

Sobre a própria idéia de um esquema conceitual[‡]

Donald Davidson

Filósofos de diversas persuasões têm tendência a falar em esquemas conceituais. Esquemas conceituais, dizem-nos, são modos de organizar a experiência; são sistemas de categorias que dão forma aos dados dos sentidos; são pontos de vista a partir dos quais indivíduos, culturas ou períodos examinam a cena dos acontecimentos. Pode não ser possível a tradução de um esquema para outro e, nesses casos, as crenças, desejos, esperanças e partes de conhecimento que caracterizam uma pessoa não têm uma contrapartida verdadeira para o partidário de outro esquema. A própria realidade é relativa a um esquema: o que é tomado como real num sistema pode não o ser em outro.

Mesmo aqueles pensadores que estão seguros de haver apenas um esquema conceitual estão sob a influência do conceito de esquema; até monoteístas têm religião. E quando alguém se propõe a descrever “o nosso esquema conceitual”, parte do princípio, na sua prática habitual, se o tomamos literalmente, de que possa haver sistemas rivais.

O relativismo conceitual é uma doutrina inebriante e exótica, ou sê-lo-ia se pudéssemos fazer uma idéia clara dela. A questão, como é tão comum em filosofia, é que é difícil aumentar a inteligibilidade e simultaneamente manter a empolgação. Seja como for, é isto que eu tentarei argumentar.

Somos encorajados a imaginar que compreendemos mudanças conceituais expressivas ou profundos contrastes através de exemplos legítimos de tipo familiar. Por vezes uma idéia – por exemplo a da simultaneidade, tal como definida na teoria da relatividade – é tão importante que, ao agregá-la, um departamento inteiro da ciência assume uma nova configuração. Outras vezes, revisões na lista de sentenças tidas por verdadeiras numa disciplina são tão cruciais a ponto de acharmos que os termos envolvidos tiveram os seus sentidos modificados. Linguagens que se desenvolveram em períodos ou locais distantes podem diferir extensamente quanto aos seus recursos para lidar com esta ou aquela ordem de fenômenos. Pode ser difícil exprimir numa linguagem o que, noutra, se exprime com facilidade, e esta diferença talvez ecoe desigualdades importantes de estilo e valor.

Mas exemplos como estes, impressionantes como eles ocasionalmente são, não são tão extremos a ponto de não poderem as mudanças e contrastes ser descritas usando-se os recursos de uma só linguagem. Whorf, ao querer demonstrar que o Hopi incorpora uma metafísica tão estranha à nossa que o Inglês e o Hopi não podem, nas suas palavras, “ser calibrados”, usa o Inglês para exprimir os conteúdos de exemplos de sentenças do Hopi.¹ Kuhn descreve com brilhantismo a forma como as coisas eram antes da revolução utilizando – como não fazê-lo? – o nosso idioma pós-revolucionário.² Quine guia-nos até à “fase pré-individuativa na evolução do nosso esquema conceitual”³, e Bergson, por sua vez, diz-nos aonde devemos ir se queremos ter uma visão de uma montanha que não sofra uma ou outra distorção local de perspectiva.

A metáfora dominante do relativismo conceitual, a dos pontos de vista diferentes, parece trair um paradoxo subjacente. Pontos de vista diferentes fazem sentido, mas apenas se há um sistema co-ordenado comum no qual situá-los; contudo, a existência de um sistema comum desmente a proposta da incomparabilidade drástica. Do que precisamos, ao meu ver, é de uma

[‡] Tradução de Celso R. Braidão (Ufsc), tendo por base uma primeira versão de Noeli Rahme e Rafael Azize, a partir do original “On the very idea of a conceptual scheme”, in *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 183-198.

¹ B. L. Whorf, “The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi”.

² T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

³ W. V. Quine, “Speaking of Objects”, p. 24.

noção das considerações que traçam os limites para o contraste conceitual. Há suposições extremas que se aprofundam em paradoxos ou contradições; há exemplos modestos que não temos problema em compreender. O que determina o momento em que passamos do meramente estranho, ou novo, ao absurdo?

Podemos aceitar a doutrina que associa a posse de uma linguagem com a posse de um esquema conceitual. Pode-se supor que a relação seja a seguinte: onde esquemas conceituais diferem, assim também as linguagens. Mas falantes de linguagens diferentes podem partilhar um esquema conceitual na medida em que haja uma forma de traduzir uma linguagem para outra. Estudar os critérios de tradução é, portanto, um modo de se concentrar em critérios de identidade para esquemas conceituais. Se esquemas conceituais não estão associados a linguagens desta maneira, o problema original é desnecessariamente duplicado pois, então, teríamos de imaginar a mente, com as suas categorias ordinárias, a operar com uma linguagem com a *sua* estrutura organizadora. Nestas circunstâncias, certamente quereríamos perguntar quem é suposto ser o mestre.

