

Interpretação radical e ceticismo filosófico*

BARRY STROUD

Universidade da Califórnia, Berkeley

Tradução: Plínio Junqueira Smith

I

Há uma questão filosófica muito geral que pergunta como, com base no que os seres humanos percebem por meio dos sentidos, eles podem alguma vez ter boas razões para aceitar as crenças, hipóteses e teorias que têm sobre o mundo. O que está em questão são as credenciais ou o grau de boa fundamentação do que é tomado como uma concepção completamente formada do mundo e nosso lugar nesse mundo, tal como incorporado em tudo o que acreditamos. Mostrar como as (ou quais das) crenças constituem conhecimento, ou crenças que temos boas razões para sustentar, seria explicar, filosoficamente, como o conhecimento do mundo é possível. Se não há tais razões, ou se nossas melhores razões são inadequadas, o ceticismo é a resposta correta; nós não sabemos o que pensamos saber.

Donald Davidson considera mal formulada essa questão filosófica. Ele pensa que se nós entendêssemos melhor como poderíamos estar em condições de formular essa questão veríamos que ela não pode nos ameaçar com o ceticismo geral. A esse respeito, sua abordagem é similar à de Kant. Kant pensava que um entendimento da possibilidade do pensamento e da experiência em geral era essencial, e

* Texto publicado originalmente como *Radical Interpretation and Philosophical Scepticism*, in L. E. HAHN (org.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago/La Salle, Open Court, 1999, 139-161. Agradecemos ao Prof. Stroud por sua atenção e gentileza e à Open Court por ter autorizado a publicação desta tradução. (N.Org.)

talvez suficiente, para um entendimento da possibilidade do conhecimento. Essa idéia também está presente em Davidson.

Kant achava que as coisas que poderiam ser vistas como obstáculos potenciais para nosso conhecimento do mundo eram demonstravelmente ilusórias e, assim, não eram uma ameaça real. Esses obstáculos repousavam na suposição de que cada pessoa pode saber que experiências, pensamentos e crenças ela tem, enquanto deixavam em aberto a questão se ela tem razão para crer alguma coisa sobre o mundo à sua volta. Mas experiência e conhecimento das coisas em um mundo independente eram, para Kant, uma condição para dar sentido a alguém ter quaisquer experiências, pensamentos e crenças. Davidson também argumenta contra a alegada prioridade do conhecimento das experiências de uma pessoa ou dos conteúdos da própria mente com relação ao conhecimento do mundo “exterior”. Refletindo sobre o que devemos conhecer para ter mesmo um entendimento da questão a partir da qual a epistemologia “empirista” tradicional parece começar, ele conclui que não pode haver barreiras genuínas para o conhecimento do mundo.

Essa parece ser de longe, para mim, a estratégia geral mais frutífera e mais promissora para chegar ao fundo do apelo e da frustração do ceticismo filosófico. A preocupação tipicamente kantiana com as fontes da própria idéia de um mundo objetivo prometia progresso real. mas o tratamento da objetividade do próprio Kant terminou com alguma coisa que parece uma teoria do conhecimento tipicamente filosófica. Não contente em assegurar a invulnerabilidade de nosso conhecimento contra o ataque cético, ele argumentou positivamente que o nosso ter uma concepção de um mundo e de nós mesmos como conhecedores potenciais dele é suficiente para garantir que o mundo deve ser, em geral, exatamente como cremos que ele é. Essa também é uma linha de argumentação que Davidson parece adotar. Kant pensava que isso era alguma coisa que ele podia provar, e as provas deveriam proceder *a priori*, independentemente de qualquer experiência. Ele, então, sentiu a compreensível necessidade de explicar como tal conhecimento *a priori* do mundo é possível. Resultou que a única explicação possível era o “idealismo transcendental”; somente podemos ter conhecimento *a priori* do mundo porque o mundo que conhecemos dessa maneira é, em algum sentido, “constituído” pela possibilidade de nosso conhecimento dele. O “idealismo” tinha que ser verdadeiro se devesse haver uma explicação satisfatória de como o conhecimento humano do mundo é possível.

A exposição de Davidson acerca da ineficácia do ceticismo filosófico é, em sentido muito genérico, kantiana. O resultado, se corretamente alcançado, seria filosoficamente tranquilizador. Eu quero

perguntar até onde ele vai, ou até onde ele deve ir, em uma direção kantiana para que sua estratégia anticética obtenha sucesso. O que exatamente pode ser estabelecido na linha de Davidson sobre a invulnerabilidade de nosso conhecimento do mundo? Existe um preço idealista a pagar para qualquer invulnerabilidade que possa ser assegurada dessa maneira?

II

Estou primariamente preocupado com o estatuto da conclusão de Davidson e suas implicações, por isso aceitarei mais ou menos sem questionamento as razões que ele dá para ela. Seu ponto de partida, como o de Kant, tem como característica trazer para o centro da atenção filosófica as condições nas quais temos as crenças mesmas que constituem o assunto da avaliação epistemológica tradicional. Qualquer um que perguntar ou quiser saber se tem qualquer razão para pensar que suas crenças são verdadeiras deve ter alguma idéia do que são crenças. Ter o conceito de crença é possuir uma certa capacidade, incluindo a capacidade de atribuir crenças às pessoas nas condições apropriadas — saber quando asserir coisas que em português podem ser traduzidas em sentenças da forma “*a* crê que *p*”.

Davidson explora o que está envolvido na atribuição de crenças com conteúdos determinados e o que uma pessoa deve fazer, pensar ou saber para ter o conceito de crença. Das condições que identifica, ele infere a conclusão de que “a crença é em sua natureza verídica”¹. Essa é a conclusão com que se pretende bloquear qualquer ameaça de ceticismo geral e obliterar qualquer desafio epistemológico potencialmente perturbador. Se essa conclusão garante aqueles resultados tranquilizadores depende do que significa exatamente a conclusão “a crença é em sua natureza verídica” e de como esta é sustentada. “Pode-se ver que a crença é verídica”, diz Davidson, “ao se considerar o que determina a existência e os conteúdos de uma crença”². E isso, por sua vez, pode ser visto ao se considerar as condições da atribuição correta de crenças e outras atitudes proposicionais. É uma questão de “interpretação” bem-sucedida de uma pessoa por outra.

¹ D. DAVIDSON, A Coherence Theory of Truth and Knowledge, in D. HENRICH (Ed.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, 432. Salvo indicação contrária, as referências bibliográficas aqui remetem a textos e obras de Donald Davidson.

² Ibid.

A interpretação exige que a pessoa a ser interpretada faça ou produza alguma coisa que pode ser tratada como um proferimento — alguma coisa a ser interpretada. O intérprete deve reconhecer que o falante adota uma certa atitude diante do que ele produz; ele sustenta alguma coisa como verdadeira, por exemplo, ou prefere alguma coisa como verdadeira em vez de alguma outra coisa. Se alguma atitude assim pode ser descoberta, o caminho mais fácil do intérprete para os pensamentos dos outros é começar com aquelas coisas a que um falante assente, ou sustenta ser verdadeiras, ou prefere como verdadeiras, em tipos particulares de ocasião, mas não sempre. Porque podemos ver que o que é muda de ocasião para ocasião e podemos ver que o assentimento e o dissentimento mudam com isso, o intérprete pode averiguar as condições sob as quais assentimos ou tomamos como verdadeiras as sentenças e as condições sob as quais não assentimos ou não tomamos como verdadeiras. Ele pode, então, lançar hipóteses com respeito ao que causa o falante assentir ou dissentir da sentença naquelas circunstâncias. E isso o provê com o significado dessa sentença.

