ABRANTES, P.; BENSUSAN, H. - *Conhecimento, ciência e natureza: cartas sobre o naturalismo*. http://vsites.unb.br/ih/fil/pcabrant/ artigos/Resumo_Hilan.PDF

ALSTON, W. (1998). *Sellars and the "Myth of the Given."* Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association. <Http://www.ditext.com/alston/alston2.html>.

AYER, A.J. *The terminology of Sense Data*. In *Philosophical Essays*. Londres:Macmillan, 1954, p.66-104. *Foundations of Empirical Knowledge*. Londres: Macmillan, 1940.

BONEVAC, D. (2002). *Sellars vs. the Given*. *Philosophy and Phenomenological Research* 64, 1-30.

BONJOUR, L. *Knowledge, Justification and Truth: A Sellarsian Approach to Epistemology*, 1969. Published with the permission of Prof. BonJour. Hypertext by Andrew Chrucky, 1997.

BRANDOM, R. *Guia de Estudos*. In: *Empirismo e a Filosofia da Mente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008 (Coleção Epistemologia), Tradução de Sofia I. A. Stein, pp. 122-175.

BRANQUINHO, J. , MURCHO, D. *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, direção de João Branquinho, Desidério Murcho e Nelson Gonçalves Gomes São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BUNIN, N, TSUI-JAMES, E. *The Blackwell companion to philosophy*: Verbete: ‘folk psychology’.

CHISHOLM, R. (1986). *The Myth of the Given*. In: P.K. Moser (ed.), *Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*, pp. 55-75. Transcribed into hypertext by Andrew Chrucky.

CHRUCKY, A. *Critique of Wilfrid Sellars' Materialism*, 1990. Hypertext by Andrew Chrucky: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>

DESCARTES, R. *Discurso do Método* (Coleção Os Pensadores) Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Junior – 3ª edição, São Paulo, Abril Cultural, 1983. PP. 46-47.

FARR, R. *As raízes da Psicologia Social moderna*. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. In: Karen Eidelwein: *Textos & Contextos Porto Alegre* v. 6 n. 2 p. 298-313. 2007.

FEIGL, H. *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl e W. Sellars, New-York : Appleton-Century-Crofts, 1949. <http://www.ditext.com>

FERRATER-MORA, J. “*SELLARS, W.*” *Diccionario de Filosofía*. México, Atlante, 1941,

JAPIASSU, H. *Introdução à epistemologia da psicologia*. ed. São Paulo: Letras & Letras, 1995. In: *Textos & Contextos: Karen Eidelwein: Porto Alegre* v. 6 n. 2 p. 298-313. 2007.

KOONS, J. *Sellars, Givenness, and Epistemic Priority*. In: *The Self-Correcting Enterprise: Essays on Wilfrid Sellars*, Poznans Studies in the Philosophy of Science and the Humanities, Rodopi, 2006.

LOUX, M.J. (2002), *Metaphysics – A Contemporary Introduction*. 2a ed. Londres:Routledge. Traduzido por Osvaldo Pessoa Jr. ,USP, 2006.

MCDOWELL, J. *Mente e Mundo*. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2005. (Subjetividade Contemporânea), Tradução de João Vergílio Cuter.

MAROLDI, M. *O funcionalismo de Sellars: uma pesquisa histórica*. (Ciência cognitiva)., Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, nov. 2009 .

MURZI, M. *The philosophy of Rudolf Carnap*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy [<http://plato.stanford.edu/entries/carnap/>]

PEIRCE, C., “*Escritos corrigidos*”, in *Os Pensadores*. Abril Cultural, São Paulo,1974.

PEREIRA, A., *David Chalmers e a refutação do materialismo* / Organizado por Osvaldo Chateaubriand Filho. – 2009. PUC – Rio de Janeiro

QUINE, W. *O alcance e a linguagem da ciência*. In: Filosofia e Linguagem. Org. João Sàágua. Porto: Edições Asa, 1995.