Alternativamente, existe a idéia de que *qualquer* linguagem distorce a realidade, o que implica que apenas sem palavras, se é que, a mente apreende diretamente as coisas tais como realmente são. Isto é conceber a linguagem como um meio inerte (ainda que necessariamente deformador), independente dos agenciamentos humanos que o empregam; uma visão da linguagem que seguramente não pode ser mantida. Contudo, se a mente pode lidar com o real sem distorção, a própria mente deve ser desprovida de categorias e conceitos. Esta mente sem traços é familiar a teorias situadas em pontos bastante diversos da paisagem filosófica. Há teorias, por exemplo, que concebem a liberdade como consistindo em decisões tomadas sem nenhuma influência dos desejos, hábitos e disposições do agente; e teorias do conhecimento que sugerem que a mente pode observar a totalidade das suas próprias percepções e idéias. Em ambos os casos, a mente está separada dos traços que a constituem; uma conclusão incontornável a partir de certas linhas de raciocínio, como já disse, mas que deveria sempre nos persuadir a rejeitar as premissas.

Podemos então identificar esquemas conceituais com linguagens, ou melhor, concedendo a possibilidade de que mais de uma linguagem podem expressar o mesmo esquema, com conjuntos de linguagens traduzíveis entre si. As linguagens não serão pensadas como separadas de almas; falar uma linguagem não é um traço que um homem possa perder ao mesmo tempo em que retenha o poder de pensar. Portanto, não há hipótese de que alguém possa assumir um ponto de vista vantajoso para comparar esquemas conceituais, isolando-se temporariamente do seu próprio esquema. Podemos, então, dizer que duas pessoas têm esquemas conceituais diferentes se elas falam linguagens que não logram ser intertraduzíveis?

Na sequência, considero dois tipos de casos cuja ocorrência se pode esperar: falhas completas e parciais de traduzibilidade. Haveria uma falha completa se nenhuma sequência importante de sentenças numa linguagem pudesse ser traduzida para outra; haveria falha parcial se alguma sequência pudesse ser traduzida e outra sequência não pudesse (devo negligenciar possíveis assimetrias). A minha estratégia será argumentar que uma falha completa não faz sentido, e em seguida examinar com mais brevidade casos de falha parcial.

Primeiro, então, os alegados casos de falha completa. É tentador tomar um caminho bastante curto: nada, dir-se-ia, poderia configurar uma evidência de que alguma forma de atividade não pudesse ser interpretada na nossa linguagem que não fosse, ao mesmo tempo, evidência de que essa forma ou atividade não fosse um comportamento de fala (*speech behaviour*). Se isto fosse verdade, provavelmente seríamos obrigados a manter que uma forma de atividade que não possa ser interpretada como linguagem na nossa linguagem não é comportamento de fala. Pôr as coisas nestes termos é contudo insatisfatório, já que pouco mais faz do que transformar a traduzibilidade para uma língua familiar num critério de linguisticidade (*languagehood*). Como autorização, a tese carece do atrativo da auto-evidência; se se trata de uma verdade, como eu penso que é, ela deveria emergir como a conclusão de um argumento.

A credibilidade da posição melhora se refletirmos nas relações íntimas entre linguagem e a atribuição de atitudes tais como crença, desejo e intenção. Por um lado, é evidente que a fala requer uma miríade de intenções e crenças finamente discriminadas. Uma pessoa que assevera que a perseverança mantém a honra limpa deve, por exemplo, representar-se como alguém que acredita que a perseverança mantém a honra limpa, e deve tencionar representar-se como alguém que acredita nisto. Por outro lado, parece improvável que possamos inteligivelmente atribuir atitudes tão complexas como estas a um falante a menos que possamos traduzir as suas palavras nas nossas. Não pode haver dúvida de que a relação entre ser-se capaz de traduzir a linguagem de alguém e ser-se capaz de descrever as suas atitudes é muito próxima. Ainda assim, até que possamos dizer mais coisas acerca do que esta relação é, o processo contra linguagens intraduzíveis permanecerá obscuro.

Considera-se por vezes que a traduzibilidade numa linguagem familiar, por exemplo o Inglês, não pode ser um critério para se identificar a linguisticidade, baseando-se no fato de que a relação de traduzibilidade não é transitiva. A idéia é a de que uma linguagem, por exemplo o Saturniano, possa ser traduzível para o Inglês, e de que alguma outra, como o Plutoniano, possa ser traduzível em Saturniano, ao passo que o Plutoniano não é traduzível em Inglês. Um certo número de diferenças traduzíveis podem cumulativamente conduzir a uma intraduzível. Ao imaginar uma sequência de linguagens, cada uma suficientemente próxima da anterior de modo a ser traduzível nela, podemos imaginar uma linguagem de tal forma diferente do Inglês a ponto de opor uma total resistência à sua tradução nesta última. Correspondendo a esta linguagem distante, haveria um sistema de conceitos totalmente estranho ao nosso.

Este exercício não introduz, creio, nenhum elemento novo na discussão. Pois deveríamos ter de perguntar de que maneira teríamos reconhecido que aquilo que o Saturniano estava a fazer era *traduzir* Plutoniano (ou qualquer outra coisa). O falante saturniano poderia dizer-nos que era isto que ele estava fazendo, ou antes, poderíamos por um momento partir do princípio de que era isto que ele nos estava dizendo. Mas então poderia nos ocorrer de perguntar se nossas traduções do Saturniano são corretas.