Identificar a causa do proferimento ou do assentimento de um falante para os propósitos da interpretação envolve mais do que simplesmente encontrar alguma causa ou outra. Haverá muitas causas diferentes em cada caso, todas elas iniciando a cadeia causal que leva ao proferimento. Algumas dessas cadeias começam em pontos diferentes dentro do corpo do falante; outras cadeias mais longas começam antes e, assim, contêm as cadeias mais curtas como partes. Algumas cadeias ainda mais longas começam em épocas pré-históricas; outras começam depois, mas ainda muitos anos antes do proferimento. O intérprete deve selecionar uma causa, e ele faz isso ao responder ele próprio a alguma coisa no ambiente e, assim, convergindo para uma causa comum de sua própria resposta e do proferimento ou assentimento do falante. Ao correlacionar essas duas coisas, ele confere conteúdo ao proferimento do falante. Ele dá sentido ao que reconhece como instâncias do mesmo tipo de proferimento da parte do falante, ao conectá-las com o que reconhece como instâncias do mesmo tipo de objeto ou acontecimento no mundo com o qual ele e o falante estão, ambos, interagindo. E seu reconhecimento daquele aspecto recorrente do mundo é marcado por um seu proferimento real ou potencial. Davidson resume assim a situação:

Sem esse compartilhar de reações a estímulos comuns, pensamento e fala não teriam conteúdo particular — isto é, não teriam conteúdo. É preciso de dois pontos de vista para dar uma localização à causa de um pensamento e, assim, para definir seu conteúdo. Podemos pensar isso como uma forma de triangulação: cada uma das duas pessoas está reagindo diferentemente aos estímulos sensoriais aferentes de uma certa direção. Se projetarmos as linhas aferentes para fora, sua interseção será a causa comum. Se, agora, duas pessoas notam as reações uma da outra [...] cada uma pode correlacionar essas reações observadas com os

seus estímulos provenientes do mundo. A causa comum pode agora determinar o conteúdo de um proferimento e de um pensamento. O triângulo que dá conteúdo ao pensamento e fala está completo. Mas é preciso duas pessoas para triangular. Duas ou, é claro, mais³.

Com as sentenças diretamente correlacionadas com certos tipos de estímulos e lidadas dessa maneira, aquelas sentenças às quais um falante continuará a assentir, apesar de mudanças óbvias nas circunstâncias locais, podem ser entendidas por meio de suas conexões com essas sentenças “ocasionais” básicas. Uma sentença está conectada com outras por meio de suas partes compartilhadas e suas relações gramaticais e lógicas. Crenças e significados de proferimentos com estrutura interna são atribuídos a falantes somente holisticamente, como parte de um extenso corpo de crenças ou significados.

III

Uma consequência imediata dessas condições de interpretação é que um intérprete não pode achar que os falantes têm crenças sem ele próprio ter uma opinião sobre suas verdades e falsidades gerais. Para interpretar, ele deve ser capaz de notar que os falantes sustentam que certas sentenças são verdadeiras e, pelo menos com respeito a sentenças diretamente correlacionadas com estímulos correntes, deve ser capaz de notar as ocasiões em que os falantes têm e aquelas em que eles não têm essa atitude diante dessas sentenças. Para isso, ele mesmo precisa de crenças sobre o que é o caso nessas ocasiões. Ele precisa tanto de crenças sobre o mundo como de crenças sobre as crenças dos outros. O fato de que ele tem opiniões sobre as crenças que os falantes sustentam, portanto, não poderia deixar em aberto para ele quaisquer questões sérias sobre os valores de verdade da maioria das crenças que ele pensa que eles sustentam. O fato de que eles sustentam as crenças que sustentam não poderia ser, nesse sentido, “epistemologicamente anterior” para ele à verdade ou falsidade dessas crenças. Mas ninguém poderia ter seus próprios pensamentos ou crenças a menos que essa pessoa estivesse sujeita à interpretação de outros com os quais ela está ou poderia estar em comunicação⁴. Assim, mesmo para ter crenças, é preciso ser

³ Three Varieties of Knowledge, in A. P. GRIFFITHS (Ed.), *A. J. Ayer: Memorial Essays*, London, Cambridge University Press, 1991, 159-160.

⁴ Cf., por exemplo, *Thought and Talk*, in: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 157; Cf. também, *Three Varieties of Knowledge*, 160.

capaz de atribuir crenças a outros e, assim, ter crenças sobre o que outros crêem, bem como sobre o que é o caso. Os três tipos de crenças são interdependentes. Sem qualquer um deles, uma pessoa não poderia adequar as crenças alheias às condições no mundo e, assim, às suas próprias crenças; dessa maneira, uma pessoa não poderia atribuir a ninguém crenças com conteúdo determinado.

A “triangulação” que Davidson vê como essencial para o pensamento, portanto, obstrui o caminho de qualquer linha de raciocínio que concederia “prioridade epistêmica” aos próprios pensamentos ou crenças de uma pessoa sobre as verdades acerca do mundo ou sobre as verdades acerca dos conteúdos das mentes dos outros. “Não pode haver ‘barreiras’, lógicas ou epistêmicas, entre os três tipos de conhecimento.”⁵ Mas, sem barreiras ou relações de prioridade entre conjuntos de crenças desses tipos diferentes, nenhum argumento sério em favor do ceticismo epistemológico em suas formas tradicionais poderia alçar vôo. Essa é a razão pela qual Davidson sustenta que “se estou certo que cada uma das três variedades de conhecimento empírico é indispensável, o ceticismo dos sentidos e o ceticismo sobre outras mentes devem ser rejeitados”⁶.

O resultado negativo, se garantido, pareceria suficiente em si mesmo para remover a ameaça do ceticismo epistemológico. Mas Davidson descobre, atrás da persistente idéia de níveis de prioridade epistêmica, uma suposição inquestionada que permanece um convite constante para a questão epistemológica tradicional e, assim, para o seu resultado inevitavelmente cético. É a suposição de que “a verdade sobre o que uma pessoa crê sobre o mundo é logicamente independente da verdade dessas crenças”⁷. Se isso fosse correto, sempre pareceria ter sentido perguntar, de um dado conjunto de crenças, se qualquer uma delas é verdadeira e cogitar da possibilidade de que todas sejam falsas, mesmo que todas fossem sustentadas como verdadeiras. Davidson quer mostrar que a suposição não é correta; sua aceitação é a fonte do passo epistemológico fatal. Ele pensa que, dado o que são as crenças e como seus conteúdos são determinados, a verdade de todas as coisas em que acreditamos não é em geral “logicamente independente” de nossa posse daquelas mesmas crenças. É nesse sentido que “a crença é em sua natureza verídica”. Obviamente, qualquer crença particular pode ser falsa, mesmo que seja sustentada como verdadeira. Mas não se segue que *todas* as nossas crenças poderiam ser falsas. Davidson não somente

⁵ Ibid., 161.

⁶ Ibid., 156.

⁷ Ibid., 154.

rejeita essa inferência como falaciosa como sustenta, além disso, que sua conclusão não é verdadeira. “Nem poderia acontecer”, ele diz, “que todas as nossas crenças sobre o mundo pudessem ser falsas”⁸.

A idéia da “veracidade” essencial da crença, ou da dependência “lógica” das crenças com relação à sua verdade, é expressa em diferentes momentos de diferentes maneiras. Elas provavelmente não são todas equivalentes. Nem são todas elas inteiramente satisfatórias como estão. Dizer que a *maioria* das crenças dos falantes interpretados deve ser verdadeira pareceria exigir alguma maneira de contar crenças, o que não é uma perspectiva encorajadora. Dizer que a falsidade é atribuível somente “contra um pano de fundo” ou em uma “estrutura” de crença verdadeira ou amplamente compartilhada⁹ permanece em boa medida uma metáfora, se não é explicada em termos de números de crenças. Dizer que a interpretação bem-sucedida mostra que há “uma presunção geral de verdade para o corpo de crença como um todo”¹⁰, ou dizer que “há uma presunção legítima de que qualquer uma das [crenças de uma pessoa], se for coerente com a maioria das demais, é verdadeira”¹¹, parece, em certo sentido, muito fraco. Poderia ser dito que qualquer coisa que é acreditada tem alguma presunção a seu favor, simplesmente por ser acreditada por alguém. Mas presunções podem ser derrubadas, e dizer que na interpretação nem *todas* elas poderiam ser derrubadas ou que, mesmo após revisão, a *maioria* delas deve ser mantida de pé parece ser mais uma vez voltar à contagem.

As diferenças entre essas formulações não importam muito para meus propósitos aqui. Tampouco importa o escopo preciso da falsidade possível. Podemos ainda nos concentrar na idéia central de que a maneira como os conteúdos das crenças são determinados põe certos limites na extensão da falsidade que pode ser encontrada em um conjunto coerente de crenças. Mesmo com os limites deixados vagos, podemos ainda perguntar sobre o estatuto dessa conclusão e sobre a extensão de suas conseqüências anticéticas.

⁸ Epistemology Externalized, *Dialectica*, n. 45 (1991) 193.

