

SÃO TODOS OS TERMOS IGUALMENTE LÓGICOS PERANTE A NOSSA CAPACIDADE DE FAZER INFERÊNCIAS?¹

Hilan Bensusan

Universidade de Brasília
hilanb@unb.br

Consideramos o mundo como objeto quando pensamos e falamos? Tentarei aqui motivar algumas pistas para que possamos responder negativamente a uma certa maneira de entender essa questão sem muito desconforto. Vou tentar explorar alguns temas que emergem de um conjunto de idéias comumente associadas a Rorty e que supõem que o conteúdo de nossos pensamentos são primariamente representações. Em particular vou tentar articular uma maneira de entender conceitos considerados como matéria-prima para inferências. Esse inferencialismo será centralmente inspirado pela posição que vem sendo recomendada por Brandom e estará em diálogo com algumas concepções amplas de inferências que incluem, por exemplo, a noção de inferência lexical de Cabrera & Silva Filho. Tentarei questionar se o inferencialismo tem de engolir alguma pílula amarga capaz de ver o mundo bem perdido.

Uma das maneiras de entender o que Quine queria desde os *Dois dogmas* é refletir sobre a arbitrariedade de qualquer tentativa de separar o que é fixo do que é tentativo em qualquer de nossos esquemas conceptuais. O dualismo que é colocado em xeque é aquele que separa significados e outras crenças, além de postular que algumas crenças são especiais porque dão conteúdo aos nossos conceitos. Trata-se de apontar para a arbitrariedade de distinguir entre partes de nossa visão de mundo, as quais se articulam do modo como se articulam apenas em função da estrutura do esquema conceptual que usamos para exprimir, de um lado, essa visão de

mundo e, de outro, partes da nossa visão de mundo que de algum modo respondem ao mundo. Apenas uma convenção pode separar o que é uma propriedade do modo como nós pensamos o mundo daquilo que mais diretamente responde ao mundo. Entendido dessa maneira, a crítica de Quine ao primeiro dogma fica parecida com a crítica que Hegel fazia às categorias de Kant. Em *Glauben und Wissen*, Hegel diagnostica que as categorias que Kant atribui ao sujeito transcendental, e não ao mundo, só podem ser escolhidas arbitrariamente; ele pensa que não temos nenhum ponto de vista panorâmico capaz de examinar nossa capacidade de pensar isoladamente de nossa interação com o mundo.

A rejeição do primeiro dogma é o ponto de partida para a imagem de conhecimento que emerge nos últimos parágrafos dos *Dois dogmas* – uma imagem em que todos os elementos das nossas concepções do mundo são revisáveis e escolhidos por parâmetros razoavelmente argumentados, sempre em termos pragmáticos que nós insistimos em manter. De acordo com essa imagem de conhecimento, se nós escolhemos apenas, com uma dose inevitável de arbitrariedade, o que nós queremos manter fixos, nós podemos de alguma maneira tornar inteligível a idéia de que nós estamos respondendo ao mundo – ou seja, a idéia de que o mundo possa estar dizendo alguma coisa específica dentro do nosso sistema de crenças.

Há diferentes maneiras de responder à idéia de que nós não podemos isolar os elementos arbitrários de nossos sistemas de crenças, a não ser que estejamos prontos a fazer isto de uma maneira arbitrária. Uma resposta, pelo menos parcialmente inspirada na maneira de Davidson de entender como as crenças são interpretadas, é rejeitar qualquer tentativa de escolher algumas crenças como sendo aquelas que nós vamos arbitrariamente tomar como arbitrárias. Nenhuma de nossas crenças carrega, sozinha, o ônus de ser uma convenção; ou seja, qualquer proposição pode ser eventualmente tomada como um ponto de apoio fixo para um expediente de nossas práticas. Fica rejeitada a idéia de que algumas

de nossas crenças expressam normas já instituídas enquanto outras aplicam as normas instituídas. Temos apenas crenças, crenças e mais crenças. Se for assim, não existe nenhum elo entre nossas crenças e algo além delas que possa ser baseado em alguma norma instituída a respeito de como nossas crenças se direcionam ao mundo. Um elo entre nossas crenças e o mundo só poderia estar balizado em outras crenças. Não temos conceitos que se balizam em intuições, não temos intuições que se apresentam como instituições que regulam nossas demais crenças; dificilmente podemos apelar para intuições sem um apelo a conceitos.