Segundo Kuhn, cientistas que operam em tradições científicas diferentes (no interior de “paradigmas” diferentes) “trabalham em mundos diferentes”.⁴ *The Bounds of Sense*, de Strawson, começa pela observação acerca de “ser possível imaginar tipos de mundos bastante diferentes do mundo tal como nós o conhecemos”.⁵ Uma vez que há, no máximo, um mundo, estas pluralidades são metafóricas ou apenas imaginárias. No entanto, as metáforas não são de todo as mesmas. Strawson convida-nos a imaginar mundos não-reais (*non-actual*) possíveis, mundos esses que possam ser descritos, utilizando-se a nossa linguagem atual, através da redistribuição, de variadas formas sistemáticas, de valores de verdade atribuídos às sentenças. A clareza dos contrastes entre mundos depende, neste caso, de se supor que o nosso esquema de conceitos, os nossos recursos descritivos, permanecem fixos. Kuhn, por outro lado, quer que pensemos em diferentes observadores do mesmo mundo, os quais abordam (*come to*) esse mundo munidos de sistemas conceituais incomensuráveis. Os muitos mundos imaginados de Strawson são vistos ou ouvidos ou descritos do mesmo ponto de vista; o mundo único de Kuhn é visto de diferentes pontos de vista. Esta é a segunda metáfora na qual gostaríamos de trabalhar.

A primeira metáfora requer a distinção, no interior da linguagem, entre conceito e conteúdo: utilizando um sistema fixo de conceitos (palavras com sentidos fixos), descrevemos universos alternativos. Algumas sentenças serão verdadeiras apenas devido aos conceitos ou sentidos envolvidos, outras devido ao estado das coisas no mundo (*the way of the world*). Ao descrevermos mundos possíveis, trabalhamos apenas com sentenças do segundo tipo.

A segunda metáfora sugere, por outro lado, um dualismo de tipo bastante diverso, um dualismo de um esquema (ou linguagem) total e um conteúdo não interpretado. A adesão ao segundo dualismo, ainda que não seja inconsistente com a adesão ao primeiro, pode apoiar-se em ataques ao primeiro. Eis como isto poderia funcionar.

⁴ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p. 134.

⁵ P. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 15.

Abandonar a distinção analítico-sintético como sendo básica para a compreensão da linguagem é abandonar a idéia de que possamos distinguir claramente entre teoria e linguagem. O sentido (*meaning*), na acepção um tanto frouxa que possamos dar-lhe, é contaminado pela teoria, pelo que é tido como verdadeiro. Feyerabend expressa-o como se segue:

*O nosso argumento contra a invariância do sentido é simples e claro. Deriva do fato de que alguns dos princípios envolvidos nas determinações dos sentidos de teorias ou pontos de vista antigos são normalmente inconsistentes com as novas (...) teorias. Ele assinala que é natural resolver esta contradição eliminando os incômodos (...) princípios antigos e substituindo-os por princípios, ou teoremas, de uma nova (...) teoria. E o argumento conclui mostrando que este tipo de procedimento também conduzirá à eliminação dos sentidos antigos.*⁶

Dir-se-ia que agora dispomos de uma fórmula para produzir esquemas conceituais distintos. Extraímos um esquema novo a partir de um velho quando os falantes de uma linguagem chegam a tomar por verdadeiro um expressivo conjunto de sentenças que eles antes tinham como falsas (e, é claro, vice-versa). Não devemos descrever esta mudança apenas em termos de uma visão de antigas falsidades como verdades, pois uma verdade é uma proposição, e o que os falantes terminam por aceitar, ao aceitar uma sentença como verdadeira, não é a mesma coisa que rejeitaram quando, dantes, tinham a sentença como falsa. Aconteceu uma mudança no sentido da sentença porque esta pertence agora a uma nova linguagem.

Esta imagem acerca de como novos (quicá melhores) esquemas resultam de uma ciência nova e melhor é, em grande medida, a concepção que nos foi avançada por filósofos da ciência, como Putnam e Feyerabend, e historiadores da ciência, como Kuhn. Uma idéia relacionada a esta emerge da sugestão de alguns outros filósofos de que poderíamos melhorar os conceitos de que dispomos se regulássemos a nossa linguagem segundo a frequência de uma ciência melhorada. Assim, Quine e Smart, de maneiras um tanto diferentes, admitem com tristeza que os nossos modos atuais de falar tornam impossível uma ciência rigorosa do comportamento. (Wittgenstein e Ryle disseram coisas similares sem nenhum pesar.) A cura é, pensam Quine e Smart, mudarmos a maneira como falamos. Smart advoga (e prevê) tal mudança de molde a por-nos diretamente no caminho científico do materialismo; Quine está mais preocupado em limpar o caminho para uma linguagem puramente extensional. (Talvez eu deva acrescentar que julgo serem os nossos esquema e linguagem atuais melhor compreendidos como extensionais e materialistas.)

Se seguíssemos este conselho, não creio que a ciência ou o entendimento avançassem, embora a moral talvez. Mas a questão aqui, caso tais mudanças tivessem lugar, é apenas a de termos ou não justificativa para chamá-las de alterações no aparato conceitual básico. Não é difícil perceber a dificuldade de assim o fazermos. Suponha que eu, na minha administração como Ministro da Linguagem Científica, deseje que o novo homem pare de utilizar palavras que refram, por exemplo, emoções, sentimentos, pensamentos e intenções, e que ele em vez disto passe a falar dos estados e acontecimentos fisiológicos que se supõe serem mais ou menos idênticos ao murmúrio mental. Como posso saber se o meu conselho foi seguido, já que o novo homem fala uma nova linguagem? Tanto quanto eu possa saber, talvez as sentenças novas em folha, embora roubadas à linguagem antiga, na qual elas referem os sinais fisiológicos, desempenhem na sua boca o mesmo papel dos intrincados conceitos mentais antigos.