⁹ Cf. The Method of Truth in Metaphysics, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, 200.

¹⁰ A Coherence Theory of Truth and Knowledge, 437.

¹¹ *Ibid.*, 431.

IV

O primeiro passo para determinar o que são tais conseqüências é ver que o que é deduzido das condições de interpretação até agora é uma conclusão sobre o que um intérprete bem-sucedido pensará ou deverá pensar.

O que deveria estar claro é que se a explicação que eu dei de como a crença e o significado estão relacionados e são entendidos por um intérprete [é correta], então a maioria das sentenças que um falante supõe verdadeiras [...] são verdadeiras, pelo menos na opinião do intérprete¹².

Nem, do ponto de vista do intérprete, há qualquer maneira na qual ele pode descobrir que o falante está amplamente errado sobre o mundo¹³.

É um artefato da interpretação correta do intérprete da fala e [das] atitudes de uma pessoa que há um amplo grau de verdade e consistência no pensamento e [na] fala de um agente. Mas isso é verdade e consistência nos padrões do intérprete¹⁴.

Do ponto de vista do intérprete, a metodologia impõe uma presunção geral de verdade para o corpo de crenças como um todo¹⁵.

Falar do “ponto de vista do intérprete” ou de “padrões” ou de “opiniões” é presumivelmente falar do que o intérprete pensa ou crê. O método de interpretação “impõe” para qualquer interpretação bem-sucedida a conclusão de que as crenças de seu falante são amplamente verdadeiras.

Vale a pena enfatizar o ponto porque Davidson, às vezes, parece endossar o que aparenta ser uma conclusão mais forte. Ele sustenta que “um entendimento correto das [...] atitudes proposicionais de uma pessoa leva à conclusão de que a maioria das crenças de uma pessoa deve ser verdadeira”. Isso é talvez ambíguo entre uma leitura mais fraca e outra mais forte. Mas ele também diz que simplesmente não poderia ocorrer “que todas as nossas crenças sobre o mundo pudessem ser falsas”¹⁶; qualquer visão do

¹² Ibid., 434.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 435.

¹⁵ Ibid., 437.

¹⁶ Epistemology Externalized, 193.

mundo compartilhada por falantes e intérpretes que se comunicam “deve, em seus aspectos amplos, ser verdadeira”¹⁷; e “é impossível que todas as nossas crenças sejam falsas ao mesmo tempo”¹⁸. Isso parece dizer mais do que alguma coisa sobre o que intérpretes bem-sucedidos pensarão ou deverão pensar ou sobre aquilo em que aqueles que reconhecem outros como tendo crenças sobre o mundo deverão inevitavelmente acreditar. Isso parece implicar não somente que aqueles que entendem uns aos outros devem estar de acordo quanto a como o mundo aparenta ser, mas devem estar de acordo que o mundo deve ser em geral da maneira como quaisquer crentes em acordo acreditam que ele é. “A crença é em sua natureza verídica” significaria, então, que *qualquer* conjunto coerente e abrangente de crenças deve ser amplamente verdadeiro; que essas sejam amplamente verdadeiras é implicado por serem as crenças que as pessoas sustentam. O que é verdadeiro não poderia divergir em geral do que é vastamente acreditado ser verdadeiro.

Essa leitura de “a crença é em sua natureza verídica” é mais fortemente sugerida por aquilo que Davidson diz quando aplica sua teoria da interpretação diretamente à ameaça do ceticismo. Ela é, talvez, mais explícita na conclusão que ele tira da “triangulação” que dá conteúdo ao pensamento e fala.

Deveria estar claro agora o que garante que nossa visão do mundo é, em seus aspectos mais comuns, amplamente correta. A razão é que os estímulos que causam nossas respostas verbais mais básicas também determinam o que essas respostas significam bem como o conteúdo das crenças que as acompanham. A natureza da interpretação correta garante tanto que um número amplo de nossas crenças mais simples é verdadeiro como que a natureza dessas crenças é conhecida por outros. Obviamente, muitas crenças recebem conteúdo por suas relações com outras crenças ou são causadas por sensações desencaminhadoras; qualquer crença particular ou conjunto de crenças sobre o mundo à nossa volta pode ser falsa. O que não pode ser o caso é que nossa imagem geral do mundo e de nosso lugar nele está errada, pois é essa imagem que informa o resto de nossas crenças, sejam elas verdadeiras ou falsas, e as torna inteligíveis¹⁹.

Há uma maneira de entender o que Davidson diz aqui na qual ele não endossa o que estou chamando de leitura mais forte. O fato importante sobre a crença para o qual ele chama a atenção é

¹⁷ The Method of Truth in Metaphysics, 199.

¹⁸ A Coherence Theory of truth and Knowledge, 438.

¹⁹ Three Varieties of Knowledge, 160.

alguma coisa que “nós podemos ser levados a reconhecer ao adotar... o ponto de vista do intérprete”²⁰. E bem poderia ser que, ao inferir a conclusão, ele estivesse simplesmente anunciando o que ele pensa (e qualquer um pensaria) ao adotar um ponto de vista do intérprete com respeito a seus companheiros humanos. Se ele está certo sobre as condições de interpretação, nenhum intérprete estará em posição de pensar que todas ou a maioria das crenças que ele atribui às pessoas são falsas. Assim, em particular, o próprio Donald Davidson se encontrará nessa posição como um intérprete e pode anunciar correspondentemente seus resultados. Isso poderia ser o que ele está fazendo quando diz que “nossa visão” ou “nossa imagem geral do mundo” não podem ser falsas. Depois de levar a cabo ou imaginar uma interpretação de um grupo de falantes, seria perfeitamente compreensível para uma pessoa relatar a sua descoberta dizendo “a maioria das crenças deles são verdadeiras” ou, mesmo, “a maioria das crenças deles devem ser verdadeiras” ou “é impossível para a maioria das crenças deles serem falsas”. Dado que uma pessoa atribuiu um conjunto de crenças a esses falantes, essa seria uma maneira de expressar o fato de que existe uma inconsistência entre essa pessoa pensar que a maioria ou todas essas crenças atribuídas são falsas e essa pessoa ter descoberto que o grupo em questão tem essas mesmas crenças.

Essa inconsistência é uma consequência das condições de interpretação tal como descritas até aqui. Ela implica que “a crença é em sua natureza verídica” no sentido de que a atribuição de crença é em sua natureza (amplamente) atribuidora de verdade: um intérprete deve pensar que as crenças que ele atribui são amplamente verdadeiras. Mas isso não é o que estou chamando de leitura forte dessa tese. A reconhecida necessidade de pensar que as crenças são amplamente verdadeiras entre as crenças que uma pessoa atribui não implica que as crenças que essa pessoa atribui são de fato amplamente verdadeiras. O que um intérprete bem-sucedido conclui (“A maioria das crenças deles são verdadeiras”) é uma conclusão que qualquer um deve tirar sobre seus companheiros humanos depois de ter adotado o ponto de vista do intérprete com relação a eles. Mas não se segue que “A maioria das crenças deles são verdadeiras” enuncia uma condição necessária da interpretação bem-sucedida ou de os seres humanos terem quaisquer crenças.

Quando parece estar asserindo a afirmação, Davidson nem sempre aparenta estar tirando uma conclusão de sua interpretação de seus companheiros humanos como eles realmente são. Ele diz que a verdade de um amplo número de nossas crenças é “garantido” pela “natureza da interpretação correta”²¹.

²⁰ A Coherence Theory of Truth and Knowledge, 435.

²¹ Three Varieties of Knowledge, 160.

Isso é verdade se “interpretação correta” é interpretação levada a cabo por intérpretes cujas crenças sobre o mundo são todas, ou a maioria delas, verdadeiras. A verdade das crenças que eles atribuem é “garantida” pela conjunção da tese mais fraca de que a atribuição é em sua natureza (amplamente) atribuidora de verdade e a suposição de que as crenças dos intérpretes são amplamente verdadeiras. Se uma interpretação é correta nesse sentido, as crenças atribuídas devem ser amplamente verdadeiras. Mas a leitura mais forte é o conseqüente dessa proposição condicional, tomado por si mesmo. Ele diz que qualquer conjunto amplo e abrangente de crenças deve ser amplamente verdadeiro — que toda interpretação de um tal conjunto de crenças deve ser uma interpretação “correta” no sentido especificado. Essa tese mais forte não se segue às condições de interpretação aceitas até aqui. Ela seria verdadeira se ser uma interpretação “correta” no sentido especificado fosse ela própria uma condição de ser uma interpretação. Isso é, com efeito, o que a leitura mais forte diz. Mas isso não é sustentado pelo que foi dito até aqui sobre a natureza ou as condições da interpretação.