Uma maneira de proceder a partir da rejeição de que um conjunto (em algum sentido) especial de normas institui a intencionalidade de nossas crenças – uma maneira de proceder que talvez fosse aquela que Leibniz escolheria – é a de abandonar a primeira parte do *slogan* de Kant sobre intuições e conceitos e afirmar que conceitos não são vazios apenas porque não estão atrelados a intuições. O senso comum empirista lógico separa os termos lógicos dos termos empíricos – teóricos ou observacionais. Conceitos vinculados aos termos empíricos estão atrelados a intuições, direta ou indiretamente; termos lógicos são vazios se conceitos sem intuições são vazios, mas alguns conceitos vazios ajudam a constituir normas acerca de como aplicar os conceitos não-vazios para tratar do mundo. Sem o primeiro dogma, poderíamos tentar entender todos os termos como igualmente empíricos – é no que aposta Quine no final dos *Dois dogmas* – ou poderíamos, como sugere a alternativa leibniziana, rejeitar que conceitos são vazios sem intuições e tomar todos os conceitos como conceitos lógicos.² Quero hoje refletir um pouco sobre as conseqüências de abraçar essa segunda alternativa que parece nos oferecer uma espécie de travesseiro davidsoniano para um sonho leibniziano.

De acordo com essa alternativa, com qualquer conceito podemos fazer inferências, e são essas inferências que formam conteúdo: adquirir um conceito é adquirir a capacidade de inferir com ele. Cada inferência adquirida é também uma parte do conteúdo

de um conceito que é adquirido – não há um conjunto especial de crenças que vinculam um conceito ao seu conteúdo. A rejeição da idéia de que intuições são conteúdos de conceitos parece assim ter a seguinte conseqüência: Davidson poderia responder ao argumento cético de que sou um cérebro em um tanque dizendo que, se eu aceitar isto, a maioria das minhas crenças continua podendo ser tomada como verdadeira (que a neve é branca, a grama é verde etc.) – o argumento não baliza um ceticismo global. Nenhum argumento pode ser um atalho para chegar a um ceticismo global; se quisermos duvidar de tudo, temos de colocar em xeque cada crença ao mesmo tempo. Não há atalho porque não há fundamento; não há fundamento porque não há um subconjunto de crenças que expresse o que são as nossas demais crenças; não há nem sequer um conjunto de ur-crenças tácitas que “colem” o que pensamos em alguma parte do mundo. Daí tomar “grama” como certas folhas verdes que crescem no chão e não como um conjunto de estímulos impulsionados por um computador maligno é apenas uma dentre as minhas crenças. Abandoná-la não me obriga a abandonar todas as minhas crenças e nem sequer todas as minhas crenças sobre a grama.

Uma maneira de abandonar a parte mais empirista do *slogan* de Kant é tentar examinar as conseqüências de um abandono de qualquer representacionalismo em semântica. Um caminho para seguir então é pensar os significados de nossos juízos e conceitos apenas nos termos das inferências que eles suportam e proibem. Um inferencialismo acerca dos conceitos foi uma das sugestões de Sellars acerca de como tratar os termos de qualquer teoria; uma teoria é sempre um instrumento para inferências. Introduzimos conceitos na linguagem satisfazendo a normas de inferência que conduzem nosso raciocínio e não alguma experiência que nos demonstra alguma coisa de novo por si mesma. Os conceitos originam-se em nossas necessidades de pensamento; precisam estar envolvidos em inferências para serem inteligíveis. Os conceitos são sempre inteligíveis de acordo com um conjunto de regras – não há

nenhum setor do pensamento que esteja livre de normatividade, não há nenhum setor do pensamento que esteja em um contato especial e especular com o mundo. Sellars achava que as inferências materiais são o que dão sentido aos juízos empíricos: não posso pensar que a neve é branca se não pensar também que a neve não é múltipla de três, que a neve não é grama etc.

