

O QUE TEM A FILOSOFIA A DIZER À PSICOLOGIA?

Entrevista a Charles Travis (King's College, London), Julho-Setembro 2005



Introdução

Esta entrevista resulta de uma conversa com Charles Travis, ao longo de várias semanas, durante o Verão de 2005, acerca de boas e más direcções de investigação em teoria da mente e da linguagem. No *background* da entrevista está um dos objectivos centrais do Projecto de Investigação *Rationality, Belief, Desire II – from cognitive science to philosophy* (POCI/FIL/55555/2004): procurar os princípios de uma teoria da mente e da linguagem que permita compreender a natureza dos fenómenos da racionalidade (na acção e no raciocínio) e enquadrar as investigações empíricas que caem sob esse título¹. A conversa acabou por centrar-se numa questão formulada de maneira simples: o que tem a filosofia a dizer à psicologia?

Charles Travis é um filósofo americano. Trabalha em epistemologia e metafísica, e sobretudo em filosofia da linguagem. Ao longo da sua carreira ensinou em várias universidades, entre elas a Universidade de McGill (Montreal, Canadá), a Universidade de Stirling, na Escócia (onde esteve durante nove anos, entre 1992 e 2001), e a Northwestern University, em Chicago, onde esteve até 2005. Faz parte, a partir do Outono de 2005, do Departamento de Filosofia do King's College de Londres, embora passe este semestre a ensinar em Harvard. Entretanto foi professor visitante em vários pontos do mundo, desde a Califórnia, a Tel-Aviv, Paris, Ghent e Antwerp. É autor de livros como *The Uses of Sense* (1989), *Unshadowed Thought – Representation in thought and language* (2001) e *Les Liaisons Ordinaires* (2003), bem como de várias dezenas de artigos.

¹ RBD2 – Abstract: «The main aim of this Project is to understand the difference between the stances of cognitive science and philosophy in approaching the nature of mind. We will try to do that by focusing on attempts to characterize the phenomena of rationality, both within philosophy and in cognitive science (...). Philosophers have traditionally answered questions about the nature of mind and mental processes (...) aprioristically but nowadays realize that cognitive science research is relevant and cannot be ignored. But the fact that it is relevant does not necessarily mean that the questions being answered are the same».

O ponto de partida desta conversa foi a opinião de Charles Travis sobre as propostas de Jerry Fodor em teoria da mente. Um diálogo recente mais próximo entre os dois foi iniciado quando Fodor escreveu uma resenha ao livro de Travis *Unshadowed Thought* no *Times Literary Supplement* (TLS 6 de Julho de 2001: 5127), intitulada *Pernicious effects of wittgensteinianism in philosophy*. No entanto a conversa acabou por estender-se, naturalmente, ao pensamento do próprio Travis.

De acordo com a descrição de Travis, há, de momento, duas linhas principais no seu trabalho. Por um lado, ele está interessado em ideias inatas. Esse interesse vem de longe, do tempo da sua dissertação de doutoramento (UCLA, 1967), intitulada precisamente *Innate Ideas*. Na história da filosofia o tema das ideias inatas conduz-nos inevitavelmente a autores como Descartes, Locke e Leibniz, mas a verdade é que N. Chomsky veio revitalizar toda a discussão². Foi isso que interessou Travis desde essa altura: as ‘ideias gramaticais’ como ideias inatas. O outro ramo principal do trabalho actual de Travis tem a ver com a filosofia da percepção. Nas suas palavras, Travis ‘cansou-se de ouvir as pessoas falarem de conteúdo representacional da experiência’; ele pensa que a experiência não tem conteúdo representacional nenhum, a experiência apenas apresenta, fornece (*provides*). Este é um ponto importante de uma discussão que Travis tem actualmente em curso com o filósofo John McDowell, um dos autores com cuja obra tem frequentemente entrado em diálogo.

Sofia Miguens – Já decidimos que vamos falar daquilo que a filosofia tem a dizer à psicologia, e também da tua opinião sobre as propostas de J. Fodor em filosofia da mente, tomando como pretexto o que Fodor escreveu sobre o teu livro *Unshadowed Thought* (2001) em *Hume Variations* (2003)³. Gostaria de começar por te pedir que relatasses alguns factos da tua biografia intelectual que te pareçam relevantes para discutirmos estes assuntos.

Charles Travis – Começo pelo meu doutoramento. O título da minha dissertação de doutoramento foi *Ideias Inatas*. De certa forma, era uma espécie de dissertação alemã tradicional, embora eu na altura não me apercebesse disso. Começava com alguma história do assunto: um pouco de Descartes, mas concentrando-se no debate Locke-Leibniz. Este debate, aliás, não foi exactamente um debate, já que Leibniz estava a escrever os seus comentários ao *Ensaio* de Locke quando este morreu (1704). Leibniz suprimiu então os *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, que só foram publicados mais tarde (1751). Depois havia algumas coisas da história mais recente, envolvendo pessoas como C.D. Broad, N. Tinbergen (o etologista), e várias outras figuras menores da psicologia e etologia do tempo. Seguiu-se uma discussão de Chomsky, defendendo-o de ataques de filósofos, tais como, se bem me lembro, Gil Harman. Certamente havia muito de Chomsky na dissertação, nomeadamente Chomsky contra Quine e contra Skinner. Quando acabei a dissertação pu-la de lado e só agora estou a voltar às questões lá levantadas. Estou muito contente que isso esteja a acontecer, pois tenho agora uma perspectiva bastante diferente sobre elas.

² Cf. por exemplo obras de N. Chomsky dos anos 60, tais como *Aspects of a Theory of Syntax* (1965) e *Cartesian Linguistics* (1966).

³ O nosso interesse por Fodor relaciona-se com o facto de ele ser um dos três filósofos da mente e da linguagem escolhidos para servir de referência aos trabalhos do Projecto de Investigação RBD2 (POCI/FIL/55555/2004). Os outros dois são Daniel Dennett e Donald Davidson.

De qualquer forma, a razão imediata para eu ter posto de lado a dissertação foi esta: em 1966 eu tive o meu primeiro emprego na Universidade da Carolina do Norte, em Chapel Hill. Até aí eu não me considerava propriamente um filósofo da linguagem. Mas fui contratado para ser o filósofo da linguagem daquele Departamento. Por isso, tudo bem (deixem-me sublinhar que eu era muito jovem quando tudo isto aconteceu). Bom, ao tentar organizar o curso e os materiais para ensinar filosofia da linguagem, tive obviamente que perguntar a mim próprio quem é que eu pensava estar a fazer o trabalho mais importante acerca de linguagem nesse tempo. A resposta pareceu-me óbvia: Chomsky e Austin. O problema era saber como encaixá-los num todo coerente. E aí ocorreu-me que Chomsky tem ideias importantes sobre a forma que uma teoria sistemática da linguagem teria, enquanto Austin mostra, entre outras coisas, que se a nossa preocupação é com a verdade, ou mais em geral com o que é dito (*what is said*), então a teoria vai ter que se ocupar com propriedades que não são propriedades de uma linguagem enquanto tal. E pronto, já tinha a pista (*and I was off and running*).