O que até aqui vimos que foi “garantido” ou “imposto metodologicamente” pela natureza ou pelas condições da interpretação é que se um intérprete bem-sucedido acredita que falantes acreditam que p , que falantes acreditam que q , que falantes acreditam que r , e assim por diante, então em geral ou em larga medida o intérprete também acreditará que é verdade que p , que é verdade que q , que é verdade que r , e assim por diante. Ele e os falantes que ele interpreta estarão amplamente de acordo. Mas é um passo adiante do cumprimento dessa condição admitida que o que ele e esses falantes concordam é, de fato, em geral, verdadeiro. Obviamente, o intérprete *considerará* verdadeiro tudo em que eles concordam, assim como farão os outros falantes. Mas isso não é alguma coisa que a natureza da interpretação precise garantir. Qualquer pessoa que crê considera verdadeira qualquer coisa em que acredita inteiramente. Mas daí não se segue que isso sobre o que muitas pessoas que crêem concordam é verdadeiro ou em sua maior parte verdadeiro.

A verdade da maioria ou de tudo o que crentes acreditam obviamente se segue *do que* um intérprete bem-sucedido desses crentes acredita. Ao interpretá-los, ele vem a acreditar que eles acreditam que p , que acreditam que q , que acreditam que r , e assim por diante, e (no caso de um acordo completo) ele próprio também acredita que p , que q , que r , e assim por diante. Assim, de tudo o que ele crê segue-se que as crenças desses falantes são verdadeiras. Mas, de novo, não se precisa da natureza da interpretação para garantir essa conclusão. Ela é garantida pelo fato de que qualquer enunciado acerca do que uma pessoa acredita, junto com o enunciado em que ela acredita, implica que a crença da pessoa é verdadeira. Um intérprete acredita:

(1) Eles acreditam que p , eles acreditam que q , eles acreditam que r .

(2) p e q e r .

Segue-se de (1) e (2) que esses falantes têm crenças verdadeiras. Mas essa implicação nem sustenta, nem repousa na idéia de que “a crença é em sua natureza verídica” no sentido forte. Ela se sustenta sejam ou não de fato as crenças em questão verdadeiras.

V

Talvez a indicação mais clara de que Davidson endossa a leitura mais forte é que ele explicitamente aborda a questão de por que não poderia acontecer que falante e intérprete se entendessem mutuamente com base em “crenças compartilhadas, mas errôneas”. Ele argumenta que isso “não pode ser a regra”²²; “o erro generalizado sobre o mundo é simplesmente ininteligível”²³; as crenças em questão devem ser crenças amplamente verdadeiras. O argumento invoca a idéia de um intérprete que é “onisciente sobre o mundo e sobre o que causa e o que causaria o assentimento de um falante a qualquer sentença em seu repertório (potencialmente ilimitado)”²⁴. Está claro que um tal intérprete, como qualquer intérprete, pensaria que os falantes que ele interpreta estão amplamente certos. Uma vez que por hipótese o que esse intérprete acredita sobre o mundo é verdadeiro, esses falantes estariam de fato certos na maioria de suas crenças. Se o intérprete “onisciente” voltasse sua atenção para um intérprete ordinário e falível trabalhando entre esses falantes, ele pensaria que o intérprete também estaria amplamente certo sobre o mundo. E, por hipótese, ele estaria certo. Mas, então, esse intérprete “falível” não poderia possivelmente estar compartilhando com aqueles a quem interpreta um corpo de crenças errôneas. Suas crenças não seriam amplamente errôneas; e essas são as mesmas crenças que ele deve compartilhar com aqueles que ele interpreta.

Não me parece que esse experimento mental, tal como descrito, acrescenta alguma coisa ao que já foi aceito como uma condição de interpretação: que a atribuição de crença é em sua natureza (amplamente) atribuidora de verdade. É verdade que um intérprete que estivesse certo em tudo o que

²² A Coherence Theory of Truth and Knowledge, 435.

²³ The Method of Truth in Metaphysics, 201.

²⁴ A Coherence Theory of Truth and Knowledge, 435.

acredita sobre o mundo atribuiria aos falantes que interpreta crenças que são de fato verdadeiras. Mas, ao imaginar um tal intérprete, estamos simplesmente acrescentando à exigência já aceita de que o próprio intérprete deve ter crenças sobre o mundo o pensamento adicional de que nesse caso essas crenças são todas verdadeiras. E isso é como todos nós consideramos todas as nossas próprias crenças, mesmo sem pensar a nós mesmos como oniscientes. Cada um de nós diz de si mesmo, tal como podemos dizer do intérprete imaginado, que *se* nossas crenças forem todas verdadeiras, como pensamos que são, então qualquer um que interpretarmos e entendermos também terá crenças amplamente verdadeiras.

Se a “onisciência” do intérprete imaginado significasse que ele simplesmente *não poderia* equivocarse sobre o mundo, então, é claro, estaríamos pensando-o de uma maneira que não pensamos sobre nós mesmos. Mas onisciência nesse sentido parece não desempenhar nenhum papel na ficção de Davidson. Ele apóia-se apenas no fato de que as crenças sobre o mundo do intérprete onisciente são todas elas verdadeiras. Obviamente, Davidson não afirma que há realmente um tal intérprete; ele somente sustenta que, se houvesse um, todos aqueles que ele interpreta também estariam certos sobre o mundo. Mas esse mesmo pensamento condicional é um pensamento que temos sobre nós mesmos, ou sobre qualquer um, sem nenhuma menção à onisciência. *Se* as crenças sobre o mundo de uma pessoa são verdadeiras, então, dado que a atribuição de crenças é amplamente atribuidora de verdades, qualquer um que ela interpretasse também teria crenças verdadeiras sobre o mundo. Imaginar um intérprete onisciente não acrescenta nada a esse ponto.

Davidson, uma vez, pareceu mesmo sugerir que o mero fato de que “não há nada absurdo na idéia de um intérprete onisciente” era suficiente para mostrar que o “erro generalizado sobre o mundo é simplesmente ininteligível”: “Pois supô-lo inteligível é supor que poderia haver um intérprete (o onisciente) que corretamente interpretasse alguma outra pessoa como estando generalizadamente errada, e isso já mostramos ser impossível”²⁵.

Eu não penso que a invocação de um intérprete onisciente estabelece a conclusão aqui também. É confessadamente impossível para um intérprete interpretar falantes como generalizadamente errados. Mas supor inteligível ou possível para falantes estarem generalizadamente equivocados é supor somente que é inteligível ou possível em geral haver falantes que têm crenças sobre o mundo à sua volta que são todas, ou em sua maioria, falsas. Supor que isso é possível não é necessariamente supor que alguém levou a cabo uma interpretação de alguns falantes e descobriu que suas crenças são amplamente falsas. Se

²⁵ The Method of Truth in Metaphysics, 201.

Davidson está certo sobre as condições de interpretação, isso não pode ser feito. Assim, ao reconhecer a mera possibilidade da falsidade generalizada das crenças de alguns falantes, não precisamos estar na posição de dizer quais são as crenças desses falantes. Mas somente isso não exclui a possibilidade abstrata. Nem a concessão de que *poderia* haver um intérprete que é onisciente é incompatível com a existência de falantes com crenças amplamente falsas. O que é excluído é que, tendo um intérprete onisciente interpretado esses falantes, ele identifique suas crenças como sendo todas, ou a maioria delas, falsas. Mas isso é excluído pela suposição de que uma pessoa interpretou, ela própria, esses falantes, ou que alguém o fez. Ninguém pode fazer isso enquanto pensa que essas crenças identificadas são em sua maioria falsas, se Davidson está certo. Mas isso não mostra que o pensamento de haver um conjunto de crenças que são todas, ou a maioria, falsas é ele próprio uma impossibilidade ou uma contradição.

Uma conclusão que Davidson tira de sua especulação sobre um intérprete “onisciente” me parece justificada, se tomada estritamente como ele a expressa: “Uma vez que tenhamos concordado acerca do método geral de interpretação que eu esbocei, torna-se impossível sustentar corretamente que alguém poderia estar errado em geral sobre como as coisas são”²⁶.

