



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**HENRI MARCEL DE OLIVEIRA SÃO PAULO**

**O QUE É UMA PESSOA? ELEMENTOS KANTIANOS DO**  
**PROJETO SINÓPTICO DE WILFRID SELLARS**

Texto apresentado ao Programa de pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências humanas, Universidade federal da Bahia, como requisito para Qualificação do Mestrado de Filosofia.

**Orientador: Prof. Dr. Waldomiro José da Silva**  
**Filho**

Salvador

**2023**

**O QUE É UM PESSOA? ELEMENTOS KANTIANOS DO PROJETO  
SINÓPTICO DE WILFRID SELLARS**

Texto apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a Qualificação do Mestrado de Filosofia.

Salvador, 17 de Julho de 2023

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Waldomiro José da Silva Filho (Orientador)  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

---

Profa. Dra. Sofia Inês Albornoz Stein (Examinadora Externa)  
Universidade Vale dos Sinos (UNISINOS)

---

Prof. Dr. Giovanni Rola (Examinador Interno)  
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

São Paulo, Henri Marcel de Oliveira

S239 O que é uma pessoa? Elementos kantianos do projeto sinóptico de Wilfrid Sellars./ Henri Marcel de Oliveira São Paulo, 2023.

123 f.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. Waldomiro José da Silva Filho

Dissertação (mestrado) - Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

1. Sellars, Wilfrid, 1912-1989. 2. Kant, Immanuel, 1724-1804. 3. Identidade. 4. Ciência - Filosofia. I. Silva Filho, Waldomiro José da. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. III. Título.

CDD: 140

---

**Resumo:** A presente dissertação visa abordar o conceito de pessoa segundo a influência kantiana sobre o projeto sinóptico do filósofo Wilfrid S. Sellars de unificação das imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo. Abordamos de início o conceito de conhecimento e a crítica clássica de Sellars ao “mito do Dado”, para defender uma concepção prática da teoria do conhecimento, assim nos levando a confrontar o problema da relação entre mente e mundo no que diz respeito a esta prática. Tal problema nos conduz para o conflito entre imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo, enquanto imagens que realçam os aspectos respectivamente normativo e descritivo da pessoa. Propomos uma imagem unificada destas imagens por meio de uma reinterpretação do princípio de unidade da apercepção de Kant, para o princípio de unidade prática da pessoa, concluindo com uma formulação do conceito de pessoa como um sistema complexo físico que realiza indivíduos irreduzíveis.

**Abstract:** The present dissertation aims to approach the concept of personhood according the Kantian influence over Wilfrid S. Sellars’s synoptic project of unification of the manifest and scientific images of the person-in-the-world. We first approach the concept of knowledge and Sellars’s classical critique of the “myth of the Given”, to defend a theory of knowledge under a practical conception, thus leading us to confront the problem of the relation between mind and world in relation to this practice. Such problem leads us to the conflict between the manifest and scientific images of the person-in-the-world, as images which highlight respectively the normative and descriptive aspects of personhood. We thus propose a unified image by means of a reinterpretation of Kant’s principle of unity of apperception, to the principle of practical unity of personhood, concluding with a formulation of the concept of a person as that of a complex physical system which realizes irreducible individuals.

**Palavras-chave:** Wilfrid Sellars; Immanuel Kant; inferencialismo; identidade pessoal; visão sinóptica.

**Keywords:** Wilfrid Sellars; Immanuel Kant; inferentialism; personal identity; synoptic vision.

### **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente ao Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, a FAPESB, pelo apoio logístico durante o decorrer desta pesquisa. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação de Filosofia da UFBA, assim como ao seu corpo docente, pela oportunidade em desenvolver esta pesquisa. Também agradeço ao meu orientador, Waldomiro José da Silva Filho, pelo acompanhamento durante este empreendimento. Finalmente, agradeço a minha família, especialmente aos meus pais e meu irmão, pelo apoio emocional durante esta jornada.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>5</b>
<b>1. O ATO DE CONHECER: SELLARS E A INFLUÊNCIA KANTIANA.....</b>	<b>11</b>
<b>1.1. Superando o mito do Dado.....</b>	<b>13</b>
1.1.1. O que é o Dado?.....	14
1.1.1.1. O Dado no empirismo dos dados dos sentidos.....	17
1.1.1.2. O status dos estados internos.....	18
1.1.1.3. A lógica do “ser” e do “parecer”.....	19
1.1.1.4. O espaço lógico das razões.....	20
1.1.2. Um mito para acabar com um mito: o mito de Jones.....	22
1.1.3. Reinterpretando o Dado.....	26
1.1.4. Em busca de um novo paradigma.....	29
<b>1.2. A Arquitetura do Espaço Lógico das Razões.....</b>	<b>30</b>
1.2.1. Além do atomismo lógico.....	31
1.2.2. Significado e função.....	33
1.2.3. Inferencialismo semântico.....	35
1.2.4. Inferencialismo Kantiano.....	38
1.2.5. Teoria pictórica do significado e a relação mente e mundo.....	42
<b>1.3. Naturalismo kantiano: o projeto sellarsiano de naturalizar Kant.....</b>	<b>45</b>
1.3.1. O fenomênico e o numênico, o manifesto e o científico.....	46
1.3.2. Kant na virada linguística: Do nominalismo a tese modal.....	50
<b>1.4. Conclusão.....</b>	<b>54</b>
<b>2. AS IMAGENS DA PESSOA-NO-MUNDO.....</b>	<b>57</b>
<b>2.1. A imagem manifesta.....</b>	<b>59</b>
2.1.1. A tese aristotélica-strawsoniana da pessoa.....	62
2.1.2. Identidade Pessoal.....	66
<b>2.2. A imagem científica.....</b>	<b>69</b>
2.2.1. A tese Metzinger-Gallagher da pessoa.....	72
2.2.2. O problema da homogeneidade.....	77
<b>2.3. A imagem sinóptica.....</b>	<b>81</b>
<b>2.4. Conclusão.....</b>	<b>83</b>
<b>3. SELLARS E O CONCEITO PRÁTICO KANTIANO DE PESSOA.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1. Unidade analítica da apercepção.....</b>	<b>87</b>