A expressão crucial é: tanto quanto eu possa saber. O que está claro é que a retenção de parte ou da totalidade do antigo vocabulário não oferece, em si mesma, uma base para se determinar se o novo esquema é o mesmo que, ou diferente do velho. Portanto, aquilo que havia soado inicialmente como uma impressionante descoberta – que a verdade é relativa a um esquema conceitual – ainda não mostrou ser mais do que o fato pedestre e familiar de que a verdade de uma sentença é relativa à linguagem (entre outras coisas) à qual pertence. Ao invés de

⁶ P. Feyerabend, “Explanation, Reduction, and Empiricism”, p. 82.

viver em mundos diferentes, os cientistas de Kuhn talvez, assim como as pessoas que necessitam de um dicionário do vernáculo, estejam apenas a palavras de distância.

O abandono da distinção analítico-sintético não se revelou útil ao esclarecimento do que seja o relativismo conceitual. A distinção analítico-sintético é, contudo, explicada em termos de algo que pode servir para reforçar o relativismo conceitual, nomeadamente a idéia de conteúdo empírico. O dualismo do sintético e do analítico é um dualismo de sentenças, algumas das quais são verdadeiras (ou falsas) tanto por aquilo que significam quanto pelo seu conteúdo empírico, enquanto que outras são verdadeiras (ou falsas) apenas em virtude do sentido, não possuindo conteúdo empírico. Se abandonamos o dualismo, abandonamos a concepção de sentido que ele implica, mas não temos de abandonar a idéia de conteúdo empírico: podemos sustentar, se quisermos, que *todas* as sentenças têm conteúdo empírico. O conteúdo empírico, por sua vez, explica-se por referência aos fatos, ao mundo, à experiência, à sensação, à totalidade dos estímulos sensoriais, ou algo similar. Os sentidos (*meanings*) constituíram para nós maneiras de falarmos de categorias, da estrutura organizadora da linguagem, e assim por diante; mas é possível, como vimos, abandonar os sentidos e a analiticidade e ao mesmo tempo reter a idéia da linguagem como incorporando um esquema conceitual. Assim, no lugar do dualismo do analítico-sintético, temos o dualismo de esquema conceitual e conteúdo empírico. O novo dualismo é a fundação dum empirismo despojado dos dogmas insustentáveis da distinção analítico-sintético e do reducionismo – despojado, pois, da impraticável idéia de que só possamos atribuir conteúdo empírico sentença a sentença.

Gostaria de frisar que não é possível tornar este segundo dualismo, o de esquema e conteúdo, o de sistemas organizadores e algo à espera de ser organizado, inteligível e defensável. Ele próprio é um dogma do empirismo, o terceiro dogma. O terceiro e talvez o último, pois se o abandonamos não fica claro se resta algo de distinto a ser chamado de empirismo.

O dualismo esquema-conteúdo já foi formulado de diversas maneiras. Eis aqui alguns exemplos. O primeiro é o de Whorf, que constitui uma elaboração de um tema do dualismo de Sapir. Diz Whorf que

(...) a linguagem produz uma organização da experiência. Inclino-nos a considerar a linguagem uma mera técnica de expressão, e não nos damos conta de que a linguagem é primariamente uma classificação e um arranjo do fluxo da experiência sensorial que resultam numa certa ordem do mundo (world-order) (...). Em outras palavras, a linguagem faz – de maneira mais crua mas também mais ampla e versátil – o mesmo que a ciência (...). Somos, assim, introduzidos a um novo princípio de relatividade, que sustenta que os observadores não são conduzidos pelas mesmas evidências físicas à mesma representação do universo, a menos que os seus ambientes lingüísticos sejam similares, ou possam ser de algum modo calibrados.⁷

Temos aqui todos os elementos requeridos: a linguagem como a força organizadora, a não distinguir-se claramente da ciência; aquilo que é organizado, referido alternadamente como “experiência”, “o fluxo da experiência sensorial” e “evidência física”; e, finalmente, o fracasso da intertraduzibilidade (‘calibragem’). O fracasso da intertraduzibilidade é condição necessária para a diferença de esquemas conceituais; a relação comum com a experiência ou com a evidência é o que é suposto ajudar-nos a perceber a tese de que o fracasso da tradução é uma questão de linguagens ou esquemas. É essencial, nesta idéia, que haja algo de neutro e comum exterior a todo esquema. Este algo de comum não pode, obviamente, ser o *conteúdo* (*subject matter*) de linguagens contrastantes, pois do contrário a tradução seria possível. Assim, escreveu Kuhn recentemente:

Os filósofos já abandonaram a esperança de encontrar uma linguagem do puro dado sensorial (sense-datum) (...) mas muitos dentre eles continuam a partir do princípio de que teorias possam ser comparadas por meio de um vocabulário básico constituído

⁷ B. L. Whorf, “The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi”, p. 55.