Se a atribuição de crença é em sua natureza (amplamente) atribuidora de verdade, então ninguém que leva a cabo uma interpretação pode corretamente sustentar tanto que os falantes que interpreta têm tais e tais crenças como que essas crenças são todas, ou em sua maioria, falsas. As condições de interpretação, se Davidson tem razão sobre elas, excluem isso. Quer dizer, o veredicto “esses falantes crêem que *p*, crêem que *q*, crêem que *r*, e assim por diante, e todas ou a maioria dessas crenças são falsas” não é alguma coisa que o intérprete bem-sucedido possa consistentemente acreditar sobre um conjunto de crenças atribuídas. Atribuir crenças às pessoas não é consistente com atribuir falsidade a todas as crenças ou à maioria delas. Mas isso não é dizer que esse veredicto impossível de ser alcançado enuncia alguma coisa que não poderia ser possivelmente verdadeiro. Isso é o que é implicado por “a crença é em sua natureza verídica” na leitura mais forte: nenhum corpo de crenças poderia ser todo ou em sua maioria falso. Eu não penso que essa conclusão mais forte é implicada por alguma coisa que Davidson diz sobre um intérprete onisciente. E a conclusão mais fraca sobre atribuição de crença é validamente inferida das condições de interpretação ordinária ou “falível”, sem nenhuma dependência da onisciência.

²⁶ A Coherence Theory of Truth and Knowledge, 435.

VI

Se a tese mais forte deve ser garantida somente pela “natureza da interpretação”, então ela deve ser inferida de algumas das condições de interpretação além daquelas descritas até aqui. Vimos até aqui que um intérprete deve ter crenças sobre o mundo, e que essas crenças em grande parte concordarão com as crenças que ele atribui àqueles que ele interpreta. Isso se deve à importância da causalidade. Davidson diz que não podemos:

[...] em geral fixar o que alguma pessoa diz independentemente do que ela crê e independentemente do que causou a crença [...] não podemos em geral primeiro identificar crenças e significados e, então, perguntar o que os causou. A causalidade desempenha um papel indispensável na determinação do conteúdo do que dizemos e cremos²⁷.

Ele algumas vezes descreve esse papel dizendo que, pelo menos para sentenças ocasionais simples, “os estímulos que causam nossas respostas verbais mais básicas também determinam o que essas respostas significam e os conteúdos das crenças que as acompanham”²⁸. Pretende-se que isso, por sua vez, implique que qualquer que seja o grupo de crenças dos falantes essas simplesmente deverão ser amplamente verdadeiras: “[...] enquanto aderirmos à intuição básica de que, nos casos mais simples, palavras e pensamentos referem ao que os causa, é claro que não poderá ocorrer que a maioria de nossas crenças mais simples sobre o que existe no mundo sejam falsas”²⁹.

As crenças em questão não podem ser falsas porque, se fossem, não seriam sustentadas; o que de fato causou essas crenças não teria ocorrido. E se isso não tivesse sido assim ou assado isso não poderia tê-las causado. “Se alguma coisa está sistematicamente causando certas experiências (ou respostas verbais), é sobre essa coisa que pensamentos e proferimentos versam. Isso exclui sistematicamente o erro.”³⁰

²⁷ Ibid.

²⁸ *Three Varieties of Knowledge*, 160.

²⁹ *Epistemology Externalized*, p. 195.

³⁰ Ibid., 199.

Essa descrição do papel da causalidade parece dizer que não são as respostas de um intérprete que determinam o significado de um enunciado de um falante e, assim, o conteúdo de sua crença, mas que, pelo menos para uma sentença diretamente correlacionada com os estímulos correntes, significa o que quer que a cause. Isso deve ser entendido à luz da insistência de Davidson em que a comunicação e o entendimento mútuo entre os falantes são necessários para o significado e o pensamento. O que um enunciado significa não pode ser identificado simplesmente com *a* causa do enunciado. Pela simples razão de que há muitas causas disponíveis ao longo de uma cadeia causal indefinidamente extensa. Uma vez que deve haver uma convergência em uma causa comum entre dois ou mais falantes, o fato de que um enunciado significa o que significa envolve tanto as respostas do falante como as do intérprete. Para que a indispensabilidade da causalidade diretamente sustentasse a leitura mais forte da impossibilidade da falsidade generalizada, então não poderia haver diferença possível entre o que de fato causa as respostas verbais e o que um intérprete supõe que suas causas sejam. Talvez Davidson pretenda chegar nisso na sentença que destaquei na seguinte passagem:

O que obstrui o caminho do ceticismo global dos sentidos é, em minha opinião, o fato de que devemos, nos casos mais simples e metodologicamente mais básicos, assumir que os objetos de uma crença são as causas dessa crença. *E o que nós, enquanto intérpretes, devemos assumir que eles são é o que eles de fato são.* A comunicação começa onde as causas convergem: seu enunciado significa o que o meu significa, se a crença em sua verdade é sistematicamente causada pelos mesmos acontecimentos e objetos³¹.

Não é fácil achar boas razões para sustentar que o que o intérprete supõe que uma causa e, assim, o significado de um enunciado são *deve* ser o que é de fato a causa desse enunciado. Davidson em um ponto apela para as condições de interpretação. Se os enunciados significam o que os causa, ele diz,

[...] está claro que não pode acontecer que a maioria de nossas crenças mais simples sobre o que existe no mundo sejam falsas. A razão é que não formamos primeiro conceitos e, depois, descobrimos a que eles se aplicam; antes, nos casos básicos, a aplicação determina o conteúdo do conceito. Um intérprete que começa do zero — que ainda não entende a língua de um falante — não pode independentemente descobrir sobre o que são as crenças de um agente e, então, perguntar se elas são verdadeiras. Isso é porque as situações que normalmente causam uma crença determinam as condições nas quais ela é verdadeira³².

³¹ A Coherence Theory of Truth and Knowledge, 436.

³² Epistemology Externalized, 195.

Isso aparenta ser uma explicação de por que enunciados significam o que os causa e, assim, por que “não pode acontecer que a maioria de nossas crenças [...] sejam falsas”. Ela apela para o fato de que um intérprete não pode descobrir quais são as crenças de um agente sem também acreditar que elas são amplamente verdadeiras. Mas essa confessada impossibilidade não implica por si própria que a maioria ou qualquer das crenças atribuídas são verdadeiras. Nem é a verdade da maioria das crenças de um agente necessária para explicar por que um intérprete “não pode descobrir independentemente sobre o que são as crenças de um agente e, então, perguntar se elas são verdadeiras”. Isso é explicado pelo fato de que intérpretes atribuem crenças somente correlacionando os enunciados que eles interpretam com as condições que eles acreditam que ocorrem no mundo que eles compartilham com seus falantes; eles não podem descobrir quais são as crenças dos falantes sem também acreditar que certas coisas são as causas desses enunciados. A idéia de que intérpretes devem assumir que os enunciados significam o que quer que de fato os cause, ou de que “as situações que normalmente causam uma crença determinam as condições nas quais ela é verdadeira”, não se segue dessa condição da interpretação, nem é necessária para explicá-la.

Isso não deve negar a importância da causalidade na interpretação. A interpretação sempre tem lugar em algum ambiente ou outro, e deve haver enunciados ou alguma coisa similar para ser interpretados. Esses enunciados, como tudo o mais que acontece, serão causados para que aconteçam, e eles podem ser interpretados somente quando um intérprete os associa com o mundo ao qual são respostas — com o que os causa. Mas, na visão de Davidson, é preciso de mais do que simplesmente um enunciado ser causado para que signifique alguma coisa, e mais do que isso para que ele signifique o que o causou. Tudo o que acontece é causado, mas nem tudo o que acontece significa alguma coisa ou significa o que o causou. Significado e pensamento, para Davidson, exigem comunicação, e a “triangulação”, que ele vê como essencial à comunicação, mostra que a identificação de significados e pensamentos “repousa [...] em uma base social”³³.