Pode parecer tentador pensar que, se intuições são cegas sem conceitos, elas não podem, sem conceitos, dar conteúdo aos nossos conceitos. Isto nos deixaria a ponto de rejeitar qualquer resíduo de representacionalismo. Uma tentativa de garantir ainda algum espaço mínimo para o empirismo da primeira parte do *slogan* de Kant é insistir que os conceitos vêm sempre com intuições. Se queremos resistir à idéia de que alguns conceitos fazem uma ponte (extra-inferencial) com o mundo, queremos dizer que todos os conceitos vêm com intuições. E, no entanto, aqui perguntamos: como essas intuições, que, por sua vez, vêm sempre com conceitos, podem ser capazes elas mesmas de dar conteúdo empírico justamente aos nossos conceitos? Pode parecer que, uma vez que toda expressão de conteúdo empírico é feita por meio de conceitos, estaríamos esperando que os conceitos preenchessem o conteúdo de conceitos. Porém, talvez esta seja uma maneira de pensar sobre o conteúdo de conceitos que suponha que a primeira parte do *slogan* de Kant não pode nem sequer ser levada a sério se não pudermos pensar em intuições sem conceitos. Não gostaria de sugerir isto: nos últimos anos, McDowell, fortemente inspirado pela maneira de entender o pensamento recomendada por Evans, tentou dar um sentido novo ao que Kant queria. Pelo menos alguns de nossos juízos precisam estar envolvidos com o mundo para que possam ser inteligíveis – por exemplo, “isto é vermelho”. Uma maneira de nos acalmar ao saber que algum apelo ao mundo está sendo feito é insistir que alguns de nossos juízos e conceitos não podem ser entendidos se o mundo não estiver envolvido.³ Ou seja, Kant parecia imaginar que uma cooperação íntima, pelo menos em nós, entre conceitos e intuições pudesse de algum modo fazer valer as duas partes do seu

slogan. Podemos nos convencer assim de que o envolvimento do mundo, e portanto de intuições já providas de conceitos, é uma parte visível de um *iceberg* que garante que o conteúdo de nossas crenças está bem enraizado e não voando ao léu.

Mas, se desistimos de qualquer projeto de salvar os frangalhos do representacionalismo, estamos cercados de inferências por todos os lados. Podemos assustar e erguer as mãos para o céu: serão os conceitos mesmo todos lógicos? Podemos mesmo exorcizar a necessidade de apelar para conceitos que sejam empíricos? Brandom, em um artigo recente em que tenta caracterizar seu modelo de inferencialismo, insiste em que uma alternativa inferencialista implica entender as articulações inferenciais como sendo não apenas necessárias, mas também suficientes para estabelecer o conteúdo dos juízos. Uma motivação para o seu inferencialismo é uma certa maneira de entender a noção kantiana de *Notwendigkeit*, a necessidade que está inscrita em cada conceito para que ele seja aplicável. Brandom entende que, para Kant, necessário é aquilo que está de acordo com normas. Os conceitos carregam uma necessidade que as intuições não lhes podem conferir, entretanto nossa capacidade de articulação inferencial pode. Há inferências aceitáveis, compulsórias e tácitas, supostas em qualquer uso de nossas capacidades conceptuais. Não depende de nós a maneira como usamos os conceitos; os conceitos nos capturam antes mesmo de nós os capturarmos (completamente). Temos uma avenida kantiana para chegar àquilo que Putnam tanto insiste: *meanings ain't in the head*. Uma maneira de examinar como os conceitos criam necessidades é enxergá-los em sua estrutura inferencial. A estrutura de necessidades pode assim constituir a estrutura dos significados. Inferências possíveis podem ser, portanto, suficientes para estabelecer conteúdo.

Uma maneira inferencialista de pensar entende que, recusada qualquer maneira não-arbitrária de separar o conteúdo da forma, podemos tratar todos os conceitos como forma. A rejeição de qualquer *rationale* para a distinção entre o estabelecimento de