SM – Voltemos ao presente. Gostava de saber mais sobre o teu trabalho recente, que se seguiu a *Unshadowed Thought* (2001)⁴. Sobre o que estás a trabalhar neste momento e como foste lá conduzido a partir dos temas de *Unshadowed Thought*?

CT - O meu próximo livro vai ser sobre Wittgenstein e o paroquial, por isso vou começar por dizer o que entendo por 'paroquial'. Podemos formular as questões da seguinte maneira: o primeiro problema é saber como pode o paroquial abrir-nos os olhos para a realidade. O segundo problema é compreender como é que isto pode sequer ser um problema. Afinal, a psicologia empírica está por definição voltada para o estudo do paroquial e ninguém duvida que tal disciplina existe. Mas eu quero saber como é que o segundo problema se reflecte sobre o primeiro. Este é o meu projecto actual. Quanto a *Unshadowed Thought* -, embora muitas pessoas não tenham percebido, tratava-se de um livro sobre atitudes proposicionais, em que eu atacava a Hipótese da Linguagem do Pensamento. De qualquer forma Fodor percebeu e foi por isso que escreveu a recensão no TLS. Foi aí que comecei um diálogo com Fodor – se reparares, há muitas referências ao meu trabalho no último livro de Fodor, *Hume Variations*. (Nota: Tanto isto é assim que na p. 101 de *Hume Variations* Fodor anuncia que vai tomar Travis como representante de uma 'multidão de wittgensteinianos menos articulados', SM). Na recensão do TLS Fodor deixou claro que sabia que o meu livro era sobre a Linguagem do Pensamento. Há anos que eu venho a desenvolver uma teoria da linguagem, que acabou por ser também uma teoria do pensamento. A ideia central desta teoria é a seguinte: o significado (*meaning*) não determina as condições de verdade, a semântica verocondicional não pode estar correcta. Isto não é uma observação acerca de excepções, acerca de indexicais ou demonstrativos, é uma afirmação acerca de linguagem em geral. Em *Unshadowed Thought* procurei aplicar estas ideias às atitudes proposicionais.

Volto então à explicação do que entendo por paroquial. Aquilo que quero capturar é o seguinte: capacidades inatas abrem os nossos olhos para uma certa área da

⁴ O 'precis' (descrição curta, feita pelo autor) de *Unshadowed Thought* foi publicado na *disputatio*, Volume Suplementar I, Novembro de 1998, pp. 51-78, sob o título *Representação Situada*. A disparidade de datas explica-se pela demora da publicação do livro.

realidade. Vou ilustrar isto com um exemplo de John McDowell, a virtude. A virtude é uma competência dirigida a uma área da realidade, e nem todo o pensador tem acesso a ela. É uma competência dirigida para certas questões quanto ao que é a coisa a fazer em situações específicas. O que é preciso para eu poder dizer, por exemplo, que se eu te esventrar e matar aqui e agora isso é mau e imoral? Devo dizer que eu penso que é de facto mau, que é tão errado quanto se possa imaginar.

SM – Mesmo que eu tenha um passado de *serial killer*, que tu conheces? Essas considerações não são relevantes?

CT – Pois. Por isso mesmo a virtude não consiste num conjunto de regras especificáveis tais como ‘Não esventres ninguém, nunca, não importa quais sejam as circunstâncias’. A virtude é necessária porque pode ser que não haja um conjunto de regras das quais a coisa a fazer é sempre derivável. O que está aqui em causa é compreender esta pretensão ‘esventrar-te, a ti, aqui e agora, não é a coisa a fazer’. Tu, nas circunstâncias em que estamos, na esplanada, hoje. Bem, o que eu queria, para começar, era compreender como é simplesmente possível que alguém considere que essa, ou outra, acção é má, errada. Uma educação determinada tornou-te um pensador que vê isto assim, alguns outros pensadores têm os olhos fechados quanto a isto. McDowell está à vontade para dizer coisas como estas. Bernard Williams, por outro lado, diz que não, que isto não é assim – não há áreas da realidade ‘fechadas’ ou ‘abertas’. A razão de Williams é esta: não podemos fazer sentido da ideia (da qual eu gosto muito) de *ideias paroquiais* (como se fiz em português *parochial ideas*? É uma expressão muito importante para o que eu quero capturar).

Bom, mas será que poderia haver circunstâncias em que não seria verdadeiro que ‘esventrar-te, a ti, não é a coisa a fazer’? Pensemos por exemplo num louco, que destruirá a terra agora mesmo a não ser que eu te esventre. Se existissem tais circunstâncias a pessoa virtuosa seria sensível a elas. Mas eu não conheço nenhum conjunto de princípios que digam precisamente quando estamos em tais circunstâncias e quando não estamos.

Mais uma coisa acerca de ‘Esventrar a Sofia não é a coisa a fazer’. Parte da minha razão para me concentrar nessa locução é que eu quero sugerir, contra Hume, que os objectos de uma capacidade de virtude são proposições genuínas, objectos de crença; pretensões morais (como ‘esventrar a Sofia não é a coisa a fazer’) podem ser asserções de factos (*fact stating*), de tal forma que há factos morais. Penso também que o que é meramente asserção de factos pode ser motivante, o que não é o caso no modelo crenças-desejos de Hume.

Aqui preciso de fazer uma digressão. Bernard Williams pensa que há alguma coisa para a teoria moral fazer: examinar a questão do que constitui uma vida boa para um ser humano. Mas será que a resposta a essa questão nos daria alguns factos morais genuínos? Volto já a esta questão, com aquilo que McDowell diz quanto ao lobo inteligente, um exemplo muito conhecido.

Mas quero ainda sublinhar um ponto quanto a Williams: Williams pensa ainda que há factos morais, que isto é tão claro quanto alguma coisa pode ser, que há coisas mais certas do que um particular argumento pode fazê-las parecer. McDowell, por seu lado, pensa, sim, que há algo de errado com o facto de eu te eviscerar aqui e agora. Não há, de acordo com McDowell, nada de errado com a ideia de que é um facto que

isto seria errado. Não há nada de errado em conceder a este estar errado o estatuto de facto objectivo. Não há nada de errado com olharmos para o juízo de que isso está errado como avaliável em termos de verdade (truth-evaluable) no sentido próprio, e não apenas por cortesia ou graças a alguma visão deflacionista da verdade. O problema é: como é que ele pode defender isto?