<b>3.2. Unidade sintética da apercepção.....</b>	<b>93</b>
<b>3.3. O conceito de pessoa na imagem sinóptica.....</b>	<b>98</b>
3.3.1. Pessoas enquanto realidades práticas.....	105
<b>3.4. Além de Kant: Sellars e a influência hegeliana.....</b>	<b>109</b>
<b>3.5. Conclusão.....</b>	<b>113</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>115</b>
<b>Referências bibliográficas.....</b>	<b>118</b>

## INTRODUÇÃO

O objeto que concerne esta dissertação é o projeto sinóptico de unificação das imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo desenvolvido pelo filósofo estadunidense Wilfrid S. Sellars, sob a luz da influência do filósofo alemão Immanuel Kant. Que a influência kantiana constitui uma peça central na filosofia de Sellars é inegável; porém, seu papel no desenvolvimento do conceito de pessoa é questão de disputa. Esta dissertação tem como objetivo central desenvolver o conceito de pessoa conforme os moldes do projeto sellarsiano, sob a luz da influência kantiana, para obtermos um desenho de como uma imagem completa da pessoa-no-mundo deve ser construída, e como ela se pareceria.

Ter certeza é, sobretudo, um ato: ter certeza de que tranquei a porta de casa, de que a Terra tem 4,6 bilhões de anos, de que  $1+1=2$ , são todos atos que, por sua vez, são realizados por um sujeito. O sujeito da certeza, ou do conhecer, é uma *pessoa*. Por mais que esta imagem que acabo de descrever possa parecer intuitiva e autoevidente, não foi o caso para grande parte da tradição filosófica característica da modernidade: tanto racionalistas como René Descartes, quanto empiristas como John Locke, assumiam que o conhecer, para além de um ato, era uma recepção de uma informação vinda de fora: para Descartes, tratava-se das nossas intuições racionais, que nos ofereceriam os fundamentos para a validade do nosso edifício epistêmico; para Locke, tratava-se das nossas experiências sensoriais, de onde nossas ideias encontrariam seus fundamentos, e para onde deveríamos retornar para buscar as justificativas últimas para nossas crenças.

Wilfrid Sellars categoriza ambas como instâncias do que ele chamou de “mito do Dado”, ao qual ele entendeu como quase onipresente na tradição filosófica da modernidade. O Dado, contudo, sofreria um baque severo a partir da “revolução copernicana” de Immanuel Kant, no qual o filósofo de Königsberg faz o movimento de ênfase nas capacidades intelectivas do sujeito cognoscente, assim deslocando o ônus do conhecimento para o sujeito, em vez de uma entidade externa a este. Desta forma, a filosofia de Sellars transforma-se em um kantismo rebuscado, atualizado para a tradição do qual este já fazia parte, a filosofia analítica, no contexto da virada linguística.

É claro, Sellars enxerga as limitações da filosofia kantiana, inclusive alegando este ser um dos perpetradores do mito do Dado. Contudo, Kant lança as bases para uma rejeição do Dado, em especial em sua forma empirista. Desta forma, a noção de um “agente livre” ocupa um espaço central na sua filosofia. Tal centralidade é



compartilhada por Sellars, que a emprega em sua virada linguística e pragmática, transmutando-a para seu conceito de “espaço lógico das razões”, de onde todo conhecer deriva sua realidade. É neste espaço, nesta concepção *prática* do conhecer que é desenvolvido o conceito de pessoa.

A “prática” referida para o conhecer será defendida como o coração do conceito de pessoa. Esta concepção de prática é, contudo, sustentada segundo uma concepção de “normatividade” que será aqui defendida como uma concepção ampla de comportamento padronizado segundo normas. Normas são entendidas segundo tudo o que desempenha um papel no “espaço lógico das razões”, de onde toda prática – e, portanto, a sapiência em si – deriva sua realidade. O normativo será, portanto, primariamente abordado segundo as normas do tipo dever-fazer, que são as normas prescritivas, constitutivas da autoconsciência, em contraste com as normas funcionais, normas do tipo dever-ser. Mas isto não significa que este segundo tipo não terá nenhuma influência, pois será central para entendermos a relação da prática do conhecer para com o mundo, quando abordarmos a interpretação sellarsiana da teoria pictórica do significado.

A própria autoconsciência pela qual entendemos o comportamento inteligente característico da humanidade é compreendida como parte da prática característica da sapiência, que é o agir segundo normas: sejam normas morais, normas epistêmicas ou normas sociais. A livre agência é o agir segundo normas, agir de um modo particular, o modo de ser responsivo a normas. Contudo, ao admitir uma concepção da normatividade sustentada na livre agência intrínseca ao espaço lógico das razões, Sellars encontra um conflito com sua máxima *scientia mensura*, segundo a qual a ciência é a medida de todas as coisas no âmbito da descrição do mundo. A conciliação entre nosso vocabulário normativo e descritivo é necessário para um espaço lógico das razões unificado, pois cindido ele não se sustenta: o vocabulário descritivo depende do normativo e vice-versa. Esta alegação é defendida segundo a tese modal Kant-Sellars.

Assim se constitui o projeto central da filosofia sellarsiana: o projeto sinóptico. Sellars identifica duas imagens constituindo nossa concepção compartilhada sobre a pessoa-no-mundo: a imagem manifesta e a imagem científica. A imagem manifesta é uma evolução da imagem originária, por meio da qual tivemos nosso primeiro encontro com nós mesmos: é a primeira imagem da pessoa-no-mundo, de nós mesmos enquanto seres no mundo. A imagem manifesta concebe a pessoa de forma mais rebuscada:

identifica-a enquanto seres humanos somente, e a concebe como o centro de um universo normativo, isto é, como o ser aos quais aspectos normativos são atribuídos.

A imagem científica diferencia-se da imagem manifesta primeiro por ser inteiramente descritiva, isto é, não pretende prescrever, mas meramente descrever o mundo. Em segundo lugar, ela descreve o mundo segundo entidades não visíveis, tal como átomos ou campos gravitacionais. Por fim, ela reduz a pessoa a noção de um “sistema físico complexo”, assim removendo o conceito de pessoa da centralidade absoluta que ela possuía na imagem manifesta.

As imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo se encontram em conflito direto uma com a outra; Sellars propõe a construção de uma “visão sinóptica”, diluindo a fronteira que separa as imagens e unificando-as em uma única imagem, a imagem sinóptica. Para tanto, é necessário uma investigação do conceito de pessoa que, tal como a crítica ao Dado e a construção do inferencialismo semântico, é irremediavelmente constituído pela influência kantiana.

A construção de uma imagem sinóptica da pessoa-no-mundo começa com a busca pelos princípios fundamentais para sua unidade. Em Kant, ao centro de sua filosofia, está o princípio de unidade da apercepção, a unidade da autoconsciência que fundamenta a própria possibilidade de uma representação. Esta unidade se divide em duas: a unidade analítica, a unidade do ‘eu penso’, uma unidade formal, e a unidade sintética, a unidade do sujeito da experiência, uma unidade material.

A unidade analítica da apercepção, a unidade do ‘Eu penso’, é a unidade formal do sujeito da proposição: precisamos desta unidade enquanto parte necessária da formação de qualquer raciocínio silogístico ou proposicional. Por exemplo, se desejo formar a conclusão de que “eu devo fazer y”, eu preciso presumir a continuidade do “eu” da proposição referida para sustentar um raciocínio que suporte esta conclusão, de forma que o mesmo “eu” da conclusão em questão tenha continuidade em suas premissas. Esta, contudo, é uma unidade meramente formal, de forma que tanto as teses das imagens manifesta e científica não teriam problema em incorporá-la em suas respectivas defesas de completude. Problemas surgem, contudo, quando levamos em consideração a unidade sintética da apercepção.

A unidade analítica não nos é imediatamente “dada”, mas presume uma unidade anterior, a unidade da multiplicidade dos pensamentos. Esta é a unidade sintética da apercepção, que fundamenta a unidade do ‘Eu penso’. Desta forma, a unidade sintética é a condição necessária para a objetividade do conhecimento, aquilo que torna o

próprio ato de *pensar* e de *conhecer* possível. É o fundamento da nossa estrutura conceitual. Sellars entende este fundamento, contudo, primariamente em termos da categoria do “processo absoluto”, que viria a ocupar espaço central conforme os avanços científicos. A ontologia processualista de Sellars descartaria o vocabulário substancialista – aquele entendido em termos de sujeito-predicado – em favor de uma compreensão processualista, centrada em eventos. A unidade do sujeito seria entendida, portanto, não segundo a irredutibilidade de um sujeito lógico – tal como é na unidade analítica – mas sim segundo um evento. Tal compreensão, eu argumento, não é suficiente para levar em conta a analiticidade do ‘eu penso’, tendo em vista a exclusão de categorias fundamentais pela ontologia processualista, tal como a categoria da causalidade, que constitui uma norma fundamental para nossa estrutura conceitual do mundo. Para tanto, uma nova unidade sintética deve ser proposta paralela a unidade sintética do processo absoluto; esta passa por uma reformulação do conceito de pessoa.

John McDowell defende em sua tese sobre a “segunda natureza” que a pessoa é o ser humano enquanto organismo biológico em plena posse de suas faculdades normais. Esta é uma concepção que aproxima o ser humano biológico da “pessoa” enquanto categoria normativa. Contudo, não poderíamos pensar a humanidade como contingente a esta categoria? Devemos endossar esta descontinuidade entre o ser humano e os demais animais? E quanto a possibilidade de melhoramentos tecnológicos? Face a estas dificuldades, endosso a tese defendida por Dionysis Christias, de que a pessoa é um padrão de comportamento governado por normas (de transições linguísticas de entrada, saída e intra-linguísticas) realizada por um sistema físico complexo, ou melhor, o ponto unificante de um sistema de reconhecimento recíproco realizado segundo a dialética entre os aspectos normativo-funcional e descritivo-explanatório que o constitui.

Para Christias, a pergunta “o que é uma pessoa” teria sua resposta em uma miríade de níveis, sendo irredutível a nenhum deles. Argumento que o conceito de pessoa, contudo, é somente realizado segundo o centro de uma “realidade prática”, conceito definida e defendido por Willem deVries para designar a objetividade das verdades prescritivas. Tal realidade, contudo, na medida em que possui como forma fundamental a unidade analítica, necessita de uma unidade anterior, a unidade da realidade prática, que só pode ser explicada segundo uma unidade sintética: desta forma, as categorias das quais a ontologia processual prescinde e que são necessárias para nossa estrutura conceitual, encontram sua realidade somente na realidade prática:

elas são normas do tipo dever-fazer, a partir do qual podemos nos entendemos enquanto pessoas. Tal estratégia é iminentemente kantiana: alegamos a realidade do prático, a fim de contornar as dificuldades da realidade fenomênica (ou melhor, processual, visto que a ontologia processual de Sellars não tem nada de fenomênico, muito pelo contrário), e resgatar aquelas categorias que nos são imprescindíveis. Também nos mantemos fiéis ao projeto sinóptico sellarsiano, na medida em que esta estratégia não contradiz o princípio de unificação – a realidade prática é uma realização da ontologia processual – e unifica as categorias da imagem manifesta com aquelas da imagem científica.

Kant pode ser o ponto de partida de Sellars, mas a filosofia sellarsiana nos conclama a continuar este projeto para além: o próprio Kant perpétua, de forma sutil, o mito do Dado; além do mais, a sociabilidade constitutiva da realidade prática não é levada em conta pelo filósofo de Königsberg. Devido estas limitações, o caminho se abre para a possibilidade da superação dos caminhos kantianos até aqui seguidos, em prol de um caminho hegeliano, ou outros: o esforço em torno da realização do projeto sinóptico é contínuo, e se expande em um largo horizonte.

Esta dissertação é dividida em três capítulos, sendo os dois primeiros divididos em três subcapítulos, e o último dividido em quatro subcapítulos. Cada capítulo inicia-se com um resumo do que será abordado em seguida, e conclui com reflexões sobre o que vimos até então.