*inteiramente por palavras ligadas à natureza de maneiras não problemáticas e, tanto quanto necessário, independentes de teorias (...) Feyerabend e eu argumentamos extensamente no sentido de que não dispomos de um tal vocabulário. Na transição de uma teoria para outra, as palavras têm os seus sentidos e condições de aplicabilidade sutilmente modificados. Embora a maior parte dos signos usados antes e depois de uma revolução sejam os mesmos – e. g. força, massa, elemento, composto, célula –, o modo como alguns dentre eles se vinculam à natureza sofreu uma certa mutação. Assim, dizemos que teorias sucessivas são incomensuráveis.*⁸

“Incomensurável” é, como se sabe, o termo de Kuhn e Feyerabend para “não traduzível”. O conteúdo neutro, à espera de ser organizado, é fornecido pela natureza.

O próprio Feyerabend sugere que possamos comparar esquemas contrastantes “escolhendo um ponto de vista exterior ao sistema ou à linguagem”. Espera que possamos fazê-lo porque “há ainda a experiência humana como processo que existe de fato” independentemente de todos os esquemas.

Os mesmos pensamentos, ou similares, são expressos por Quine em muitas passagens: “A totalidade do nosso dito saber ou crenças (...) é um tecido criado pelo homem que tangencia (*impinge*) apenas as bordas da experiência”¹⁰; “... a ciência total é como um campo de forças cujas fronteiras condiciona a experiência”;¹¹ “Como empirista, (...) penso no esquema conceitual da ciência como um instrumento (...) para a previsão da experiência futura à luz da experiência passada”.¹² E novamente:

*Persistimos em de algum modo fragmentar a realidade numa multiplicidade de objetos identificáveis e discrimináveis (...). Falamos de tal forma inveteradamente de objetos que dizer que o fazemos parece não querer dizer simplesmente nada, pois de que outra forma poderíamos nos exprimir? É difícil dizer de que outra forma poderíamos nos exprimir, não porque o nosso padrão objetificante seja um traço invariável da natureza humana, mas porque no próprio processo de compreender ou traduzir as sentenças alheias estamos destinados a adaptar ao nosso um padrão estranho.*¹³

O teste da diferença continua sendo o fracasso ou a dificuldade da tradução: “ (...) falar daquele meio remoto como sendo radicalmente diferente do nosso é não dizer outra coisa senão que as traduções não se fazem sem dificuldades”.¹⁴ Contudo, o embaraço pode ser de tal maneira grande que o estrangeiro tenha um “padrão ainda não imaginado, para além da individuação”.¹⁵

A idéia é, portanto, a de que algo é uma linguagem, e está associado a um esquema conceitual, quer o possamos traduzir ou não, se mantém uma certa relação predizendo (organizando, encarando ou adaptando-se a) a experiência (natureza, realidade, estímulos sensoriais). O problema é estabelecer o que seja a relação, e ser mais claro quanto às entidades relacionadas.

As imagens e metáforas caem em dois grupos principais: esquemas conceituais (linguagens) quer *organizam* alguma coisa, quer *se adaptam* a ela (como em “ele deforma a sua herança científica de forma a acomodar (...) os seus estímulos sensoriais”¹⁶). O primeiro grupo contém igualmente *sistematizar*, *fragmentar* (o fluxo da experiência); outros exemplos do segundo grupo são *predizer*, *explicar* (*account for*), *enfrentar* (o tribunal da experiência). Quanto às entidades que são organizadas, ou que o esquema deve acomodar (*fit*), penso que uma vez mais podemos detectar duas idéias principais: trata-se quer da realidade (o universo, o mundo, a

⁸ T. S. Kuhn, “Reflections on my Critics”, p. 266-7.

⁹ P. Feyerabend, “Problemas do empirismo”, p. 214.

¹⁰ W. V. Quine, “Dois dogmas do empirismo”, p. 42.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ W. V. Quine, “Speaking of Objects”, 1.

¹⁴ Ibid., p. 25.

¹⁵ Ibid., p. 24.

¹⁶ W. V. Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, p. 46.

natureza), quer da experiência (a cena presente, irritações da superfície, estímulos sensoriais, dados dos sentidos, o dado).

Não podemos atribuir um sentido claro à noção de organização de um objeto simples (o mundo, a natureza, etc) a menos que entendamos que o objeto consiste em, ou contém, outros objetos. Alguém que se propõe a organizar um guarda-roupas arruma nele as coisas. Se lhe fosse dito que organizasse, não os sapatos e as camisas, mas o guarda-roupas em si, ficaria atrapalhado. Como se poderia organizar o Oceano Pacífico? Estreitando-se as suas costas, talvez, ou realocando as suas ilhas, ou destruindo os seus peixes.

Uma linguagem pode conter predicados simples cujas extensões não sejam correspondidas (*matched*) por nenhum predicado simples, ou por quaisquer predicados, nalguma outra linguagem. O que nos permite argumentar neste sentido em casos particulares é uma ontologia comum às duas linguagens, com conceitos que individualizam (*individuate*) os mesmos objetos. Podemos ser claros acerca de falhas de tradução quando elas são suficientemente locais, pois um pano de fundo de tradução geralmente bem-sucedida provê o necessário para que as falhas sejam inteligíveis. Mas tencionávamos jogar uma carta mais ambiciosa: queríamos dar conta do postulado de uma linguagem que não pudéssemos, de todo, traduzir. Ou, para avançarmos o argumento de outra forma, procurávamos o critério de linguisticidade que não dependesse de, ou não implicasse, traduzibilidade para um idioma familiar. Postulo que a imagem da organização do guarda-roupas da natureza não proverá um tal critério.