Vamos introduzir mais exemplos. Eis aqui um exemplo bom, que aparece num texto chamado *Obliging Stranger*, de William Gass (um poeta e romancista): alguém encontra uma pessoa no meio da rua e pede-lhe ‘ajudas-me numa experiência?’, a pessoa diz que sim, e acaba no forno a ser assada. Eu não quero ir atrás de McDowell no que ele tem para dizer aqui. Como é que eu posso não o seguir? Acho que se compreende que McDowell tem um problema: tu serás capaz de perceber os factos morais se fores o tipo certo de pensador, mas não podemos dizer que o pensador qualquer percebe os factos morais.

Olhemos então, para o exemplo do lobo inteligente, que McDowell elabora. É dito ao lobo inteligente que a vida boa para um lobo inclui caçar com a matilha. O lobo vê, reconhece, que os lobos foram feitos para caçar com a matilha. Mas raciocina da seguinte forma: se ele não fizer isso, não vai ficar pior (*worse off*). Há sempre os restos, as carcaças, ele pode sobreviver assim. Por isso ele decide não caçar. O que é que se pode dizer-lhe? Bom, se há o facto moral ‘Caçar com a matilha é a coisa a fazer para um lobo’, então pode-se-lhe relatar esse facto. Ele não está a fazer o que devia fazer se desiste de caçar com a matilha. Mas suponhamos que tudo o que há quanto a moralidade são coisas acerca da vida boa. Então estamos mal arrançados. Não temos nada para dizer a este lobo inteligente. McDowell pensa que isto mostra (e eu penso que ele está a pensar bem) que aquilo de que Williams está a falar não é a moralidade. E isso porque quando se trata de saber o que seria moralidade, Williams não pensa que existam factos objectivos.

Penso que a partir deste ponto os problemas se põem da seguinte maneira: 1. por que é que há-de haver sequer aqui um problema?; 2. porque é que isto importa? Porque é que importa que a resposta seja a de McDowell, e não a de Williams? Como mais tarde se verá, isto traz-nos de volta a Wittgenstein e a Frege, e eventualmente a assuntos de filosofia da lógica.

De qualquer forma, o ponto principal aqui é que a virtude é paroquial, e realmente abre os nossos olhos para os factos. Claro que temos que nos haver com um ponto subsidiário: e se alguém não concordasse com isso? O que faria com que essa pessoa estivesse errada? Isto preocupava Hume. Este é o problema filosófico. Temos ainda um segundo ponto subsidiário: a resistência à teoria (*theory-resistance*) de certos fenómenos. Uma teoria de uma capacidade mental é uma espécie de redução. Uma boa expressão seria ‘prótese cognitiva’. Se pudermos ter uma teoria de um particular fenómeno então não estaremos perante algo de fortemente paroquial. Essa é de resto uma diferença crucial – talvez a diferença crucial - entre a psicologia e a filosofia.

SM – Os teus interesses por ideias inatas e pelo paroquial convergem no teu interesse por Chomsky como teórico da linguagem. Mas a assimilação que Chomsky faz das suas próprias propostas com a tradição racionalista em filosofia deixa-te confortável? Não são coisas muito diferentes, os pressupostos de Chomsky – estudar a mente-cérebro – e a relação das ideias inatas com uma alma?

CT- Pode de facto parecer estranho afirmar que Chomsky está preocupado com o paroquial, vou procurar explicar. Desde logo, parece claro que com a linguagem temos uma situação diferente da referida acima: não é suposto que a sintaxe seja resistente à teoria. Tanto quanto sei, não é. Será que Chomsky escolheu um caso especial?

Mas volto às ideias inatas e à tradição racionalista em filosofia. Bom, sim, é claro que há diferenças, mas eu explico o que me interessou – claro que quando Descartes ou Leibniz falam de ideias inatas há toda uma problemática teológica incontornável, fala-se de Deus e da Alma e da forma como as ideias inatas nos permitem ter contacto com ‘o mundo tal como Deus o fez’. Mas o que me interessa na ideia de ideias inatas é outra coisa – e aqui podemos já fazer entrar McDowell (aliás escrevi um artigo sobre a forma como Chomsky e McDowell pensam de forma semelhante, intitulado *Frege’s Target*⁵). Vamos ver as coisas assim. Vou usar a minha ideia de equipamento mental inato. O equipamento mental inato torna-nos pensadores de um certo tipo, e não pensadores de qualquer tipo. Como é que Chomsky vê isto? O equipamento mental inato permite-nos línguas de um tipo particular. ‘Línguas humanamente possíveis’, como diz Chomsky, são línguas de um certo tipo. Esta capacidade dá-nos acesso, abre-nos, uma certa área da realidade, uma área que nós criamos, no sentido em que nós falamos essas línguas. Qual será a visão alternativa a esta? Por exemplo a ideia lewisiana (David Lewis) de acordo com a qual a realidade consiste não apenas no actual mas numa grande quantidade de línguas possíveis. Segundo o foco de Chomsky podemos dizer que esta área da realidade existe apenas porque *nós* temos esta linguagem, porque a nossa faculdade de linguagem tem estas específicas características. Isto é muito diferente de uma visão à *la* Lewis.

Então o que me interessa são estes dois pontos: 1. as capacidades inatas são *species specific*, específicas de uma espécie, da nossa espécie neste caso, logo nem todos os pensadores as têm, 2. as capacidades inatas abrem os nossos olhos para uma certa área da realidade, que está lá de qualquer forma. É desta forma que podemos ver Chomsky como um aliado de McDowell: ele também está interessado no paroquial, uma vez que está interessado na capacidade humana de linguagem, e pensa que de certa forma esta abre os nossos olhos para áreas da realidade que de outra maneira estariam fechadas. Até aqui tudo bem. Mas Chomsky sempre insistiu que é um cientista empírico. Opõe-se nomeadamente a Quine por este excluir, mesmo antes de a investigação começar, aquilo que Chomsky pensa que deveriam ser hipóteses empíricas acerca da linguagem, nomeadamente, que pode haver uma capacidade humana de linguagem, *species-specific*, e com ela um conjunto intrinsecamente estruturado de universais linguísticos. Estes universais são universais em línguas *humanas*, não em línguas quaisquer. Por isso eles não caracterizam ‘o que estamos preparados para contar como linguagem’. Isso seria análise conceptual, e a análise conceptual é um projecto filosófico e não ciência empírica. Esses universais caracterizam antes aquelas línguas que nós podemos de facto aprender e falar. Isso mostra um importante ponto de divergência entre Chomsky e McDowell, já lá vou chegar (nomeadamente, que as capacidades são paroquiais num sentido mais fraco do que tais coisas podem ser para McDowell - mas esperemos um pouco antes de chegar aí). Bom, de qualquer forma, o que quero fazer notar é que Chomsky é um aliado de McDowell até certo ponto mas uma diferença acaba por emergir.

⁵ TRAVIS 2002.