Isso significa que há significado e expressão da crença somente onde há comunicação, não simplesmente onde quer que exista causação de enunciado. E há comunicação somente onde há expressão de pensamento e crença, não mero enunciado. Se A ouve B enunciar o som “Gavagai” em todas e somente aquelas situações em que A seria causado para enunciar “Coelho”, somente isso não dá a A uma

³³ Ibid., 201.

interpretação do “Gavagai” de B. Mesmo se o que causa o enunciado de B é que há um coelho na vizinhança e isso também causa A a enunciar “Coelho”, isso ainda não dá a A uma interpretação do enunciado de B. Como descrito até aqui, poderia ser somente comportamento paralelo, como duas pessoas que espirram por causa de todas e somente das mesmas coisas. Para chegar a uma interpretação, A deve crer nas ocasiões apropriadas que há um coelho na vizinhança, e deve saber que ele próprio está ou estaria expressando essa crença ao enunciar intencionalmente “Coelho”. Notando o que ocorre, quando B intencionalmente enuncia “Gavagai”, ele pode então ver que B faz esse enunciado porque há um coelho na vizinhança e, assim, ele pode concluir que isso é o que B quer dizer com esse enunciado. Isso é o que é preciso para B estar expressando a crença de que há um coelho na vizinhança, ao fazer aquele enunciado naquela ocasião.

O que, então, é preciso para que A tenha essa crença ou esteja expressando essa crença ao enunciar seu “Coelho” nessa ocasião? Esse é o mesmo tipo de questão sobre A que A tinha sobre B. A resposta é a mesma. A presença de um coelho simplesmente sendo a causa da enunciação “Coelho” de A não implica que ele significa com isso que há um coelho na vizinhança ou que ele com isso queira dizer alguma coisa. A questão não pode ser decidida considerando somente A como único falante. “É preciso de dois pontos de vista para localizar a causa de um pensamento e, assim, definir o seu conteúdo.”³⁴ Mas “pontos de vista”, no sentido exigido aqui, não devem ser entendidos meramente como posições espaciais e causais no mundo. Duas pessoas que espirram ocupam “diferentes pontos de vista” sobre a causa comum do espirrar delas nesse sentido. “Pontos de vista” relevantes para o significado envolvem ter percepções, pensamentos e crenças. Na visão de Davidson, pensamentos com conteúdo proposicional estão presentes somente se há comunicação ou interpretação recíproca. Trabalhando em todas essas interpretações estão crenças, da parte de um intérprete, sobre os enunciados de outros, crenças sobre suas causas e crenças sobre suas próprias crenças. E, uma vez que um intérprete tem crenças somente porque ele se comunica com outros e, por sua vez, é interpretado por eles, esses outros também devem ter crenças. É o que todos eles supõem que são as causas de seus enunciados que determina as interpretações que eles dão desses enunciados e, assim, o que estes significam. A causalidade é indispensável, mas a noção de causa desempenha seu papel na interpretação dentro do escopo dos verbos psicológicos que expressam as atitudes proposicionais de intérpretes e falantes. A interpreta B por ter crenças sobre o que causa os enunciados de B, e B faz o mesmo com A.

³⁴ Three Varieties of Knowledge, 159.

Se A acredita que um enunciado de B é causado pela presença de um coelho e B acredita que um enunciado de A é causado pela presença de um coelho, eles podem cada um atribuir significado ao enunciado do outro e, assim, atribuir um ao outro a crença de que há um coelho na vizinhança. Eles podem comunicar-se um com o outro nessa base. Para que a comunicação tenha lugar, não é preciso que seus enunciados sejam de fato causados pela presença de um coelho. Isto é, não se segue de “A crê que o enunciado de B é causado pela presença de um coelho” e “B crê que o enunciado de A é causado pela presença de um coelho” que seus enunciados sejam causados pela presença de um coelho. Não se segue dessas duas sentenças que há uma causa comum dos enunciados de A e de B, ou mesmo que cada um dos enunciados isoladamente é causado por alguma coisa. Obviamente, sabemos que seus enunciados são de fato causados por alguma coisa, dado que tudo o que acontece é causado por alguma coisa. E, no exemplo descrito, sabemos que eles tinham uma causa comum, a presença de um coelho. Mas somente isso não é suficiente para determinar que seus enunciados signifiquem que há um coelho na vizinhança. Outra causa comum de seus enunciados é o nascimento desse coelho e suas subseqüentes idas e vindas pelo espaço até que apareceu diante deles. Mas não é isso o que seus enunciados significam. É necessário que eles *suponham* que a causa comum é a presença do coelho para que cada um signifique que há um coelho. E é possível para eles suporem isso sem que seja assim. A presença de um coelho não se segue da crença de ambos de que a presença de um coelho é a causa comum de seus enunciados. Isso é o que eu quero dizer ao afirmar que é pelo menos possível para o que intérprete e falante supõem ser a causa de um enunciado não ser a causa real desse enunciado. Não quero sugerir que isso acontece com freqüência ou, mesmo, que alguma vez tenha acontecido, especialmente onde um grande número de enunciados e crenças estão concernidos. O ponto é somente que as condições de interpretação como Davidson as descreve não garantem sozinhas que o que os intérpretes supõem ser as causas dos enunciados é o que eles de fato são.

Se isso fosse exigido para a interpretação, parece que a leitura mais forte de “a crença é em sua natureza verídica” seria, então, uma conseqüência da natureza da interpretação; crenças atribuídas com base em enunciados interpretados teriam que ser amplamente verdadeiras. Mas, se não for uma condição necessária da interpretação que as causas reais dos enunciados são o que os intérpretes e falantes supõem que são suas causas, como eu penso que não são, a verdade garantida da crença atribuída não é sustentada pelas condições da interpretação radical descritas até aqui.

VII

Em vez de explorar outras condições ou outros possíveis apoios para o que estou chamando de leitura mais forte de “a crença é em sua natureza verídica”, quero concluir explicando por que penso que Davidson não precisa aceitar, e espero que não aceite, essa leitura. Eu disse por que não posso ver que ela se segue de sua explicação da interpretação radical; nem é ela necessária para explicar por que as condições de interpretação são o que ele diz que são. Mais do que isso, eu não penso que ela é necessária para bloquear a ameaça do ceticismo filosófico da maneira altamente promissora que ele tem em mente; bastam a leitura mais fraca e as condições de interpretação descritas até aqui. A leitura mais forte parece envolver a adoção de um ponto de vista sobre nosso conhecimento do mundo a que muitos filósofos, inclusive Kant, certamente aspiraram. Um dos maiores méritos da posição de Davidson, tal como eu a entendo, é mostrar que não há tal ponto de vista.

Mesmo a leitura mais forte, de acordo com a qual qualquer conjunto de crenças razoavelmente abrangente deve ser amplamente verdadeiro, não refutaria o ceticismo filosófico no sentido de implicar que o que ele diz é falso. O ceticismo diz que ninguém sabe ou tem boa razão para crer em qualquer coisa sobre o mundo, e “a crença é em sua natureza verídica” não implica a negação disso. Ela não implica que aqueles que sustentam crenças amplamente verdadeiras *sabem* por isso que essas crenças são verdadeiras ou que têm boas razões para sustentá-las. Nem todas as crenças verdadeiras constituem conhecimento. O próprio Davidson estabelece esse ponto³⁵. A estratégia que ele considera, portanto, serviria “para salvar-nos de uma forma padrão de ceticismo”, mas não ao estabelecer sua falsidade.

Uma ameaça cética é gerada na epistemologia por uma linha de pensamento que começa, bastante inocentemente, com o pensamento não-controverso de que não se segue do fato de que acreditamos que alguma coisa é que essa coisa é tal como acreditamos que ela é. A verdade de alguma coisa não se segue de todos no mundo acreditarem nisso, mesmo se acreditarem nisso com toda a razão ou se forem incapazes de evitar acreditarem nisso. Quando, então, se faz um escrutínio de todos os nossos conhecimentos, ou de todos os conhecimentos de um certo tipo geral, há um movimento para o pensamento mais geral de que todas as coisas em que acreditamos, ou todas as coisas do tipo em questão, poderiam ser falsas consistentemente com o nosso crer³⁶. Somente esse pensamento não chega a constituir

³⁵ A Coherence Theory of Truth and Knowledge, 438.