Para o primeiro capítulo, começo a partir do mito do Dado e a resposta de Sellars para a teoria dos dados dos sentidos, assim como a rejeição do Dado a partir da tese do mito de Jones; no segundo subcapítulo, abordo a teoria semântica do funcionalismo e do inferencialismo, fazendo uma aproximação com a tese kantiana das faculdades intuitiva e do entendimento, e encerrando com o endosso de Sellars da teoria pictórica do significado, e a cisão que este endosso realiza na tradição sellarsiana. Para o último subcapítulo do primeiro capítulo, abordo a influência kantiana em duas teses que figuram ao centro do problema da relação mente e mundo: a reformulação dos conceitos de fenomênico e numênico em imagens manifesta e científica, e a tese modal Kant-Sellars, segundo a qual é necessário um vocabulário descritivo e normativo para constituir um espaço lógico das razões unificado e reconhecível enquanto tal.

Para o segundo capítulo, começamos a partir da imagem manifesta e sua evolução a partir da imagem originária, e chegamos na tese aristotélica-strawsoniana da pessoa, que constituiria a melhor formulação do conceito de pessoa desta imagem.

Contudo, esta tese ainda esbarra em um problema insolúvel, o da identidade pessoal. Para o segundo subcapítulo do segundo capítulo, abordamos então a imagem científica e a formulação do conceito de pessoa na tese Metzinger-Gallagher. Esta tese também esbarra em um problema insolúvel, o da homogeneidade. Para o último subcapítulo, portanto, argumento em favor da construção de uma imagem sinóptica que reúna os pontos fortes de ambas as imagens, descartando suas dificuldades.

Para o terceiro e último capítulo, desenvolvo o conceito sellarsiano de pessoa segundo seus elementos kantianos, em especial segundo o princípio de unidade da apercepção. O primeiro subcapítulo é dedicado a unidade analítica da apercepção, enquanto que o subcapítulo seguinte é dedicado a unidade sintética. O terceiro subcapítulo inclui a discussão acerca da natureza do conceito de pessoa em relação ao organismo humano segundo John McDowell e Dionysis Christias, assim como uma discussão acerca do conceito de realidade prática definida por Willem deVries, e a proposta de uma unidade sintética da realidade prática. No último subcapítulo, discuto a necessidade de transcender os limites kantianos até aqui explorados para obter uma concepção ainda mais refinada do conceito de pessoa.

Concluo a dissertação com a seguinte formulação do conceito de pessoa: “uma questão prática realizada em um plano descritivo, um sistema complexo físico realizando indivíduos irreduzíveis”, “ser uma pessoa é ser parte do mundo, constantemente constituindo a si mesma.”

## 1: O ATO DE CONHECER: SELLARS E A INFLUÊNCIA KANTIANA

Conforme Sellars afirma em uma breve reflexão autobiográfica (Sellars, 1975), a leitura da *Crítica da Razão Pura* de Kant lhe fez confrontar uma tensão entre um realismo dogmático e um idealismo transcendental, que lhe conduziria eventualmente para a principal tarefa de sua carreira, a tarefa de encaixar a ordem conceitual na ordem causal. A compreensão desta tensão, Sellars afirma, deriva do rompimento radical que Kant realiza com as tradições empiristas e racionalistas anteriores, ao concluir que o conhecimento de um fato não deve ser compreendido como consequência direta da experiência sensível, mas sim como algo pertencente a uma teia conceitual, a partir da qual o reconhecimento de um evento ou objeto localizado no espaço/tempo, seria o reconhecimento da natureza como um todo.

Para Sellars, portanto, Kant foi capaz de revelar a estrutura do conhecimento, lançando luz sobre os erros das tradições passadas. No entanto, Kant não pôde explicar por que ou como é possível que o conhecimento tenha esta estrutura. Sellars teria como projeto, então, completar este projeto kantiano, evitando o realismo dogmático e o idealismo transcendental contra o qual este debate tende a nos arremessar. Ao final, seu objetivo seria chegar a um meio-termo entre estes “extremos”, onde podemos obter uma compreensão realista do conhecimento, ao mesmo tempo em que entendemos a rede conceitual na qual este se insere.

Precisamos, no entanto, ver a obra de Sellars dentro do contexto intelectual histórico no qual ela se desenvolveu, ou seja, em parte como resposta ao empirismo oriundo do positivismo lógico, um dos principais movimentos intelectuais da época. O kantismo defendido por Sellars serviu também como modo para rebater a falha fundamental que ele enxergou na tradição positivista, o que ele chamou de “mito do Dado”<sup>1</sup>: a defesa de um fundamento inquestionável do conhecimento. Apesar da afirmação de Sellars de que Kant perpetuou este mito, demonstrarei até o fim da primeira seção deste capítulo os elementos kantianos que constituem o argumento em favor da rejeição do Dado em sua forma empírica, conforme desenvolvido por Sellars.

O objetivo deste capítulo é nos conceder as ferramentas e os fundamentos pelo qual desenrolaremos e seremos capazes de desenvolver e lidar com a problemática central desta dissertação, o conceito de pessoa. Há, portanto, uma linha direta entre os

---

1 O “Dado” ao qual Sellars se refere em “mito do Dado” será aqui escrito com a primeira letra maiúscula, para evitar confusão com o uso do termo “dado” em outras circunstâncias, como em “teoria dos dados dos sentidos”.

problemas que lidaremos aqui, e que lidaremos para os dois capítulos seguintes, ou seja, na medida em que este capítulo concerne a teoria do conhecimento e a prática do conhecer, traçamos uma linha entre esta problemática e a do conceito de pessoa, para sustentar que uma concepção prática do conhecer sustentará, mais adiante, uma concepção prática da pessoa.

Para a primeira seção, portanto, introduzo a noção de “mito do Dado”, por meio do qual Sellars irá contrapor seu próprio naturalismo com aquele dos empiristas. Apresento então a epistemologia que Sellars desenvolve em *Empirismo e filosofia da mente* (1956), e o modo pelo qual Sellars à contrapõe com o empirismo criticado.

O Dado, no entanto, não é uma simples tese epistemológica, mas uma concepção sobre a relação entre o conhecedor e o objeto conhecido. Se trata, portanto, também de uma tese acerca da nossa cognição. Por isso, Sellars expande seu campo de preocupação, construindo uma ponte entre a epistemologia e a filosofia da mente, por meio de um novo mito, o “mito de Jones”, que oferecerá uma nova concepção sobre o que constituem os pensamentos, e criticará noções centrais aos teóricos do Dado, em especial as noções da imediaticidade e privacidade dos estados mentais.