Volto ao exemplo da virtude em McDowell. Temos o caso de uma pessoa virtuosa, com a capacidade de ver coisas às quais alguns pensadores seriam cegos, num sentido forte. Tu perguntas como seria com *serial killers*. Pensemos no seguinte: McDowell pensa que a virtude é resistente à teoria (*theory-resistant*). Isto relaciona-se com a conversa que estávamos a ter sobre Rawls (nota: Travis refere-se aqui a uma conversa sobre o *Outline of a procedure for ethics*, J. Rawls, 1951, SM). Temos aqui uma forma de fazer ver o contraste com Chomsky. Para Chomsky, o reino dos factos sintácticos não é resistente à teoria. Esse é o ponto da insistência de Chomsky em ser um cientista empírico. E isso aponta para diferenças de ambição entre a filosofia e a psicologia (eu penso que Chomsky está provavelmente certo, que o que ele quer estudar não é resistente à teoria. É uma questão interessante saber porquê).

Vou voltar um pouco atrás, ao inatismo de Descartes, Leibniz e Chomsky. Quanto a Descartes e Leibniz, não estou seguro acerca do que eles pensavam que estavam a fazer. Há algo em Descartes contra as capacidades paroquiais (estou a pensar no *Discurso do Método*, parte 5, quando ele fala sobre inteligência animal, coisa que para ele, evidentemente, não existe). Mas então, quando se trata de conceber quão necessárias são as necessidades, ele tem que dizer umas coisas bonitas sobre Deus. Quanto a Leibniz, ele argumenta que não se poderia aprender nada, fosse o que fosse, sem o conhecimento inato de princípios lógicos (posse inata dos conceitos de verdade e identidade é capaz de ser a melhor maneira de olharmos para isto). Por isso parece que a posse inata de conceitos não é exactamente um assunto paroquial, pois qualquer pensador precisa deles (excepto tanto quanto ser sequer um pensador é também um assunto paroquial). Por outro lado, qual é a vantagem de falar de inatismo se *alguma coisa não é species-specific*? (Não tenho a certeza que Leibniz visse as coisas assim, mas é sem dúvida assim que tendemos a vê-las hoje). Por isso o que temos é algo deste género: qualquer pensador teria que ter posse inata dos conceitos de verdade e identidade. Algum mecanismo específico seria necessário para assegurar isto. O que é exactamente o mecanismo é algo que pode variar de espécie para espécie. Mas tem que haver algum mecanismo. Há alguma coisa de paroquial aqui, e alguma coisa que não é. De qualquer modo, o paroquial não abriria os nossos olhos para nada relativamente ao qual os olhos de alguns outros pensadores estivessem fechados. Mas é difícil discutir Leibniz nestas circunstâncias - avancemos.

O que é que quer dizer 'resistente à teoria' (*theory-resistant*) e o contrário, 'receptivo à teoria'? Vamos começar por exemplos de 'receptivo à teoria'. Como seria uma teoria da sintaxe? Seria um conjunto de princípios que gerasse tudo o que um falante fluente de uma dada língua está preparado para reconhecer sobre a sintaxe desta. Pensemos em detalhes. Eis um exemplo: suponhamos que estamos preparados para reconhecer que 'John persuaded Mel to be examined by the doctor' e 'John expected Mel to be examined by the doctor' são sintacticamente diferentes, no sentido em que, por exemplo, o primeiro leva-nos a 'John persuaded Mel', mas o segundo não nos dá 'John expected Mel', que não pode significar aqui a coisa certa. Então a teoria sintáctica geraria estruturas sintácticas relevantemente diferentes para estas duas frases. Por isso a teoria iria prever se tu estás preparada para reconhecer exactamente essas diferenças entre uma frase e outra.

Como seria então uma teoria da virtude? Deveria ser um conjunto de princípios que gerasse tudo o que a pessoa virtuosa estivesse preparada para reconhecer quanto ao que a virtude requer. Por exemplo: sentado ao pé de ti na esplanada eu reconheço

que seria errado tentar esventrar-te. Por isso haverá alguns princípios (parte da teoria) que, com base em traços dados da situação (input para os princípios) dão um particular resultado ('Não esventrar a Sofia'). Eles definirão uma função de algo que está presente em situações concretas para coisas que podem, ou não podem, ser de uma determinada forma. Por que é que a virtude poderia ser resistente a uma tal teoria? Pela razão para a qual apontas na tua pergunta: uma situação pode ser indefinidamente complexa. Em circunstâncias normais (*normally*), seja o que for que isso significa, eu não pensaria em esventrar as pessoas com quem estou sentado na esplanada. Mas suponhamos que a situação não era normal. Tu és um serial *killer* prestes a lançar-se numa ronda de ataque. Esventrar-te é a única forma de impedir-te. Bom, talvez isto seja diferente. E então os princípios teriam também que prever tal coisa. Altera-se os princípios. Mas então surge uma outra situação ainda mais complexa. De tal forma que mesmo o input mais complicado ao qual os princípios são sensíveis no segundo caso não lhes permitiria prever resultados correctos no terceiro. E por aí adiante.

A sintaxe, tanto quanto sabemos, é receptiva à teoria. E o tipo de teoria que temos em mente aqui faz aquilo a que se chama 'aliviar-nos de confiar na intuição' (*relieving us of reliance on intuition*). Tal como as coisas são, nós precisamos de intuições primitivas quanto ao que é e não é uma palavra portuguesa, como é que estas palavras podem ser postas em conjunto gramaticalmente, como é que não podem, etc. Mas a teoria não se serve de noções tais como 'palavra portuguesa'. De facto, pode enumerar as palavras portuguesas, especificando cada uma em termos da sua forma geométrica (aqui estou a simplificar bastante). Por isso tu, uma falante nativa do Português, consegues reconhecer, se eu digo 'Deixo o sacco alí', que isso não está a milhares de quilómetros de distância de uma frase portuguesa, mas também não é exactamente uma frase portuguesa. Eu, não sendo um falante fluente do Português, frequentemente não reconheço essas coisas. Mas se tu me desses a teoria, eu poderia, em princípio, reconhecê-las. Apenas notaria a forma geométrica do exemplo acima, e consultando os princípios da teoria, veria se eles podem gerar uma tal coisa ou não (não preciso de intuições acerca do português para ver isso). Tudo o que preciso é de saber reconhecer formas geométricas, e saber como aplicar esses princípios (que não precisam de estar escritos em qualquer coisa de semelhante ao português). É isso que se chama dispensar as intuições. As teorias permitem-nos fazer isso.

Se se pudesse escrever uma teoria da virtude que dispensasse as intuições desta maneira, eu não teria que ter o menor sentimento quanto a se esventrar-te seria uma coisa a fazer ou não. Tu dar-me-ias simplesmente a teoria, e reportando-me aos aspectos da situação, que eu poderia ver de qualquer maneira, sem ser minimamente virtuoso, eu poderia calcular se isso era uma coisa a fazer. Se é isso que é ser receptivo à teoria, penso que há boas razões para pensar, como pensa McDowell, que a virtude é provavelmente resistente à teoria.