³⁶ Há exceções para isso quando o que é acreditado é ele próprio alguma coisa sobre crenças ou crenças. Por exemplo, uma vez que “há crenças” e “Alguém crê em alguma

ceticismo. É, no máximo, o ponto lógico de que há uma falha de implicação de crenças para verdades e, assim, nesse sentido, há uma possibilidade de que todas as crenças que sustentamos, ou a maioria delas, sejam falsas. O desafio epistemológico que finalmente surge é o de explicar como sabemos que essa possibilidade não é real: como sabemos que nossas crenças são de fato verdadeiras. Várias considerações céticas são introduzidas nesse ponto para mostrar, de uma maneira ou de outra, dependendo do caso, por que a questão não pode ser respondida satisfatoriamente.

A leitura mais forte de “a crença é em sua natureza verídica” bloquearia essa linha de pensamento logo no começo. Nessa leitura, não é possível para todas as crenças de um conjunto razoavelmente abrangente, ou para a maioria delas, serem falsas. Assim, o pensamento do qual se pretende que surja a questão epistemológica seria uma contradição; o que ele diz ser possível não seria realmente uma possibilidade. Isso não deixaria nada inteligível que se poderia pressionar para mostrar que não é real; jamais chegaríamos ao ponto de ter de responder a uma questão à qual considerações céticas mostrariam que não podemos dar uma resposta satisfatória. Isso realmente eliminaria qualquer ameaça de ceticismo filosófico de qualquer parte, mas não ao dar uma resposta positiva tranquilizadora à questão epistemológica. Não se teria levantado de maneira inteligível tal questão.

Eu acho que essa maneira de lidar com o ceticismo é muito superficial e, se ela repousa na tese forte de que é impossível que um conjunto de crenças seja falso, ou a maioria delas, é pouco sólida. Eu penso que devemos admitir a possibilidade abstrata de um conjunto de crenças, ou a maioria delas, ser falso, no sentido mínimo de que a verdade de todas ou da maioria ou mesmo de qualquer uma delas não se segue simplesmente de seu ser sustentada³⁷. Insistir no contrário me parece ameaçar a objetividade do que acreditamos ser verdadeiro. Seria negar que, consideradas em conjunto, a verdade ou falsidade das coisas em que acreditamos é independente de serem acreditadas verdadeiras por nós. Eu penso que há outras boas razões para não aceitar essa leitura mais forte. Mas, pelo menos, se essa tese não se segue das condições de interpretação de Davidson, como argumentei que não se segue, então essa eliminação rápida e decisiva do ceticismo não pode ser deduzida somente da teoria da interpretação.

coisa” devem ser verdadeiras se alguém crê em alguma coisa, essas não poderiam ser acreditadas (ou desacreditadas) sem ser verdadeiras. Igualmente para tudo o que se segue de tais proposições.

³⁷ Excluo exceções do tipo mencionado na nota anterior.

O que pode ser deduzido das condições de interpretação, se Davidson está certo sobre elas, é que a atribuição de crença é em sua natureza amplamente atribuidora de verdade. Qualquer um que acredita que as pessoas têm um conjunto especificado de crenças determinadas assumirá que essas crenças são amplamente verdadeiras. Um veredicto de um intérprete, “Essas pessoas crêem que p , crêem que q , crêem que $r...$ e todas ou a maioria dessas crenças são falsas”, não é alguma coisa que alguém acreditaria consistentemente sobre um conjunto especificado de crenças atribuídas. Isso é mais fraco do que dizer que nenhum conjunto abrangente de crenças poderia ser todo ou em sua maioria falso, mas penso que isso ainda serve para bloquear a linha de pensamento potencialmente cética logo no começo.

A investigação epistemológica do conhecimento humano deve examinar as crenças que os seres humanos realmente adquiriram. A possibilidade da qual a linha de pensamento potencialmente ameaçadora começa é a possibilidade de termos todas as crenças que temos agora, enquanto todas elas são falsas. Eu penso que deveríamos conceder, contra a leitura mais forte, que há um sentido em que isso é uma possibilidade: do fato de que temos crenças não se segue a verdade (para a maior parte) dessas crenças. Mas a possibilidade que concedemos tem duas partes. Se acreditarmos na primeira parte — que temos todas as crenças que agora assumimos que temos — então não poderemos consistentemente pensar que a segunda parte é verdadeira — que essas crenças são todas, ou em sua maioria, falsas. As condições da atribuição de crença exigem que as crenças que pensamos que as pessoas têm são crenças que nós sustentamos que são em sua maioria verdadeiras. Se pensássemos que todas elas são falsas e, assim, pensássemos que a segunda metade da possibilidade é verdadeira, então não poderíamos pensar consistentemente que a primeira parte dessa possibilidade é verdadeira. Não poderíamos mais atribuir todas essas crenças que tínhamos originalmente atribuído. A possibilidade da qual a linha cética de pensamento começa não é, portanto, uma possibilidade que alguém poderia pensar que é real. Ela envolve a presença de certas crenças específicas, mas a atribuição dessas crenças exige que pensemos que elas são amplamente verdadeiras. Acreditar que um certo conjunto de proposições é todo ou em sua maioria falso impede que as atribuamos como conteúdos das crenças de quaisquer pessoas que pensemos ter crenças.

A relação de um investigador com a possibilidade aparentemente inocente da qual se pensa que, num certo momento, finalmente surge a ameaça cética é, portanto, paralela à relação do falante com a possibilidade expressa na sentença paradoxal “eu creio que está chovendo, e não está chovendo”. Isso não é alguma coisa em que alguém possa consistentemente crer ou afirmar. Mas não porque isso seja alguma coisa que não poderia ser verdadeira. É possível para uma pessoa crer que está chovendo quando não está chovendo. A primeira parte não implica que a segunda parte é falsa; o que toda a sentença diz é, nesse

sentido, uma possibilidade genuína. Mas nenhuma pessoa poderia consistentemente acreditar que essa possibilidade é real, que ambas as partes são verdadeiras. Se acreditasse que a segunda parte é verdadeira — que não está chovendo — não poderia consistentemente acreditar que está chovendo. Se essa primeira parte fosse verdadeira e ela de fato acreditasse que está chovendo, então ela não poderia consistentemente acreditar que a segunda parte é verdadeira. Há uma diferença entre alguma coisa ser simplesmente inconsistente ou impossível (esse não é o caso de alguém acreditar que está chovendo e estar chovendo e alguma coisa ser impossível para alguém consistentemente acreditar ou descobrir).

Se a possibilidade aparentemente inocente da qual o raciocínio epistemológico começaria não é uma possibilidade que alguém acreditaria consistentemente ser real, ela pode ser eliminada da consideração séria logo de início. Não haveria necessidade de insistir na visão mais forte de que é simplesmente impossível para seres humanos terem um conjunto abrangente de crenças que são todas, ou em sua maioria, falsas. Mesmo se a falsidade da maioria ou de todas as crenças de um conjunto de crenças é em geral consistente com o fato de que acreditamos nessas crenças, as condições de atribuição de crenças como Davidson as descreve implica que não pode haver desafio epistemológico potencialmente irrespondível. Pois a qualquer conjunto específico de crenças que supusermos que possuímos, a questão “dado que a verdade dessas coisas em que cremos não se segue simplesmente de crermos nelas, como sabemos que elas não são todas, ou em sua maior parte, falsas?” não apresenta uma ameaça geral séria. Não porque não poderíamos falhar em estarmos certos sobre qualquer conjunto de crenças que por acaso tivéssemos. E não porque poderíamos determinar, de outra maneira que não adquirindo crenças, que nossas crenças são em sua maior parte verdadeiras. Não pode haver ameaça geral porque nossa consideração das crenças específicas atribuídas sobre as quais estamos perguntando garante que pensamos que essas crenças são verdadeiras. O fato de que temos crenças e de serem todas essas crenças, ou em sua maioria, falsas não é uma possibilidade em que poderíamos consistentemente crer que é real. Assim, não é uma possibilidade que poderíamos ser pressionados a explicar como sabemos que não é real.

Isso não quer dizer que nós, portanto, *sabemos* que todas ou a maioria das coisas em que acreditamos são verdadeiras. Isso seria a negação do ceticismo, e isso não se segue dessa estratégia anticética. O objetivo é somente bloquear uma rota familiar para o ceticismo, não mostrar que o ceticismo é falso. Uma certa possibilidade deve ser removida da consideração como a fonte de uma ameaça potencialmente irrespondível. Isso nos deixaria exatamente onde estávamos antes, ou exatamente onde estamos agora, com respeito ao conhecimento das coisas que pensamos que sabemos sobre o mundo.