E quanto ao outro tipo de objeto, a experiência? Poderemos nós pensar numa linguagem que *a* organize? As dificuldades que recorrem são em grande medida as mesmas. A noção de organização aplica-se apenas a pluralidades. Mas qualquer que seja a pluralidade que julgamos consistir a experiência – eventos como perder um botão ou dar uma topada com o dedo do pé, ter uma sensação de calor ou ouvir um oboé – teremos de individualizar segundo princípios familiares. Uma linguagem que organize *tais* entidades tem de ser uma linguagem bastante assemelhada à nossa.

A experiência (e colegas suas, tais como irritações de superfície, sensações e dados sensoriais) também acarreta um outro problema, mais óbvio, para a idéia de organização. Pois como é que alguma coisa poderia contar como uma linguagem que organizasse *apenas* experiências, sensações, irritações de superfície ou dados sensoriais? Certamente facas e garfos, carris de ferro e montanhas, couves e reinos também precisam de organização.

Esta última observação soará, sem dúvida, inapropriada como resposta ao argumento de que um esquema conceitual é uma maneira de se lidar com a experiência sensorial; e concordo que assim seja. Mas o que estava em consideração era a idéia de se *organizar* a experiência, e não a idéia de se *lidar com* (ou acomodar, ou fazer face a) a experiência. A resposta vinha a propósito do primeiro conceito, e não do último. Vejamos então se podemos fazer algo melhor com a segunda idéia.

Quando passamos da organização à adaptação, volvemos a nossa atenção do aparato referencial da linguagem – predicados, quantificadores, variáveis e termos singulares – para sentenças inteiras. São sentenças que predizem (ou que são usadas para prever), que esboçam ou lidam com as coisas, que se adaptam aos nossos estímulos sensoriais, que podem ser comparadas ou confrontadas com a evidência. São igualmente sentenças que enfrentam o tribunal da experiência, embora, evidentemente, devam fazê-lo em conjunto.

A proposta não é que experiências, dados sensoriais, irritações de superfície ou estímulos sensoriais sejam o único conteúdo da linguagem. Existe, é verdade, a teoria segundo a qual, quando se fala de casas de tijolo na rua Elm, é preciso, no limite, considerar que se está falando de dados sensoriais ou percepções, mas tais maneiras reducionistas de ver não passam de versões extremas, e implausíveis, da posição geral aqui em consideração. A posição geral é a de que a experiência sensorial provê toda a *evidência* para a aceitação de sentenças (onde sentenças podem incluir teorias inteiras). Uma sentença ou teoria acomoda os nossos estímulos sensoriais, enfrenta com sucesso o tribunal da experiência, prevê experiências futuras, ou apanha o padrão das nossas irritações de superfície, desde que seja sustentada pela evidência.

No curso normal das coisas, uma teoria pode ser sustentada pela evidência disponível e ainda assim ser falsa. Mas o que está em questão aqui não é apenas a atual evidência disponível: é a totalidade de possíveis evidências sensoriais passadas, presentes e futuras. Não precisamos deter-nos a refletir sobre o que isto possa significar. O ponto é este: que uma teoria acomode ou dê conta da totalidade das evidências sensoriais possíveis indica que ela é verdadeira. Se uma teoria quantifica objetos físicos, números ou conjuntos, aquilo que ela diz acerca destas entidades é verdadeiro desde que a teoria como um todo se ajuste (*fits*) à evidência sensorial. Deste ponto de vista, é concebível que tais entidades sejam denominadas de *posits*. É razoável chamar alguma coisa de um *posits* se ela puder ser contrastada com algo que não o é. Aqui, este algo é a experiência sensorial – pelo menos a idéia é esta.

O problema é que a noção de ajuste à totalidade da experiência, como a noção de ajuste aos fatos, ou de ser verdadeira para com os fatos, não acrescenta nada de inteligível ao conceito simples de ser verdadeiro. Falar antes de experiência sensorial e não de evidência, ou apenas dos fatos, expressa um ponto de vista acerca da fonte ou da natureza da evidência, mas não acrescenta uma nova entidade ao universo relativamente ao qual os esquemas conceituais serão testados. A totalidade das evidências sensoriais é do que necessitamos, desde que esta seja toda a evidência que existe; e toda a evidência que existe é precisamente o que é necessário para tornar as nossas sentenças e teorias verdadeiras. Nada, contudo, nenhuma *coisa*, torna sentenças e teorias verdadeiras: nem experiência, nem irritações de superfície, nem o mundo podem tornar uma sentença verdadeira. *Que* a experiência tome um certo rumo, que a nossa pele seja aquecida ou perfurada, que o universo seja finito, estes fatos, se assim quisermos exprimir-nos, tornam sentenças e teorias verdadeiras. Mas este argumento é melhor construído sem a menção a fatos. A sentença “A minha pele está quente” é verdadeira se e somente se a minha pele está quente. Aqui não há referência a um fato, a um mundo, a uma experiência ou a uma peça de evidência.¹⁷

A nossa tentativa de caracterizar linguagens ou esquemas conceituais em termos da noção de ajuste a alguma entidade veio dar, então, na simples idéia de que alguma coisa é um esquema conceitual ou teoria aceitável se é verdadeira. Talvez fosse melhor dizermos *largamente* verdadeira, de modo a permitir que subscritores de um esquema difiram quanto a detalhes. E o critério para se diferenciar um esquema conceitual do nosso agora fica a ser: largamente verdadeiro mas não traduzível. A questão acerca de ser este um critério útil é apenas a questão do quanto bem compreendemos a noção de verdade, tal como aplicada à linguagem, independentemente da noção de tradução. A resposta é, julgo, que de modo algum a compreendemos independentemente.