Agora se nós temos uma capacidade, a linguagem, que é, de certa forma, paroquial (Marcianos poderiam nunca vir a ser, na prática, bem sucedidos a aprender línguas humanas), mas que é receptiva à teoria, então há um sentido no qual o paroquial não está de facto a abrir os nossos olhos. Um pensador sem essa capacidade poderia ainda assim ter os olhos abertos para os factos relevantes (bom, de certa forma poderia...), consultando a teoria. Ele não precisaria de intuição. Portanto, tanto quanto até agora sabemos, os nossos olhos não estão abertos para factos para os quais outros pensadores poderiam ser incuravelmente cegos. Nós teríamos apenas uma forma melhor,

mais natural, de chegar aos factos. As coisas são muito diferentes se a capacidade em questão é resistente à teoria. De novo, e ao longo de tudo isto, estou a simplificar as questões. Mas isto põe em relevo um ponto essencial daquilo que quero dizer, e na verdade vai ter exactamente à diferença de ambição entre filosofia e psicologia. Por um lado, os psicólogos tipicamente visam teorias que reduzam capacidades paroquiais a outras que são (relativamente) não paroquiais. Isto é, eles querem estudar coisas que são receptivas à teoria. É por isso que nunca nenhum filósofo pensa objectar à ideia de que pode pelo menos existir psicologia empírica – mesmo se, se ela existe, aquilo que ela está a estudar são, num certo sentido, capacidades paroquiais. Nesse sentido, a psicologia é por si mais ambiciosa do que a filosofia. Mas num outro sentido, para conseguir isto a psicologia está preparada para ser mais mansa (*draw in its horns*).

Consideremos de novo Chomsky: Chomsky não visa uma teoria do ‘conceito de linguagem, ou uma teoria das linguagens logicamente possíveis’. Uma tal teoria poderia prever tudo o que nós estaríamos preparados para reconhecer como contando como linguagem, ou como não linguagem. Alguns filósofos tentaram fazer isso, estudar isso (a ‘essência da linguagem’). Mas provavelmente tal fenómeno é resistente à teoria, e Chomsky faz muito bem em manter-se longe dele.

SM – Como é que estas ideias acerca do paroquial e do que é e não é resistente à teoria se ligam à tua ideia central acerca da linguagem? Cito o que disseste no início desta entrevista: «Há anos que eu venho a desenvolver uma teoria da linguagem, que acabou por ser também uma teoria do pensamento. A ideia central desta teoria é a seguinte: o significado (*meaning*) não determina as condições de verdade, a semântica verocondicional não pode estar correcta. Isto não é uma observação acerca de excepções, acerca de indexicais ou demonstrativos, é uma afirmação acerca de linguagem em geral». Imagino que a tua resposta passe por Wittgenstein.

CT – Sim, claro. Vamos então a Wittgenstein e à representação situada. Para mim o problema fundamental coloca-se assim. Qual é a principal tese anti-fregeana de Wittgenstein? É esta: aquilo que as palavras nomeiam não determina as condições de verdade. Quero defender que esta é a primeira ideia filosófica das *Investigações*. Tomemos uma frase em que sabemos o que cada palavra significa, o que cada palavra nomeia. Por exemplo na frase ‘a cadeira é verde’ ‘a cadeira’ nomeia a cadeira, o predicado ‘é verde’ a propriedade ser verde. Significa isto que conhecemos as condições de verdade de ‘a cadeira é verde’? A resposta de Wittgenstein é que não. Ora isto nega a semântica fregeana, e esse é precisamente o ponto de Wittgenstein – a abertura das *Investigações* é anti-fregeana. O significado das partes não determina o significado do todo, as partes não determinam o que pode ser verdadeiro. Vejamos porquê. Suponhamos que a cadeira é de madeira e está pintada de verde, mas está suja. E por aí fora. O ponto é que se pode ter exactamente esses factos acerca de nomeação mas ainda assim qualquer uma de várias condições de correcção. Se se quiser ver qual é a *condição de correcção*, tem que se olhar para a ocasião de uso. E isso é representação situada.

O que é que, então, determina as condições de verdade do ponto de vista daquilo a que chamo ‘representação situada’? O que temos são soluções oferecidas por uma situação para um leque indefinido de problemas do género ‘é verdadeiro disto? verdadeiro acerca daquilo?’ Vemos agora que o paroquial entra da mesma forma que entrou para a virtude, e vemos *como* entra. E aqui temos também o nosso problema: pode uma capacidade paroquial fazer tal coisa?

Bom, para Frege a lógica não podia aplicar-se a ‘juízos’ possibilitados por uma tal capacidade. Para Williams, não pode haver questões de facto (*fact of the matter*) quanto à genuína objectividade de tais juízos. E aqui trata-se da mesma coisa.

Vamos começar por ver como é que a questão se põe a partir de Frege: o que é termos os nossos olhos abertos? É estar equipado para fazer juízos. Um juízo é uma *stance* (postura, atitude, estratégia) que é ‘presa da realidade’ (*answerable to reality*). Se eu julgo alguma coisa, torno-me refém do mundo (*if I, judge something, I make myself hostage to the world*). Isto não tem nada a ver com opiniões, com a opinião desta ou daquela pessoa. Frege quer, na sua doutrina do juízo, ser minimalista – e é muito, muito importante perceber o quanto isto o separa de qualquer empirista, seja Hume, seja Quine. Um empirista pensa que podemos, desde logo, à partida, identificar uma classe de factos não problemáticos, factos acerca da experiência, e que qualquer coisa que se possa construir a partir de objectos da experiência pode ser objecto de um juízo. Quando Quine critica a distinção analítico/sintético, o que ele está a fazer é notar que se aceitássemos a distinção analítico/sintético estaríamos a admitir coisas que não podem ser objecto de um juízo. Por exemplo eu digo “‘Stones’ quer dizer pedras’ - mas nós não podemos observar isto acerca de que estamos a fazer um juízo. Por isso não existem tais factos. Para Quine – e aqui devemos compará-lo com Putnam – a razão por que não existe distinção analítico/ sintético é que não existe uma coisa tal que seja o significado.

Quero deixar muito claro, e isto é muito importante para mim, que Putnam não é Quine. Para Putnam, há boas razões para rejeitar a tradicional distinção analítico/sintético, mas não há nenhum problema intrínseco com a noção de significado. Algumas pessoas simplesmente conceberam mal a forma como o significado funciona. Eu podia dizer muito mais acerca disto, mas não queremos perder-nos. No entanto, quero só dizer o seguinte: o mais famoso e revolucionário artigo de Putnam acerca disto foi *The analytic and the synthetic* que é, creio, de 1962. O que ele está a fazer é atacar a distinção analítico / sintético. Isso foi claro para toda a gente. O que ele diz que está a fazer é, no entanto, bastante diferente. Ele está a atacar Quine, diz ele, porque embora Quine afirme que não há frases analíticas, Putnam pensa que há algumas (“Bachelors are unmarried”, por exemplo). Bom, não valia a pena escrever um artigo por causa disso! E certamente não importa muito a Putnam se realmente há algumas ou não. O que Putnam está de facto a tentar fazer é mostrar as reais razões por que há alguma coisa de errado com a tradicional noção de analiticidade. E estas razões são bastante diferentes das de Quine. Nesse tempo, no entanto, Putnam não pensava que se pudesse dizer que Quine estava simplesmente enganado (e se Putnam tem razão, Quine está simplesmente enganado!). Por isso ele (Putnam) descreve de forma desviada (*misad-vertises*) o que está a passar-se, mas a verdade é que não engana ninguém com isso.