O ceticismo é o veredicto negativo sobre um corpo de um suposto conhecimento, veredicto feito, nesse sentido, a partir de uma posição fora desse conhecimento; não se pode apelar a nenhuma das próprias crenças em questão para fazer essa avaliação. A recusa ou negação do ceticismo seria, correspondentemente, um veredicto positivo sobre esse corpo de conhecimento feito a partir dessa mesma posição fora desse conhecimento. Ela compartilharia com o ceticismo ao qual se opõe uma questão comum e, assim, um ponto de vista comum a partir do qual a questão é levantada; eles difeririam somente nas respostas que dão a essa questão filosófica compartilhada. Mas essa questão filosófica não parece ser o que nós respondemos quando concluímos honestamente, depois de cuidadosa consideração, que a maioria das coisas em que agora acreditamos são verdadeiras, ou mesmo que sabemos que elas são. Essa resposta mundana é dada de dentro de qualquer conhecimento que supusermos que temos nesse momento.

A grande importância de concentrar, como Davidson faz, nas condições do pensamento e, assim, da atribuição de crenças é que isso promete revelar como e por que não poderíamos jamais de maneira inteligível alcançar esse tipo de posição destacada a partir da qual a questão epistemológica geral pode ser levantada com força e significado especial. Se isso fosse assim, não poderíamos chegar ao ponto de enfrentar o desafio filosófico, muito menos tentar construir uma resposta não cética para ele. Poderemos enfrentar um desafio geral a nossas crenças somente se supusermos que temos muitas crenças. Mas entendemos a nós mesmos como tendo as muitas crenças que temos somente se endossarmos a maior parte delas e, assim, se pensarmos a nós mesmos em um mundo no qual elas são amplamente verdadeiras.

A maneira de Kant mostrar que nenhum desafio epistemológico geral poderia surgir se assemelhava à leitura mais forte de “a crença é em sua natureza verídica”, ao afirmar que qualquer mundo em que possamos pensar deve possuir certos aspectos estruturais muito gerais. Ele pensava que poderia identificar esses aspectos; com relação a esses aspectos fundamentais, o mundo deve ser exatamente como nós acreditamos que ele é. Essa é a razão pela qual nenhuma linha coerente de pensamento poderia questionar essas partes centrais de nossa concepção do mundo. O sucesso dessa estratégia dependia de haver conexões necessárias entre o pensamento de que o mundo é de tais e tais maneiras e o mundo ser de tais e tais maneiras; a verdade ou falsidade dessas crenças estruturais gerais não poderiam ser “logicamente independentes” do sustentar essas crenças. E isso devia ser provado, como para Kant todas as necessidades poderiam ser provadas, somente *a priori*.

Um perigo de todas essas provas é o de elas provarem o que se revela ser demasiado. Revelou-se que alguns dos aspectos gerais que Kant pensou que ele tinha provado estarem presentes em qualquer

mundo que alguém pode conceber não estão presentes sequer neste mundo. Um perigo oposto é não ser capaz de alcançar as conclusões que as provas pretendem estabelecer. Do nosso pensar de certas maneiras dever-se-ia deduzir, por passos necessários, que as coisas são dessas maneiras. Pelo menos, então, é preciso de alguma explicação de como tais conclusões audaciosas poderiam ser alcançadas. Kant tinha sua explicação: o conhecimento *a priori* do mundo é possível somente porque o mundo, sendo em geral da maneira que é, depende das formas humanas de sensibilidade e pensamento. Podemos saber *a priori* somente aquilo que é, em algum sentido, dependente de nós ou “em nós”. Isso é uma forma de idealismo, mas, uma vez que se pretende somente explicar como qualquer conhecimento *a priori* é possível, é um “idealismo transcendental”. É uma tese passível de ser afirmada somente a partir de uma posição na qual compreendemos o mundo como um todo, bem como todo o pensamento e toda a crença humanos sobre ele, e vemos por que os dois devem em geral se corresponder. A maneira de Kant mostrar que não podemos jamais chegar a uma posição destacada a partir da qual um veredicto cético sobre nosso conhecimento do mundo poderia ser alcançado devia mostrar que o conhecimento humano do mundo é possível somente porque podemos alcançar uma posição destacada a partir da qual podemos ver que o idealismo é verdadeiro.

Se “a crença é em sua natureza verdadeira” fosse verdadeira em sua leitura mais forte, certamente seria preciso de alguma explicação comparável de como e por que uma tal coisa notável deve ser verdadeira. Caso se seguisse somente das condições de atribuição de crença, talvez não fosse preciso de nenhuma explicação posterior, mas argumentei que não se segue. Qualquer explicação mais rica pareceria, então, estar respondendo a uma questão que não poderíamos estar em posição de perguntar, se as condições de atribuição de crenças são como Davidson as descreve. Essa é a razão pela qual eu penso que essa estratégia contra o ceticismo filosófico exclui a aceitação da tese mais forte, que associa todo conjunto abrangente de crenças com o mundo ser em geral como essas crenças dizem que ele é.

Davidson aparenta repudiar a questão destacada para a qual a tese mais forte seria uma resposta quando escreve:

A comunicação, e o conhecimento de outras mentes que ela pressupõe, é a base de nosso conceito de objetividade, nosso reconhecimento de uma distinção entre crença verdadeira e falsa. Não temos como sair desse padrão para checar se temos as coisas corretas, mais do que podemos checar se o padrão de platino-irídio mantido no Bureau Internacional de Pesos e Medidas em Sèvres, França, pesa um quilograma. Podemos, obviamente, nos dirigir a uma terceira parte e uma quarta para ampliar e assegurar o padrão

interpessoal do real, mas isso não conduz a alguma coisa intrinsecamente diferente, mas apenas a mais do mesmo, apesar de o aumento poder ser bem-vindo³⁸.

Se “não temos como sair desse padrão para checar se temos as coisas corretas”, então não há presumivelmente “um sair” disso mesmo para afirmar que temos as coisas corretas, que nossas crenças são em sua maioria verdadeiras. Podemos, obviamente, afirmar as coisas que acreditamos e dizer alguma coisa com a finalidade de que todas ou a maioria de nossas crenças sejam verdadeiras. E se temos de fazer isso podemos mesmo checar para ver se elas o são. Mas o que dizemos no final de tudo isso é um veredicto honesto sobre como nossas crenças foram avaliadas com relação ao que agora pensamos ser a maneira como são as coisas. Isso não envolve ou conduz a nada intrinsecamente diferente do que tínhamos antes, mas somente a mais, e talvez um aperfeiçoamento bem-vindo, do que nós já acreditávamos.

Para Davidson, a chave para nos entendermos a nós mesmos como tendo pensamentos e crenças é nos entendermos como parte de uma comunidade de pessoas com pensamentos e crenças: “Uma comunidade de mentes é a base do conhecimento; ela fornece a medida de todas as coisas. Não tem sentido questionar a adequação dessa medida, ou buscar um padrão mais fundamental”³⁹.

Isso parece rejeitar a possibilidade do que chamei de questão destacada sobre a verdade ou adequação de nossas crenças como um todo. Se essa explicação das condições da atribuição de crenças mostrasse que “não tem sentido” questionar a “adequação” geral da “medida” fornecida por nossa concepção necessária e amplamente compartilhada do que é verdadeiro, deveria igualmente “não ter sentido” nem mesmo *afirmar* a “adequação” dessa “medida”. Isso é o que a leitura mais forte de “a crença é em sua natureza verídica” pareceria fazer. Seria uma tentativa de nos assegurar, de maneira totalmente independente de quais são nossas crenças reais e de como elas resistem ao exame minucioso, que *devemos* ter a maioria das coisas corretas sobre o mundo. Eu penso que as condições da interpretação radical sustentam somente a conclusão anticética mais fraca, mas ainda assim poderosa, segundo a qual a questão de saber se nossas crenças são todas ou a maioria delas verdadeiras não pode ser consistentemente levantada com a possibilidade de alcançar uma resposta negativa. Dessa maneira, “não

³⁸ Three Varieties of Knowledge, 164.

³⁹ Ibid.

tem sentido” levantar a questão. Mas não devemos concluir que a resposta à questão é, portanto, “Sim”. A leitura mais forte soa como uma resposta positiva a essa questão. Mas penso que a teoria da interpretação de Davidson tem a grande esperança de mostrar que é uma questão com a qual jamais poderíamos nos defrontar.