normas conceptuais e a sua aplicação sugere ao inferencialista que todas as aplicações de conceitos são, ao mesmo tempo, regras de inferência e instâncias de formas de inferências.⁴ Nossas teorias são articulações de vocabulários que permitem e facilitam inferências: nosso pensamento é um emaranhado de inferências. Há certas inferências que são mais difíceis e outras que não são possíveis em certos vocabulários. Quando introduzimos novos vocabulários, apelamos para vocabulários já existentes e para o modo como os utilizamos – novas inferências são introduzidas em relação às inferências em uso. Sem a nossa capacidade de fazer inferências, não podemos pensar nada, não podemos fazer nenhum juízo. Assim, não podemos apontar para as inferências que não podemos fazer – onde não há inferência, não há conteúdo, não há nada que se possa dizer. Algumas impossibilidades inferenciais, no entanto, podem ser vistas de fora, se conseguirmos ter uma visão de uma sublinguagem em que certas inferências se tornam impossíveis.⁵ As inferências que estão ativas (e estas não são apenas as que estão presentes na cabeça de quem usa conceitos) constituem o significado dos nossos conceitos, e esse significado é o que se transforma quando novas teorias são aceitas. A idéia é a de que todos os termos adquirem seu conteúdo do mesmo modo que os termos lógicos de acordo com o senso comum empirista lógico: para cada termo, em cada uso, podemos apresentar as condições de sua aplicação correta. Entender todos os nossos conceitos, como nós entendemos os termos lógicos, significa entendê-los em função de um esquema de correção. Assim como podemos entender os significados dos termos de uma linguagem de primeira ordem, em termos de uma metalinguagem que exprima suas condições de verdade à la Tarski, podemos, por exemplo, adotar uma concepção do significado de nossos termos que seja davidsoniana: o significado de nossas expressões é dado por alguma coisa que pareça uma teoria da verdade à la Tarski para cada uma delas.

Cabrera & Silva Filho (2003) insinuam uma forma de inferencialismo que tentaria resistir a uma estratégia semântica que

fizesse qualquer apelo à noção de verdade. A motivação para essa indisposição com a noção de verdade parece residir em alguma suspeita de que essa noção traria, pela porta da frente ou pela porta de trás, algum compromisso com a representação. O medo parece ser o de que critérios de correção apresentados em forma de verdade tenham de postular itens que não sejam juízos e que provoquem a verdade de uma expressão ou de um juízo (que sejam *truth-makers*). Eles insistem na necessidade de uma noção de significado para os conceitos e gostariam que essa noção de significado pudesse ser expressa inteiramente em termos de um conjunto de inferências permitidas, tacitamente aceitas e impossibilitadas pelo emprego do conceito. Eu penso que invocar uma noção de verdade pode trazer de volta o espectro da representação, mas não nos livramos dele se entendemos o significado sem nenhum apelo à verdade. Talvez o que esteja por trás dessa dissonância seja o fato de eu pensar que um inferencialismo precisa de uma noção de conteúdo de conceitos ou significados que alcance até a medula relacional e que, portanto, os critérios de correção da aplicação de conceitos devem ser critérios de adequação de inferências – e assim de validade de inferências. É claro que podemos dizer que uma inferência válida preserva alguma outra coisa que não a verdade, e um inferencialismo pode pavimentar o caminho para uma concepção de semântica que não esteja atrelada a frases ou mesmo a juízos. Entendo por que Brandom concebe o inferencialismo como tendo uma forte tendência para entender os juízos como unidades semânticas elementares – juízos ou frases em contraste com conceitos ou termos. Uma ênfase na prioridade semântica de conceitos ou termos estaria na vizinhança de requerer intuições para que os conceitos não sejam vazios – uma agenda em que o significado dos juízos fosse construído a partir do significado dos conceitos encorajaria um apelo a representações. Eu simpatizo com a idéia de que a unidade de significado elementar deve ser um movimento em um jogo de linguagem, possivelmente um passo inteiro no espaço das razões. Esse passo ou movimento não precisa ser uma frase, pode ser uma

outra articulação que torne inferências possíveis; basta que a unidade de significado elementar seja apresentável na forma das premissas e conclusões de inferências. Cabrera & Silva Filho pensam ter razões suficientes para rejeitar que essas unidades tenham a forma de frases ou mesmo de juízos. Eu entendo juízos como premissas ou conclusões de inferências, mas é sobre a definição e não o termo que eu fico inclinado a fincar o pé.