SM – Podes explicar mais um pouco o que há de errado na forma como Quine vê o significado? Claro que Quine critica a reificação de significados, mas continua a falar de *meaningful*, reportando a noção ao comportamento. Isso não chegará, como ponto de partida, para falar de ‘significar’?

CT - Bom, aqui interessa-nos sobretudo que os empiristas fazem exigências, relativamente aos juízos, que por exemplo alguém como Frege não faz. Olhemos para exemplos de tais exigências. Hume afirma ‘não há factos causais’, Quine afirma ‘não

há factos de significado' (*meaning facts*). Tudo o que alguém como Frege exige é que dois objectos de pensamento sejam logicamente comparáveis.

SM - Podes dar um exemplo? E um contra-exemplo?

CT - Temos terrestres que vêem factos A, e marcianos que vêem factos B. Não pode haver o juízo 'As são Bs' porque não há pensador para afirmar esse juízo. O problema aqui é que não parecem existir factos A para os marcianos, e não parecem existir factos B para os terrestres. Então não há ponto de vista a partir do qual possamos dizer 'Mas nós é que estamos certos e os marcianos estão errados'. Nós pensamos, por exemplo, que há factos quanto a quando as pessoas, ou os cães, estão felizes, ou tristes. Os marcianos não vêem de que é que estamos a falar. Será que os factos A são factos B? Bem, não há realmente questão quanto a isso. O facto de o cão estar feliz é apenas o facto de o cão estar feliz. Não é nenhum tipo de facto marciano. Há um filósofo de Oxford, chamado Adrian Moore, que defende e desenvolve a visão de Williams, e que defende que os únicos factos que pode haver são factos que estão disponíveis para qualquer pensador (*the only facts that can be are facts that are available to any thinker*). Se formos Adrian Moore, então pensamos que pode ser um facto que o cão está feliz apenas se houver alguma coisa que o marciano pode ver, e que é tal e tal, e que o cão é feliz precisamente quando as coisas são assim. Ora, isto é um último traço do empirismo - os empiristas têm vindo a argumentar que não há factos causais, não há factos morais, não há factos de significado mas...

SM - O anti-paroquialismo dos empiristas é uma 'concepção absoluta de realidade'?

CT - É outra forma de formularmos aquilo de que estamos a falar. Agora o meu interesse aqui é o seguinte: qual é a importância disto em relação com as capacidades paroquiais dos pensadores? Como pode alguém reconhecer que alguém disse alguma coisa de verdadeiro? (e eu penso que pode). Na visão de Frege, 'é verde' nomeia alguma coisa. Aquela cadeira é verde, nós somos capazes de reconhecer isso, dizemos 'a cadeira é verde', e logo temos alguma coisa de verdadeiro. Na visão de Wittgenstein nós podemos reconhecer o que alguém diz que é verde, podemos reconhecer que o que é dito é verdadeiro, mas alguma coisa mais entra em cena. No entanto, embora isto aconteça, qualquer pessoa pode reconhecer que o que dissesse é verdadeiro, se fores um ser humano e as circunstâncias forem assim. Mas isto é evocar uma capacidade paroquial, evocar o que os seres humanos tomam como usos razoáveis da palavra 'verde'. Para mim esse é um ponto decisivo de Wittgenstein: as capacidades paroquiais estão a um nível muito baixo, muito fundo, no pensamento. Eu, Moore, Williams, concordamos todos neste ponto da interpretação de Wittgenstein. Mas é por isso que Williams por exemplo pensa que ele, Wittgenstein, é um idealista, alguém que nos faz pensar que nem mesmo 'Isto é verde' é um juízo, e que por isso Wittgenstein não nos serve para nada se queremos pensar nestes assuntos. Eu não concordo com tal avaliação. Mas então, se queremos aceitar que Wittgenstein tem razão acerca de juízos, temos que compreender como é que o apoio (*reliance*) em capacidades paroquiais não destrói os juízos.

SM – E o que faltaria, de acordo com um crítico como Williams, para haver juízo?

CT - Se eu julgo 'A é B' , que isso esteja correcto ou incorrecto não poderia ser determinado por nenhum pensador. O que é então estar certo nos juízos? Na história de Wittgenstein temos que ser o tipo certo de ser humano para fazer isso.

SM – Wittgenstein nunca se interessou por investigações empíricas das nossas capacidades paroquiais (i.e. por investigações cognitivas acerca do que é característico da nossa espécie). Sempre me interessou perceber as razões por que ele consideraria tais investigações irrelevantes. O que é que tu próprio pensas? São irrelevantes? Uma vez que as capacidades paroquiais te interessam, compreender a especificidade cognitiva dessas capacidades paroquiais parece-te interessante ou inútil?

CT – Penso que muita investigação em psicologia do desenvolvimento é muito interessante para os filósofos – estou a pensar por exemplo no trabalho de uma psicóloga como Susan Carey – e cumpre exactamente essa função.

SM - Mas por que é que isso sequer interessa?

CT – Bem, temos um pensador específico e ele tem que ser capaz de descobrir certas coisas, por exemplo distinguir seres animados de inanimados. Certos pensadores são capazes de reconhecer isso no mundo de determinada maneira, outros não (isso não significa que estas coisas não sejam animais). Vamos voltar ao problema de saber se podemos ou não aproveitar Wittgenstein para compreender a natureza dos juízos. Temos que compreender esta questão do juízo versus a questão da expressão. Vocês cá em Portugal também comem, ou comiam, língua de vaca, não? Comparemos os juízos 'Isto é uma língua de vaca' e 'Isto é nojento'. Aparentemente é um caso óbvio de juízo versus expressão. O que Williams pensa é que, se são apenas inclinações humanas que nos levam a afirmar o primeiro, então é porque não há diferença entre os dois casos. Mas se levarmos Wittgenstein e McDowell a sério, é bom que isso não seja assim. Quero sublinhar uma coisa aqui, trazendo de novo Frege à discussão: Wittgenstein é ainda mais minimalista do que Frege na forma como concebe os juízos – ele já põe o paroquial nos juízos (*he already builds paroquial into the judgment*) e não há nada mais que se possa perguntar (é este o ponto das conhecidas passagens das *Investigações* acerca de jogos de linguagem e de acordo nos juízos). As pessoas não se envolvem em longas discussões quando uma diz à outra 'Esta cadeira é verde'. Então, se não há nada de errado aí, a ideia de que não se trata de um juízo não faz sentido. Mesmo que possamos estar confusos, não há standards vindos do exterior - é esse o ponto.