Para a segunda seção, investigamos o modo pelo qual Sellars concebe o “espaço lógico das razões”, o espaço a partir do qual nos posicionamos quando pretendemos enunciar sentenças com valor de verdade. Entendemos a arquitetura desse espaço enquanto inferencialmente articulada, isto é, o significado de cada conceito está vinculado à sua função em um espaço inferencial, onde cada conceito desempenha o papel de uma norma que se conecta a outro conceito. Veremos também como Kant defende uma posição similar em sua dedução transcendental, e como sua posição auxilia Sellars em desenvolver sua própria vertente kantiana.

No entanto, nos esbarramos com o problema de como conceber o fundamento destas normas. Estariam elas fundamentadas em causas naturais, ou no comportamento socialmente sancionado? A posição de Sellars, conforme evidenciada pela sua dupla defesa de um funcionalismo normativo junto a teoria pictórica, não busca uma resposta inteiramente localizada em somente um dos âmbitos, seja do social pragmático, ou do causal natural, mas busca construir uma ponte que estreite o caminho entre os dois, entre normas e causas.

Para a terceira e última seção, exploramos o modo pelo qual Sellars aborda e integra a filosofia de Immanuel Kant em seu próprio empreendimento filosófico. Esta abordagem, chamada de “naturalismo kantiano”, é definida como uma tentativa de

encaixar a estrutura conceitual normativa descrita por Kant na dedução transcendental na concepção ontológica do mundo conforme descrita pelas ciências. É uma tentativa, portanto, conforme afirmado no primeiro parágrafo, de encaixar a ordem normativa e a ordem causal em uma mesma imagem. O naturalismo kantiano é, assim, o ponto de partida do “projeto sinóptico”, o projeto de unificação das imagens científica e manifesta da pessoa-no-mundo.

Nesta seção, abordamos o modo pelo qual estas duas imagens, a imagem manifesta e a imagem científica, espelham e se contrapõem ao fenômeno e a coisa-em-si descritas por Kant. Em seguida, argumento por que existe a necessidade de superar esta dualidade, ao explorar o modo pelo qual Sellars encaixou Kant na virada linguística, ao desenvolver sua concepção do nominalismo psicológico acerca das entidades abstratas, e complemento esta discussão com uma abordagem acerca da constituição do vocabulário descritivo a partir da chamada “tese modal Kant-Sellars”.

Concluimos este capítulo, então, com a seguinte reflexão: “conhecer não é uma mera atividade de representação passiva, mas envolve uma interação ativa com o mundo a partir de uma esfera conceitual normativa constituída na linguagem”.

### **1.1. Superando o Mito do Dado**

Afinal, como devemos entender o valor de verdade de uma afirmação qualquer? Se for feita uma afirmação como “faz calor lá fora”, alguém pode indagar sobre como se sabe que esta afirmação é verdadeira, ao que pode ser respondido que a verdade desta afirmação pode ser conhecida pela própria experiência sensível do calor em uma localização determinada. Para a validade da afirmação oferecemos, portanto, uma justificativa. Mas a questão levantada realça algo incômodo para o pensamento filosófico: de que modo devemos pensar acerca das justificativas? Ao refletir sobre a questão posta acima, concluímos que, ao oferecer uma justificativa para sustentar uma afirmação, nos encontramos comprometidos com outras justificativas, e somos incapazes então de responder a seguinte pergunta: qual é a fonte da validade das nossas afirmações? Isto é, o que nos permite ter certeza sobre o valor de verdade das nossas afirmações?

Ao tentar responder estas questões, somos levados a nos confrontar com o chamado “trilema de Agrippa” ou “trilema de Munchhausen” (MAHER, 2012). Segundo este trilema, temos três caminhos diferentes – mas igualmente espinhosos –



para trilhar se quisermos encontrar uma solução para este problema. Primeiro, temos o regresso infinito: a justificativa de uma afirmação está sempre sustentada em outra, que por sua vez está sustentada em outra, e assim por diante, infinitamente. A verdade das afirmações é encontrada somente em uma rede infinita de afirmações. Segundo, temos a circularidade: assim como no regresso, na circularidade a justificativa de uma afirmação também está sustentada sobre outra, porém a rede de afirmações é circular, significando que em nosso esforço de justificação sempre voltamos ao lugar por onde começamos, em vez de continuarmos neste esforço infinitamente.

Ambas as posições, porém, não foram tão atrativas para os filósofos quanto a terceira alternativa, a do fundacionalismo, ou seja, de que há uma fundação singular e final que concede a todas as nossas proposições o seu valor de verdade. Para o fundacionalista, podemos extrapolar a partir desta fundação todo nosso conhecimento, pois esta fundação agiria como uma espécie de fiador universal, garantindo uma base sólida sobre a qual erigir o edifício do conhecimento.

Pode ser argumentado, no entanto, que apesar de seu aspecto tentador, a perspectiva fundacionalista é tão criticável quanto as abordagens vizinhas. Afinal, para encontrarmos tal fundação, precisamos encontrar um conhecimento que não esteja fundamentado em nenhum outro conhecimento, o que nos leva a perguntar como seria isto possível. Ademais, também precisamos garantir que de alguma forma esta peça de conhecimento atue como um fiador universal para todo nosso arcabouço epistêmico, de forma que possamos inferir desta peça singular de conhecimento todo nosso conhecimento.

É a partir da problemática fundacionalista que Wilfrid Sellars começa o que é sua mais famosa contribuição para a filosofia de seu tempo, o ataque ao chamado “mito do Dado” (SELLARS, 2008). No entanto, como pretendo demonstrar até o fim desta seção, este projeto negativo de desconstrução de um longo paradigma da filosofia é somente um primeiro passo rumo a um projeto positivo, que tem em seu centro uma concepção divergente do conhecer e do papel do agente no ato de conhecer.