Se tomarmos os exercícios inferenciais como a única fonte de conteúdo do nosso pensamento, podemos nos encontrar rapidamente pensando que o mundo escorrega das nossas mãos: parece que nada nos garante que nosso pensamento conecte com o mundo; temos normas de correção – nada mais. Parece que o mundo não nos diz nada. Parece que o mundo não tem nada com o que tomamos como acertado; estamos confinados em um espaço (das razões) fechado, e o mundo parece irrelevante para o que pensamos. Sentimos uma tentação de procurar alguma “cola” entre nossas articulações inferenciais e o mundo. Todos os nossos conceitos são entendidos como elementos para potenciais inferências; se o mundo está presente, ou não, faz pouca diferença. Brandom (2000) tenta escapar dessa impressão de indiferença do mundo e da tentação de trazer a representação de volta à semântica, apelando para articulações de confiabilidade. Certos juízos, em certos contextos, dependem parcialmente, para ter conteúdo de alguma capacidade de aplicação confiável, de conceitos ou circunstâncias. Assim, nós, falantes de português, somos repórteres confiáveis acerca do que é vermelho. Temos assim enunciados, que são posições em uma articulação inferencial, e circunstâncias, que são públicas. Os julgamentos de confiabilidade guiam nossos enunciados observacionais. O conteúdo dos nossos enunciados, porém, depende das articulações inferenciais entre os conceitos; somos detectores confiáveis do que é vermelho apenas porque podemos fazer algumas inferências com o conceito “vermelho”. O conteúdo é toda articulação inferencial, mas parte dessa articulação envolve aplicar conceitos a certas circunstâncias. Não importa como essa aplicação

é feita, não importa como detectamos o que é vermelho; o que importa é nossa confiabilidade diante dos demais tomadores e fornecedores de razões que usam o que dizemos como premissas para suas inferências. Penso que as diferenças nas maneiras de detectar circunstâncias, para a aplicação de conceitos, ficam bem expressas com o que seria o comentário de Brandom à experiência de pensamento da Mary, de Frank Jackson. Quando Mary aprende a detectar visualmente o vermelho, ela não adquire um novo *quale*, ou um novo conteúdo não-conceptual, ou um novo conceito, ela não adquire conteúdo algum, ela adquire apenas uma nova tecnologia de detecção. Ou seja, a capacidade inferencial, incluindo a capacidade de detectar confiavelmente, é tudo o que Mary precisa possuir para compreender o conceito “vermelho”. É possível confiar em alguma coisa em que não temos o direito de confiar, mas podemos melhorar a confiabilidade de nossos métodos de detecção para que tenhamos mais direito de confiar no que confiamos. Também podemos conceber que alguma coisa pode ser detectável sem ser jamais detectada – o que pode transcender aos nossos exercícios conceptuais. Saber empregar o conceito “vermelho” é saber fazer um número suficiente de inferências (válidas) que usem o termo e saber detectar as circunstâncias em que juízos que façam uso do conceito são confiáveis. Quando aprendemos a usar conceitos como *mu meson*, aprendemos a detectar circunstâncias em que o conceito pode ser aplicado e a inferir com ele. A observação se torna parte da articulação inferencial que determina o conteúdo de um conceito; de algum modo, o mundo – o que transcende nossas atuais inferências – está envolvido em nossa capacidade de articulação inferencial.

Penso que um inferencialismo consistente não pode se afastar da tese pragmatista de que significado é uso – qualquer tentativa de isolar o uso da semântica pode trazer de volta a idéia de que o mundo está em parte e não em toda articulação do espaço das razões. Poderíamos, assim, estar tentados a dizer que a capacidade de detectar o vermelho é o que constitui o significado de “vermelho”, e as