SM – Bom, temos então a tua explicação da razão por que uma investigação acerca do paroquial, que fazes a partir de Wittgenstein, te parece essencial para pensarmos filosoficamente na natureza do pensamento e da linguagem, e para distinguirmos os projectos da filosofia e da psicologia. Vamos, tendo isso em mente, voltar à tua oposição a Fodor, à forma como Fodor aborda os mesmos assuntos, i.e. a natureza do pensamento e da linguagem. Neste momento estás a ler *Concepts* (Fodor 1998), e a

escrever sobre *Mind and World* (McDowell 1994). Disseste-me que pensas que a partir daí poderemos chegar facilmente aos contrastes que procuramos. O que pensas afinal sobre o programa de investigação de Fodor em filosofia da mente? Como entendes a hipótese da Linguagem do Pensamento? Quais são as tuas razões para a criticar? Concordas com Fodor quando ele diz – e isto tem a ver com o que temos estado a discutir– que o inatismo é o ponto onde a ciência cognitiva toca o mundo real?

Vou tentar recapitular os pontos essenciais da tua discordância relativamente a Fodor: antes de mais, tu rejeitas a ideia de Fodor segundo a qual pensar é instanciar representações que se relacionam com o mundo em termos de co-variação. Dizes também que a causação envolvida não deve ser formulada em termos de representações. Dizes ainda que muito do que Fodor afirma sobre conceitos tem a ver com as posições que ele quer manter sobre composicionalidade. A visão da natureza do pensamento em termos de representações parece-te, imagino, particularmente má, e é a isso que procuras contrapropôr em *Unshadowed Thought*, aquilo a que chamas uma concepção de ‘pensamento sem sombras’. Pelo que compreendo, a ideia de sombras é a ideia de abstracção das circunstâncias quando se considera a verdade de elocuições, a ideia segundo a qual, quando as coisas são como as pensamos, o pensamento que pensamos é independente de qualquer entendimento (*understanding*): nós simplesmente identificamos aquilo acerca da forma de ser das coisas que faz os pensamentos serem verdadeiros.

O teu ponto com exemplos teus muito discutidos na literatura como o exemplo dos entendimentos de ‘*ink being blue*’⁶ é que não pode existir uma coisa tal que seja ‘o conteúdo’ de uma asserção, não podemos evocar um ‘pensamento pensado a partir de lugar nenhum’ quando estamos a procurar compreender o que torna uma asserção verdadeira. É fácil ver que alguém como Fodor só pode considerar a tua proposta de pensamento sem sombras indefensável, na medida em que ela torna o conteúdo representacional dependente do contexto. O diagnóstico de Fodor em *Hume Variations* é que estamos aí perante uma confusão entre metafísica do significado e epistemologia da interpretação. Fodor diz ainda que tu não apresentas argumentos, apenas exemplos, que supostamente mostram que a dependência do contexto é ubíqua e ineliminável. Fodor discorda da análise que fazes dos exemplos, e oferece razões para isso. Como seria de esperar, avança argumentos a favor da estrutura semântica das representações mentais e linguísticas, e considerações acerca de composicionalidade. Na linha habitual de Fodor isso pode ser resumido assim: que mais, se não a composicionalidade, pode explicar a produtividade das representações mentais e linguísticas? É certo que Fodor admite que os seus próprios argumentos a favor da melhor explicação não constituem propriamente provas, mas considera-os ainda assim bastante persuasivos. Sobretudo pensa que não há uma alternativa positiva às suas propostas, se queremos uma teoria do pensamento e da linguagem. Em suma, Fodor mantém a posição básica que lhe conhecemos: asserções expressam pensamentos, o conteúdo dos pensamentos não é constituído pelos contextos destes. Como te tinha dito, Fodor é um dos do nosso Projecto (RBD2) e por isso interessa-nos compreender a sua posição quanto à natureza do pensamento e da linguagem. Mas também nos interessa formular críticas e ter a noção do que constituiria uma alternativa às propostas de Fodor. Ora a tua perspecti-

⁶ Travis 1998: 63-68.

va dá-nos precisamente um ângulo a partir do qual uma crítica crucial a Fodor pode ser formulada. Aliás, tu defendes que é necessário um antídoto para uma abordagem como a de Fodor em teoria da mente, e sugeres que o trabalho de John McDowell pode cumprir esse papel!

CT – Vou ser directo: o que está em causa aqui são discussões muito básicas acerca do que queremos dizer com ‘representar’ e ‘significar’. Vamos então pensar no que queremos dizer com ‘representar’ e ‘significar’. Quero fazer isto porque parece-me que, basicamente, com a sua visão das representações, Fodor nunca obteria intencionalidade. A verdade é que ele quer defender – ele está sempre a dizer isto – que a intencionalidade, se é real, tem que ser outra coisa qualquer.

(Um aparte: tenho ainda, quanto à Linguagem do Pensamento, outro problema, como é óbvio. É que simplesmente há algo de errado com a forma de Fodor falar: a Hipótese da Linguagem do Pensamento não é ciência empírica e Fodor não diz isso!). Mas o meu problema central é saber como é que poderia sequer haver intencionalidade num pensador nestas condições. Vamos pensar em ‘significar’: ‘*to mean*’ em inglês significa muitas coisas. Podemos comparar o inglês, para fazer ressaltar diferenças, com algumas outras línguas à mão: em alemão temos *bedeuten*, *heissen*, *meinen*, em francês *signifier*, *vouloir dire*. Alguns destes significados de significar aplicam-se a pensadores, outros a sinais. Em português, por exemplo, pode-se dizer que aquelas nuvens negras ‘querem dizer’ que vai chover?

SM - Não parece demasiado estranho!

CT- Que antropomórfico, é curioso! Vamos então a Fodor: de acordo com Fodor o espécime (*token*) de vaca⁷ é causado por vacas que ocorrem por aí e passa a significar VACA. Esse é o núcleo da história de Fodor. Olha, vamos imaginar que eu olho para dentro da tua cabeça e vejo um espécime do símbolo *vaca* a ser instanciado. Eu posso dizer ‘isso significa...’, não posso dizer ‘isso quer dizer...’. Na minha opinião, o máximo que podemos dizer aí é que há indicação, e eu não consigo imaginar como é que apenas a partir daqui a intencionalidade poderia sequer entrar em cena.

SM – Fodor fala em termos que têm uma nítida inspiração etológica da forma como as representações começam a representar um dado conteúdo (ele diz ‘*locked in*’)...