#### 1.1.1. O Que é o Dado?

No início de seu ensaio mais conhecido, *Empirismo e filosofia da mente* de 1956 (2008), Sellars enfatiza a natureza quase onipresente na filosofia do chamado “Dado”, presente mesmo naqueles que supostamente seriam seus mais árdios críticos,

como Hegel (SELLARS, 2008). Devido este diagnóstico das condições do pensamento epistemológico, muitas discussões posteriores surgiram à publicação do ensaio sobre o que de fato constituiria o Dado, e de qual seria sua verdadeira envergadura. Somado a este empreendimento está o caráter da escrita de Sellars que, por ser considerada – atipicamente para a maioria dos seus contemporâneos da vertente analítica – de difícil leitura, o que abriu a possibilidade para diversas interpretações, algumas das quais vão de encontro ao que o próprio Sellars havia proposto. O que apresentarei aqui é a noção de “Dado” conforme Sellars o apresenta em seu ensaio, e a forma pela qual ele busca demonstrar a insuficiência teórica dessa tese, e a necessidade de sua superação.

O Dado, tese fundamental da filosofia Moderna e contemporânea, se trata de uma tese acerca da natureza da relação do sujeito conhecedor e do objeto conhecido. Segundo Sellars, o teórico do Dado – tal como Descartes na vertente racionalista, ou Locke, na vertente empirista – concebe esta relação em termos de imediatidade, sem qualquer tipo de intermédio, uma relação imediata entre o mundo e o cognizar o mundo. O conhecer significa, em outras palavras, um acesso imediato não intermediado do conhecedor ao conhecimento que passa a ser entendido, portanto, enquanto um caráter externo ao próprio processo do conhecer, na medida em que a validade do conhecimento deve ser buscada em uma fundação que descansa, ultimamente, para fora do processo do conhecer. O conhecimento tem sua validade externamente ao processo do conhecer em si, cuja possibilidade de apropriação desta fonte da validade, seja por intermédio das sensações, seja por intermédios das intuições racionais, torna o processo do conhecimento em si possível. Ao buscar estabelecer a natureza da relação entre conhecedor e objeto conhecido, portanto, o Dado se torna uma tese da alienação do processo do conhecer, cujo valor de verdade só pode ser fundamentado ao ser traçado para algo além do sujeito do processo. Esta é uma tese que, conforme argumenta Sellars (2007), pode ser encontrada em grande parte do cânone filosófico, tal como Descartes, Locke, Hume, Kant e, claro, os positivistas lógicos, seu principal alvo.

O conhecer pode ser entendido como oriundo de uma relação entre três partes: o sujeito do conhecimento, o processo do conhecer, e o objeto do conhecimento. O teórico do Dado entende que, para que o processo do conhecer seja válido, isto é, para que ele seja considerado como um sistema de crenças *verdadeiras* justificadas, sua verdade deve possuir como fiador um objeto externo ao processo do conhecer. Por esta razão, o teórico do Dado realça e coloca em posição de privilégio o objeto – ou por vezes o sujeito do conhecimento – alienando o processo do conhecer de seu próprio

resultado final. O resultado é uma imagem do conhecimento cuja autoridade enquanto crença está não enquanto atividade, mas enquanto imposição externa. O Dado entende o conhecimento como uma relação de passividade do sujeito ao objeto do conhecimento, cujo único papel que o sujeito possui é aquele de receptividade a este objeto, e não como uma questão prática, no qual o sujeito possui um papel ativo na produção e desenvolvimento deste conhecimento.

Os teóricos do Dado possuem como objetivo central a busca por uma fundação do conhecimento. No trilema discutido acima, estes teóricos tomaram o caminho fundacionalista, mas buscaram diversos caminhos diferentes. Na interpretação oferecida por deVries (2005), o Dado é constituído por três elementos: primeiro, um conhecimento não inferencial, no sentido de que não pode ser inferido a partir de nenhum outro conhecimento; segundo, deve ser epistemicamente independente, no sentido de que sua validade não deve depender de nenhuma outra forma de conhecimento; e terceiro, deve ser epistemicamente eficaz, no sentido de que deve servir como um fiador, transmitindo valor de verdade para todo o conhecimento que este fundamenta.

Como é possível, no entanto, obter uma forma de conhecimento epistemicamente independente e não inferencial? Como podemos chegar a um conhecimento que não pode ser inferido a partir de nenhum outro conhecimento? A possibilidade da existência de tal conhecimento está pressuposta na noção de imediatidade: se não podemos inferir este conhecimento de nenhuma outra forma de conhecimento, e se é basilar, sustentando a validade das nossas demais afirmações, então a única forma de nos apropriar deste conhecimento é possuindo alguma espécie de acesso epistêmico imediato e indubitável, cuja certeza não pode ser questionada, e cujo acesso não é mediado por nenhum conceito ou ideia. Esta fundação, ou Dado, deve, portanto, conforme afirmado acima, ser anterior ao conhecer e sempre disponível para o sujeito sua apropriação, que torna todo o conhecimento possível. O Dado é concebido, portanto, como um pré-requisito para a existência do conhecimento.

Para além da independência e da não inferência, no entanto, é necessário mais um caráter para constituir o Dado enquanto fundação para o conhecimento: a eficácia (MAHER, 2012). O Dado precisa, para se constituir como tal, transmitir valor epistêmico para todo o arcabouço do conhecimento, assim validando-o. Conforme argumenta Maher (2012), a eficácia se coloca em contraste com o objetivo da

independência, que restringe a envergadura de possíveis candidatos ao Dado, enquanto a eficácia gera um requerimento para expandir esta mesma envergadura.

Temos aqui uma definição tripartida do Dado: um conhecimento independente, não inferencial e epistemicamente eficaz. É um conhecimento fundacional e direto, não mediado por outros conhecimentos. Segue-se daí que é um conhecimento cuja apreensão se dá somente pela atenção do sujeito para este conhecimento, que se faz presente diretamente ao sujeito (DEVRIES, TRIPLETT, 2000). Sellars afirma que houve muitos candidatos para o Dado: “conteúdos dos sentidos, objetos materiais, universais, proposições, conexões reais, primeiros princípios, mesmo a dadidade ela mesma” (SELLARS, p.23, 2008). De fato, diferentes vertentes do Dado podem ser encontradas nas duas tradições predominantes da filosofia moderna, o empirismo e o racionalismo. No entanto, em sua época, seu principal alvo foi a teoria dominante da sua época, o positivismo lógico, que defendia uma versão particular empirista do Dado.