Reconhecemos que sentenças como “ ‘A neve é branca’ é verdadeira se e somente se a neve é branca” são trivialmente verdadeiras. Contudo, a totalidade dessas sentenças portuguesas determina a extensão do conceito de verdade apenas para o Português. Tarski generalizou esta observação e fez dela um teste de teorias da verdade: de acordo com a Convenção T de Tarski, uma teoria satisfatória da verdade para uma linguagem L deve implicar, para cada sentença *s* de L, um teorema de forma ‘*s* é verdadeira se e somente se *p*’, onde ‘*s*’ é substituída por uma descrição de *s* e ‘*p*’ pela própria *s*, se L é o Português, e por uma tradução de *s* em Português se L não é o Português.¹⁸ É claro que isto não é uma definição de verdade, e não insinua que haja uma definição ou teoria sequer que se aplique a linguagens em geral. Não obstante, a Convenção T sugere, embora não possa explicitar, uma importante característica comum a todos os conceitos especializados da verdade. Logra fazer isto ao tornar essencial o uso da noção de tradução para uma linguagem que conheçamos. Na medida em que a Convenção T concretiza a nossa melhor intuição quanto à maneira como é usado o conceito de verdade, não parece haver muita esperança de um teste se um esquema conceitual é radicalmente diferente do nosso se este teste depende da suposição de que nós podemos separar a noção de verdade da noção de tradução.

Nem um estoque fixo de sentidos, nem uma realidade teoricamente neutra, pode dar, então, uma base para comparação de esquemas conceituais. Poderia ser um engano olhar além de tais

¹⁷ Ver ensaio 3 (do livro *Inquiries into truth and interpretation*).

¹⁸ A. Tarski, “The Concept of Truth in Formalized Languages”.

bases, se por elas nós entendemos alguma coisa comum aos esquemas incomensuráveis. Abandonando esta pesquisa, nós abandonamos a tentativa de dar sentido à metáfora de um só espaço dentro do qual cada esquema tem uma posição e dá um ponto de vista.

Eu volto agora a abordagem mais modesta: a idéia de falha parcial em vez de falha total de tradução. Esta introduz a possibilidade de tornar mudanças e contrastes em esquemas conceituais inteligíveis pela referência à uma parte comum. O que nós precisamos é uma teoria da tradução ou interpretação que não faça suposições sobre sentidos, conceitos ou crenças compartilhadas.

A interdependência de crença e sentido procede da interdependência de dois aspectos da interpretação do comportamento de fala: a atribuição de crença e a interpretação das sentenças. Nós observamos anteriormente que nós podemos associar esquemas conceituais com linguagens por causa destas dependências. Agora nós podemos colocar o ponto de modo mais preciso. Admitamos que a fala de um homem não possa ser interpretada a não ser por alguém que conheça bem as crenças do falante (e intenções e desejos), e que distinções bem definidas entre crenças são impossíveis sem o entendimento da fala; como então nós podemos interpretar fala ou inteligibilidade para atribuir crenças ou outras atitudes? Claramente nós devemos ter uma teoria que simultaneamente dê conta de atitudes e interprete a fala, e que não assuma nenhuma delas.

Eu sugiro, seguindo Quine, que nós podemos sem circularidade, ou suposições não garantidas, aceitar certas atitudes muito gerais sobre sentenças como evidências básicas para uma teoria da interpretação radical. Para o propósito desta discussão ao menos nós podemos basear-nos na aceitação como verdadeira, direcionada para sentenças, como sendo a noção crucial. (Uma teoria mais completa iria considerar outras atitudes em relação às sentenças também, tal como desejar como verdadeira, duvidar se é verdadeira, tentar tornar verdadeira, etc..) Atitudes estão de fato envolvidas aqui, mas o fato de que a questão principal não é mal entendida pode ser vista assim: se nós meramente sabemos que alguém considera uma certa sentença verdadeira, nós não sabemos nem o que ele significa com a sentença nem que crença o seu ter por verdadeiro representa. O seu tomar a sentença por verdadeira é assim o vetor de duas forças: o problema da interpretação é abstrair da evidência uma teoria do sentido utilizável e uma teoria da crença aceitável.

O modo como este problema é resolvido pode ser melhor apreciado por exemplos não-dramáticos. Se você vê um veleiro navegando e sua companhia diz: 'olhe aquele bote', você pode estar diante de um problema de interpretação. Uma hipótese natural é que seu amigo tenha tomado um veleiro por um bote, e tenha formado uma falsa crença. Mas se a visão dele é boa e seu ponto de observação favorável, é mais provável que ele não use a palavra 'bote' tal como você usa. Nós fazemos este tipo de interpretação espontânea o tempo todo, reinterpretando palavras para preservar uma teoria da crença razoável. Como filósofos nós somos particularmente tolerantes com a distorção sistemática das palavras, e peritos em interpretar o resultado. O processo é aquele de construir uma teoria da crença e sentido viável para sentenças tidas por verdadeiras.