inferências que fazemos com o termo mostram o uso que fazemos dele. Teríamos de volta uma modalidade da dicotomia entre crenças e significados e reinaugurariamos a factualização seletiva de nossos juízos e conceitos – já estaríamos à beira de um acesso de representacionalismo. Aqui também se trata de navegar firmemente entre os laivos de representacionalismo, de um lado, e o temor de ver o mundo bem perdido, de outro. E aqui, a tentação ainda maior pode ser a de deslocar o mundo para um terreno de *noumena*, para um âmbito além-inferência inacessível ao pensamento.⁶ Postular que a natureza tem de estar além das nossas capacidades inferenciais – além do que nossos conceitos conseguem atingir – é tornar inteligível que o mundo pode ficar bem perdido. Englobar o mundo em nossas articulações inferenciais implica rejeitar a possibilidade mesma de que compreendemos que o mundo possa escapar entre premissas e conclusões. Se adotarmos uma maneira de pensar que torne possível pensar em um mundo além do alcance das nossas inferências estaremos já pensando em representáveis, ainda que não pensemos em representados; ou seja, teremos concebido um mundo que pode ser representado e que apenas falhamos em representar. Penso que essa tentação é parecida com a tentação de Kant quando, por fim, admitiu que pensava ser possível conceber um intelecto puramente inteligível, capaz de enxergar por meio de intuições sem conceitos – um intelecto capaz de pensar o mundo por um atalho que o dispensasse de conceitos. Nós não podemos dispensar os conceitos, mas é inteligível pensar sem eles; se é assim, a estrutura dos conceitos é um entrave ao nosso conhecimento – apenas temos de nos conformar com o entrave. A alternativa parece ser a de negar que possamos, mesmo em princípio, separar os conceitos dos itens representáveis, e um inferencialismo pode ser uma boa maneira de insistir em que conceitos não são representações, nem sequer representações que perderam o mundo no caminho. Mas podemos mesmo assumir que todos os conceitos são igualmente lógicos e pensar o mundo como não estando à disposição para ser representado?

Notas

1. Este artigo foi escrito para um debate com o prof. Julio Cabrera, da Universidade de Brasília, em 2003. A réplica e a tréplica serão publicadas no próximo número desta revista.
2. Podemos pôr esta dicotomia em termos rortyanos: ou abolimos qualquer apelo a fatos que possam privilegiar alguns de nossos vocabulários ou factualizamos todo vocabulário. Cf. debate com Brandom e Reading Rorty.
3. A tentativa de salvar um empirismo mínimo é o que McDowell tenta fazer. Talvez sua tentativa possa ser entendida como um apelo para que não pensemos intuições sem conceitos, mas também para que não encontremos dificuldades em falar de conceitos como tendo sempre um conteúdo empírico especificável por meio do nosso uso de conceitos. McDowell faz uso de algumas idéias de Evans para estabelecer que pelo menos alguns de nossos modos de apresentação são *de re*.
4. Sellars parece favorecer uma maneira menos holista de entender o significado. Ele pensa que apenas as leis constituem regras de inferência para os conceitos; as asserções particulares e as generalizações acidentais são apenas instâncias de formas de inferência e não constituem conteúdo. Uma abordagem assim poderia ser criticada por ser limitada a certas aplicações dos conceitos – nem todo uso de conceitos pode fazer referência a leis como regras de inferência que lhes dê significado.
5. Se a linguagem não permite exprimir uma conclusão, esta conclusão não pode ser inferida na linguagem. Se os termos da linguagem favorecem certas conclusões em detrimento de outras, estas últimas se tornam menos prováveis de ser inferidas. Muito pode ser entendido acerca do entendimento do que se ganha com as linguagens que expressam mais conclusões – e em certa medida acerca de como linguagens dificultam outras conclusões – pela discussão da medida de viés de uma estrutura

inferencial proposta por Vapnik e Chervonenkis. Para uma discussão da medida, consultar, por exemplo, Blumer et al. (1989).

6. Em particular, a manobra de tipo kantiano pode assumir a forma de uma hipostasiada esfera de fatos duros (em oposição aos fatos macios, ver Bensusan & Pinedo Garcia, 2003), com a qual temos apenas uma relação causal. A rejeição de uma manobra assim envolve a recusa de uma noção de natureza que a conceba como sendo feita de leis independentes das regras de aplicação dos conceitos.

Referências

BENSUSAN, H.; PINEDO GARCIA, M. *Soft facts: objectivity and the possibility of thought*, 2003. Mimeografado.

BLUMER, A.; EHRENFEUCHT, A.; HAUSSLER, D.; WARMUTH, M. K. Learnability and the Vapnik-Chervonenkis dimension. *Journal of the ACM*, v. 36, n. 4, p. 929-965, 1989.

BRANDON, R. *Articulating reasons*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

CABRERA, J.; SILVA FILHO, O. L. *Lexical inferences and the net-theoretical interpretation of predicates*, 2003. Mimeografado.