_____. *Dois Dogmas do Empirismo*. In: Ensaios/ G.Ryle, J.Austin, W.Quine, P. Strawson; seleção de O. Porchat. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. *Epistemologia Naturalizada*. In: Ensaios/, J.Austin, W.Quine, P. Strawson; seleção de O. Porchat. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

RORTY, R. *Ensaio Introdutório*. In: Empirismo e a Filosofia da Mente. Petrópolis: Editora Vozes, 2008 (Coleção Epistemologia), Tradução de Sofia I. A. Stein, pp. 13-22.

_____. *Objetivismo, relativismo e verdade*, Ed. Relume Dumará, 2002

ROSENBERG, J., Wilfrid Sellars: *Fusing the Images* ; Oxford Un.Press, 2007 ; pp. 33-46.

_____. Wilfrid Sellars: Stanford Encyclopedia of Philosophy 1997
<http://plato.stanford.edu/entries/sellars/>

RYLE, G. *Categorias*.(1939) In: Ensaios/ G.Ryle, J.Austin, W.Quine, P. Strawson; seleção de O.Porchat. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. *A Linguagem Ordinária*.(1953) In: Ensaios/, J.Austin, W.Quine, P. Strawson; seleção de O.Porchat. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

SELLARS, W. *Empiricism and the philosophy of mind*. In: Sellars, W. *Science, Perception and Reality* . Hypertext by Andrew Chrucky: <http://www.ditext.com/sellars/psim.html>

_____. *Philosophy And The Scientific Image Of Man*. In: *Frontiers of Science and Philosophy*, edited by Robert Colodny (Un. of Pittsburgh Press, 1962): 35-78. Reprinted in *Science, Perception and Reality* (1963). Hypertext by Andrew Chrucky, 2000.

_____. *Ciência Percepción y Realidad*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971, Tradução de Victor Sanchez de Zavala.

_____. *La filosofía y la imagen científica del hombre*. In: Sellars, W. *Ciência Percepción y Realidad*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971, Trad. Victor S. de Zavala. pp. 9-49.

_____. *Ser y ser objeto de conocimiento*. In: Sellars, W. *Ciência Percepción y Realidad*. Madrid: Editorial Tecnos, 1971, Trad. Victor S. de Zavala. pp. 50-69.

_____. *Empiricism and the philosophy of mind*. In: DeVries, Willem; Triplet, Tim. *Knowledge, Mind and the Given*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2000. pp. 205-276.

_____. *Empirismo e a Filosofia da Mente*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008 (Coleção Epistemologia), Tradução de Sofia I. A. Stein, pp. 23-119.

_____. *Empiricism and the philosophy of mind*. In: DeVries, Willem; Triplet, Tim. *Knowledge, Mind and the Given*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 2000. pp. 205-276.

_____. *Science and Metaphysics, Variations on Kantian Themes*, New York Humanities Press, 1968 ; p.1. <http://www.ditext.com/chrucky/chru-0.html>

_____. *Autobiographical Reflections*: (1973, Published in *Action, Knowledge and Reality*, edited by H.N. Castañeda (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975): 277-93. Hypertext by Andrew Chrucky, June 10, 1999.

_____. CHISHOLM, R. *Intentionality and the Mental*: Chisholm-Sellars Correspondence on Intentionality. (University of Minnesota Press, 1957): Hypertext by Andrew Chrucky, 2001. <http://www.ditext.com/sellars/sccor-f.html>

SMART, J.C., SELLARS, W. *Correspondence between Wilfrid Sellars and J. J. C. Smart* (1961-64). Edited in hypertext by Andrew Chrucky with the assistance of Willem deVries.

Van FRAASSEN, B. *A Imagem Científica*. São Paulo, Editora UNESP, 2007. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra.

VINCI, T. *The Myth of the Myth of the Given*. (1998). www.ditext.com/vinci/mmg.html.