Tais exemplos enfatizam a interpretação de detalhes anômalos contra um pano de fundo de crenças comuns e um método constante de tradução. Mas os princípios envolvidos devem ser os mesmos em casos menos triviais. A questão é esta: se tudo o que nós sabemos é quais sentenças o falante tem por verdadeiras, e nós não podemos admitir que sua linguagem é a nossa, então nós não podemos nem começar a interpretação sem saber ou assumir um grande número de coisas sobre as crenças do falante. Uma vez que o conhecimento de crenças vem somente da habilidade para interpretar palavras, a única possibilidade no começo é admitir uma concordância geral com relação às crenças. Nós obtemos uma primeira aproximação para uma teoria acabada pela atribuição de condições de verdade às sentenças de um falante que se realizam (em nossa opinião) precisamente quando o falante toma estas sentenças por verdadeiras. A disciplina é fazer isso tanto quanto possível, levando em consideração a simplicidade, considerando os efeitos do condicionamento social, e é claro nosso conhecimento do senso comum, ou científico, de erros explicáveis.

O método não é desenhado para eliminar discordância, nem poderia; o seu propósito é tornar possíveis discordâncias significativas, e isto depende inteiramente de uma fundação – *alguma* fundação – na concordância (*agreement*). A concordância pode ter a forma do compartilhar generalizado de sentenças tidas por verdadeiras pelos falantes 'de uma mesma linguagem', ou concordância em grande parte mediada por uma teoria da verdade planejada por um intérprete para falantes de outra linguagem.

Uma vez que a caridade não é uma opção, mas uma condição para se ter uma teoria utilizável, é irrelevante sugerir que nós podemos cair em erro massivo ao utilizá-la. Enquanto nós formos bem sucedidos em estabelecer uma correlação sistemática de sentenças tidas por verdadeiras com sentenças tidas por verdadeiras, não há nenhum erro. A caridade impõe-se a nós; gostemos ou não, se nós queremos compreender os outros, nós devemos tomá-los como corretos na maior parte dos assuntos. Se nós podemos produzir uma teoria que reconcilie caridade e as condições formais para uma teoria, nós fizemos tudo o que pode ser feito para assegurar a comunicação. Nada mais é possível, e nada mais é necessário.

Nós fazemos o máximo de sentido das palavras e pensamentos dos outros quando interpretamos de uma maneira que otimiza a concordância (isto inclui espaço, como dissemos, para erros explicáveis, isto é, diferenças de opinião). Onde isto afeta a questão do relativismo conceitual? A resposta é, eu penso, que nós devemos dizer quase a mesma coisa sobre diferenças de esquema conceituais que nós dizemos sobre diferenças em crenças: nós aumentamos a clareza e o ponto das declarações de diferenças, seja de esquema ou de opinião, alargando a base da linguagem compartilhada (traduzível) ou da opinião compartilhada. De fato, nenhuma linha clara pode ser traçada entre os casos. Se nós escolhemos traduzir alguma sentença alheia rejeitada por seus falantes, por uma sentença para a qual nós estamos firmemente unidos numa base comunitária, nós podemos chamar isto de uma diferença em esquemas; se nós preferimos acomodar a evidência de outro modo, pode ser mais natural falar de diferença de opinião. Mas, quando os outros pensam diferentemente de nós, nenhum princípio geral, ou apelo à evidência, pode nos forçar a decidir que as diferenças estão em nossas crenças mais do que em nossos conceitos.

Nós devemos concluir, eu penso, que a tentativa de dar um significado sólido para a idéia de relativismo conceitual, e portanto para a idéia de esquemas conceituais, não é melhor quando tratada do ponto de vista de falha parcial de tradução do que quando baseada na falha total. Dada a metodologia fundamental da interpretação subjacente, nós não podemos julgar que os outros têm conceitos ou crenças radicalmente diferentes dos nossos.

Seria equivocado resumir dizendo que nós mostramos como a comunicação é possível entre pessoas que têm esquemas diferentes, um modo que trabalha sem necessidade daquilo que não pode ser, a saber, uma base neutra, ou um sistema comum coordenado. Pois nós não encontramos nenhuma base inteligível a partir da qual se poderia dizer que esquemas são diferentes. Seria igualmente errado anunciar a gloriosa novidade de que toda a humanidade – todos os falantes de linguagem, ao menos – compartilha um esquema e uma ontologia comuns. Pois, se nós não podemos inteligivelmente dizer que os esquemas são diferentes, nós também não podemos inteligivelmente dizer que eles são um.

Ao abandonar a dependência em relação a um conceito de realidade não-interpretada, alguma coisa fora de todos os esquemas e da ciência, nós não renunciamos à noção de verdade objetiva – muito pelo contrário. Dado o dogma do dualismo do esquema e da realidade, nós temos relatividade conceitual, e verdade relativa a um esquema. Sem o dogma, esta relatividade cai por terra. Obviamente a verdade das sentenças permanece relativa à linguagem, mas isto é tão objetivo quanto pode ser. Ao abandonar o dualismo do esquema e mundo, nós não abandonamos o mundo, mas reestabelecemos o contato imediato com os objetos familiares cujas graças fazem nossas sentenças verdadeiras ou falsas.