CT – Vamos antes pensar porque é que ele diz o que diz. O tipo de significado que Fodor quer ter tem que ser *truth-evaluable*, certo? Se as representações vão ser objecto de crenças tem que ser assim. Mas no que ele está a propor eu só vejo indicação. Podemos descrever as coisas em termos de contrafactuais, mas não vejo como é que alguma coisa avaliável em termos de verdade/ falsidade pode vir a sair daí. Devo dizer que acerca deste assunto eu estou totalmente do lado de McDowell e Wittgenstein: ao contrário do que pensa Fodor, eu penso que a intencionalidade não é qualquer coisa de outro, qualquer outra coisa. Não se trata de adequação (*fitting*) de conceitos, mas

⁷ Para a distinção gráfica adoptada por Fodor para marcar o que são espécimes linguísticos, propriedades no mundo e conceitos como particulares mentais, cf. MIGUENS 2005, *J. Fodor e os problemas da filosofia da mente, Intellectu n.º 11*.

da forma como estamos preparados para usar palavras. Aliás, é óbvio também que, no que diz respeito à natureza dos conceitos, eu estou do lado de Wittgenstein e não do lado de Fodor. Podemos, de resto, olhar para as coisas da seguinte maneira: porque é que Fodor precisa do atomismo na sua teoria dos conceitos? Porque ele pensa que se não tivermos atomismo, a história da composicionalidade não funciona. Ele quer semântica fixa, e o problema com o holismo é que de acordo com o holismo as coisas do significado mudam gradualmente (CT aponta para uma toalha em cima de uma mesa e diz: 'Eu digo 'vermelho', dou significado, e depois digo 'esquece!', já não quero-dizer (*mean*) isso, agora quero-dizer aquilo'). Bom, teríamos aí um evento discreto de significar – mas não me parece que as coisas sejam assim. Um holista dirá que isto tem um papel inferencial, e papéis inferenciais podem mudar lentamente. Por exemplo eu pensava que coisas não podiam ser vermelhas (*red*) e verdes ao mesmo tempo, mas agora sei que há vinho verde tinto, por isso deixei cair a regra!

SM - Mas e a ideia de Fodor de que os conceitos que aparentemente seriam semanticamente compostos são primitivos? Não serve para dar conta desse exemplo?

CT- Fodor usa 'conceitos' de uma forma absurda, que eu não consigo compreender.

SM- Pensas que é má ideia separar, como Fodor faz, palavras que uma particular língua tem para a, b, c, e conceitos?

CT- Sim, é uma má ideia. Vamos ver um exemplo. Há uma escultora, na Califórnia, que faz obras que são basicamente formas amorfas estranhamente coloridas. Há uma que pode parecer inteiramente roxa ou inteiramente verde, conforme o ponto de onde se olha. De que cor é então a particular obra? É roxa e é verde, e deixa de ser conceptualmente impossível pensar que uma coisa pode ser roxa e verde ao mesmo tempo

SM – Mas podemos mesmo dizer que é roxa e verde *ao mesmo tempo*? Não há ponto de vista a partir do qual ela seja simultaneamente verde e roxa, tens que presupor o objecto para fazer a pergunta.

CT - Como sempre, é a ciência que nos possibilita coisas que pareciam antes conceptualmente impossíveis

SM – Bom, Fodor acusa-te precisamente de nunca dares essa abertura ao que a ciência pode dizer sobre estes assuntos....!

CT – Ah, ele levou muito a sério uma pequena observação minha em *Unshadowed Thought* acerca do que os filósofos não podem fazer. Claro que eu considero relevante o que a ciência pode dizer e mostrar acerca destes assuntos. Mas volto à razão por que sou anti-atomista acerca de conceitos: nós adscrevemos aos objectos propriedades que persistem (*enduring properties*). O objecto vai permanecer assim, a escultura tem a cor como propriedade que persiste. Que cor é essa? – é o que eu quero saber. A resposta tem que ter a ver com a cor que o objecto tem realmente, ou alguma coisa estará errada. Não podemos apoiar-nos no que ela parece ser. Não podemos dizer que

há algo de errado com os nossos olhos ou com a atmosfera. Nada. Esperar-se-ia que a cor que o objecto tem assentasse, mas não. Alguma coisa tem que cair (*something's gotta go*): queremos dizer que se é roxo não pode ser verde, mas não podemos. Então agora temos uma forma de conceber que alguma coisa é roxa e verde em toda a parte (all over), e foi preciso a ciência para nos pôr isso à frente dos olhos. Uma teoria dos conceitos tem que poder acomodar isto, e a teoria de Fodor não consegue fazê-lo⁸.

Sofia Miguens
Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Charles Travis – Publicações:

Livros

Occasion - Sensitivity, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Thought's Footing, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Les Liaison Ordinaires, Paris, Vrin, 2003.

Unshadowed Thought, Cambridge MA, Harvard University Press, 2000.

The Uses of Sense, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Meaning and Interpretation (ed.), Oxford, Blackwell, 1986.

The True and the False, Amsterdam, Benjamins, 1981.

Saying and Understanding, Oxford, Blackwell, 1975.

Readings in the Philosophy of Language, Englewood Cliffs, 1971 (editado com J.F. Rosenberg)

Alguns artigos

«Psychologism», in *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, Ernest Lepore e Barry Smith (eds), Oxford, Oxford University Press, 2006.

«Engaging», in *Hilary Putnam (Library of Living Philosophers)*, LaSalle, Illinois, Open Court Press, no prelo.

«A Sense of Occasion», *Philosophical Quarterly* 55, 219, April 2005, pp.286-314

«The Twilight of Empiricism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 104, part III, February 2004, pp. 245-270

«The Silence of the Senses», *Mind*, vol. 113, n. 449, January 2004, pp. 59-94.

«The Face of Perception», in *Hilary Putnam*, Y. Ben Menachim ed., Cambridge Cambridge University Press, 2004.

«Frege's Target», in *Logic, Thought and Language* (Royal Institute of Philosophy Lectures), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp.341-379.

«What Laws of Logic Say», in *Hilary Putnam: pragmatism and realism*, U. Zeglin e J. Conant eds. Routledge Series in Twentieth Century Philosophy, London, Routledge, pp. 188-208.

«Mind Dependence», *Revue Internationale de Philosophie*, 55, 4, 2001, pp 503-524.

«Philosophy's Twentieth Century: A Revolutionary Path», disputatio, Junho, 2000.

«Sublunary intuitionism», in *The Philosophy of Michael Dummett*, Rodopi, Wien, 1998.

«Pragmatics», in *A Companion to the Philosophy of Language*, B. Hale e C. Wright eds., Oxford, Blackwell, pp. 87-107.

«Private Language», «Ludwig Wittgenstein», «Family resemblance», in *The Encyclopaedia of Language and Linguistics*, Pergamon Press e Aberdeen University Press, 1994.

⁸ Esta entrevista foi conduzida em inglês e traduzida. A tradução foi revista pelo próprio Charles Travis, a quem agradeço muito todo o empenho que pôs neste trabalho.