#### 1.1.1.1. O Dado no empirismo dos dados dos sentidos

Publicado nos anos 50, o projeto de revisão drástica da filosofia proposta por Sellars em *Empirismo e filosofia da mente* tinha como principal alvo uma das principais tendências de sua época que perpetuava o mito do Dado, o positivismo lógico, assim como outros filósofos de sua área, a filosofia analítica. Parte do movimento positivista sustentava, por sua vez, uma tese fundacionalista para justificar o conhecimento empírico, chamada teoria dos dados dos sentidos. Partindo de uma crítica desta teoria, Sellars dá seus primeiros passos rumo a uma crítica da estrutura da “dadidade” (*givenness*) como um todo.

Sellars dedica os primeiros quatro capítulos de “Empirismo e filosofia da mente” para uma crítica da teoria dos dados dos sentidos, introduzindo-a como distinguindo entre o ato da consciência e seu objeto, ou seja, entre o sentir e o objeto da sensação. Assim, o dado do sentido seria o ato da consciência que nos é imediatamente acessível e cuja posse é indubitável, e que possui um objeto de representação que pode ou não corresponder com o objeto real. Visto que se trata de um fenômeno indubitável e imediato, o dado do sentido é estabelecido nesta teoria como o fundamento para todo o conhecimento, cuja posse garante validade para todas nossas formas de conhecer, ainda que sua conexão com um objeto real seja questionável.

O teórico dos dados concederia que ter conhecimento da posse de uma sensação envolve a posse de conceitos, mas adicionaria que ter a posse de sensações não envolve

um saber, pois este é imediato. Toda consciência classificatória, ou uso de conceitos, envolve mais do que a mera posse de sensações, ela também envolve a aprendizagem, processo por meio do qual adquirimos e aprendemos como usar certos conceitos. A partir desta defesa, Sellars argumenta que o teórico se compromete com um conjunto de três teses que se contradizem:

A) *X sente o conteúdo dos sentidos S implica X sabe não-inferencialmente que S é vermelho* B) A habilidade de sentir conteúdos dos sentidos é não adquirida C) A habilidade de saber fatos da forma X é Y adquirida. A e B juntas implicam não C; B e C implicam não A; A e C implicam não B (SELLARS, 2008, p. 29-30).

As três teses são fundamentais para a teoria, de forma que abandonar uma delas seria fonte de problemas para o teórico. Simplificando o argumento de Sellars, Robert Brandom (2008) afirma que a teoria dos dados dos sentidos é constituída por duas teses conflitantes: a de que há certos episódios internos que não necessitam de formação de conceitos ou aprendizagem, e a ideia de que estes episódios constituem peças de conhecimento não-inferencial. Em outras palavras, os dados dos sentidos, ao mesmo tempo em que são colocados fora do âmbito do discurso epistêmico conceitual, também são estabelecidos como o fundamento não-inferencial do conhecimento. O teórico dos dados é colocado, portanto, em uma situação paradoxal: ou ele caracteriza os dados como conhecimento, ou como sensações imediatas, ambas as afirmações centrais para seu argumento, mas que cancelam uma a outra.

#### 1.1.1.2. O status dos estados internos

Sellars consegue fornecer uma imagem sobre o que ele considera de errado nas teorias empiristas do conhecimento, sendo esta a própria natureza fundacionalista que o empreendimento assumiu na noção dos dados dos sentidos. Sua tarefa deve ser, então, como oferecer uma concepção divergente, que seja capaz de responder satisfatoriamente aos erros apontados na teoria dos dados.

Sellars reforça primeiro qual *não* é o erro da teoria dos dados dos sentidos, sendo esta a noção de acesso privilegiado aos estados internos. Rejeitar a noção de acesso privilegiado a estados internos como um caráter epistemicamente relevante tem sido uma estratégia preferida pelos verificacionistas pois, segundo sua versão do empirismo, um conteúdo privado não é logicamente analisável intersubjetivamente e não é, portanto, falsificável. Nas *Investigações Filosóficas* (1975), Wittgenstein também rejeita a noção de acesso privilegiado, mas não por conta da impossibilidade

de verificação intersubjetiva, e sim por conta de sua própria natureza privada, que lhe exclui de uma rede pública de conhecimento, onde um conhecimento se constitui enquanto tal. Segundo a concepção defendida por Wittgenstein, conceitos pensados como derivados da noção de acesso privilegiado são, na realidade, sempre constituídas e significadas a partir de uma linguagem pública – isto é, uma linguagem intersubjetivamente constituída. Conforme afirma Wittgenstein (1975), “dor” não é um nome para um fenômeno, mas um conceito linguístico aprendido conforme um conjunto conceitual – um instrumento em relação a outros instrumentos.

Sellars rejeita ambas as críticas, reforçando que o problema não é a noção de episódios internos em si. Conforme Brandom (2008) realça, a crítica de Wittgenstein (e dos neo-wittgensteinianos) é tanto forte quanto fraca demais: forte demais pois se desfaz desnecessariamente da noção de episódios internos, visto que esta constitui uma parte essencial da imagem manifesta da pessoa-no-mundo, e fraca demais pois esta rejeição não nos deixa livre do mito do Dado, visto que ainda poderia ser proposto a partir desta perspectiva um fundamento não inferencial em outras formas que não a baseada em estados internos. A crítica verificacionista dos positivistas lógicos, por sua vez, se alicerça sobre o behaviorismo filosófico a ser criticado por Sellars em seu mito de Jones, conforme veremos adiante. Por agora, basta mantermos em mente que Sellars não toma a posição de rejeitar por completo a noção de episódios internos devido sua discrepância em relação ao discurso público, mas sim que estas devem sempre ser pensadas em relação ao discurso público (SELLARS, 1963, p. 177).

#### 1.1.1.3. A lógica do “ser” e do “parecer”

Se contrapondo aos teóricos do Dado, que afirmam o caráter imediato e privado dos estados internos, Sellars realça o caráter público, conceitual dos nossos estados, assim colocando a noção de *ser-F* como logicamente anterior à noção de *paracer-F*. Sellars argumenta (2008), portanto, que devemos pensar a posse do conceito de, por exemplo, “vermelho” como logicamente anterior a experiência do “vermelho”. A posse da experiência do vermelho pode parecer, conforme argumentado por teóricos do Dado, como Descartes, como incorrigível e indubitável; no entanto, Sellars argumenta que sua inteligibilidade é somente possível por meio da posse do conceito de vermelho. O uso do conceito “vermelho” em uma sentença, portanto, presume além da experiência subjetiva, a posse deste conceito.

Em uma sentença “x é vermelho” não há uma relação triádica, como supunham alguns teóricos do Dado (BRANDOM, 2008, p.137), entre pessoa, objeto e qualidade, mas sim uma denotação do uso de um conceito por meio do domínio de uma palavra, no qual a pessoa demonstra este uso ao qualificar um conceito dentro das circunstâncias consideradas normais, ou seja, que afirmar que, por exemplo, “x é vermelho”, é afirmar que “x parece vermelho dentro de circunstâncias normais para observadores normais”. O significado de “x é vermelho” é, portanto, constituído em seu uso presumido sob circunstâncias normais.

O argumento de Sellars exposto aqui contra categorizar o acesso imediato a episódios internos como epistemicamente fundacionais, tal como teóricos do Dado – tanto empiristas quanto não empiristas – o fizeram é que este suposto “acesso” não envolve um mero contato imediato, mas um endosso:

Porque dizer que certa experiência é um *ver que* algo é o caso é fazer mais do que descrever a experiência. É caracterizá-la, por assim dizer, como uma asserção ou afirmação, e – que é o ponto que quero enfatizar – *endossar* tal afirmação. (SELLARS, 2008, p. 46, 47)

Sellars traça, portanto, uma linha divisória entre o meramente senciente e a sapiência, sendo este último fundamentalmente caracterizado pelo endosso reflexivo a certas afirmações, por meio do uso de certos conceitos e o domínio concomitante de certas palavras. O domínio da sapiência é, portanto, o domínio da responsabilidade pois, quando afirmamos “isto é vermelho”, nosso relato não constitui um mero relato da nossa experiência privada interna, mas sim uma responsabilização pela afirmação que enunciamos. Conforme afirma Brandom (2008, p.140), dificilmente responsabilizaríamos epistemicamente um papagaio que enuncia “isto é vermelho” somente na presença de um objeto vermelho, pois não o consideramos como sábio, isto é, como em posse do conceito de “vermelho”, e portanto um papagaio seria incapaz de realizar inferências a partir deste conceito.

Para enfraquecer o endosso a uma asserção, uma pessoa pode adicionar o verbo “parecer”, assim a asserção “isto *parece* vermelho” possui uma força mais débil do que a asserção “isto *é* vermelho”, pois o verbo “parecer” age como uma contenção ao endosso. Enquanto contenção, o *parecer-F* não pode, portanto, agir como fundamento epistêmico, já que o endosso propriamente dito está no uso do *ser-F*.

#### 1.1.1.4. Espaço lógico das razões

Enquanto domínio da responsabilidade, a sapiência é vista por Sellars como o domínio da liberdade, o domínio onde assumimos um compromisso para com determinados conceitos e razões, e assim as inferências e conceitos dos quais eles implicam. A sapiência existe em contraste com a sciência, onde informações são meramente processadas na percepção sem a possibilidade de cometimento para com o que é processado. Conforme afirma Brandom (1994, p.xii), nossas prerrogativas e comprometimentos envolvem um saber-cómo essencial para uma compreensão da natureza da linguagem, um saber-cómo que nos constitui enquanto seres sapientes, e nos distingue dos seres meramente sencientes. Esta liberdade não é, no entanto, compreendida por Sellars somente como uma propriedade singular a ser encontrada na racionalidade de cada indivíduo, mas sim como um componente fundamental do que ele chamou de “espaço lógico das razões”.

A influência kantiana se torna explícita aqui sobre a concepção de razão defendida por Sellars, pois esta é igualada a liberdade, em contraste com a visão amplamente difundida que igualaria a razão à verdade e, portanto, à realidade. A razão não é uma mera questão sobre representação, uma sujeição a algo externo a nós, mas é primariamente um saber-cómo navegar em um espaço lógico das razões<sup>2</sup>.

Ao conceber a razão a partir de um “espaço lógico”, Sellars também se compromete explicitamente com uma tese holística sobre o conhecimento, onde um comprometimento a uma razão implica o comprometimento de toda uma rede de razões. Vimos acima que a afirmação “x é vermelho” assume que “x parece vermelho sob condições normais para observadores normais”, ou seja, a partir da sentença “x é vermelho” concluímos a verdade desta sentença a partir da inserção desta proposição em uma estrutura do senso comum onde as condições do discurso ordinário são satisfeitas. Portanto, devemos conceber o sujeito que afirma a referida sentença como tendo posse de todo um arcabouço conceitual do discurso ordinário que constitui o senso comum: devemos conceber a sentença “x é vermelho” a partir de um espaço lógico das razões. Este é um espaço constituído não pelo conhecimento – como “x é vermelho” – mas pelas práticas que fundamentam o próprio conhecer – tal como a prática de inserir a sentença “x é vermelho” em uma estrutura do senso comum. A

---

<sup>2</sup> Esta interpretação da influência kantiana é particularmente informada pela influência pragmatista sobre as obras que buscavam posicionar as obras de Sellars no cânone contemporâneo, tais como Brandom (1994) e Rorty (1995).



prática de endossar ou rejeitar uma proposição, ou seja, a *prática de conhecer*, se dá inteiramente em um espaço lógico das razões.

A partir desta concepção holística do conhecimento, Sellars se contrapõe a outra posição relativamente em voga de sua época, o atomismo lógico. A noção defendida por Sellars acerca do domínio de um conceito empírico envolvendo uma disposição comportamental e uma capacidade de “manipular inferencialmente endossos” (BRANDOM, 2008) contradiz o que os teóricos do atomismo lógico defendiam, isto é, uma sujeição de um “espaço lógico dos objetos físicos no espaço e tempo” ao “espaço lógico dos conteúdos dos sentidos” (SELLARS, 2008, p. 51). Conceitos pertencentes ao primeiro espaço repousariam sobre o segundo, e conceitos pertencentes a este último espaço possuem independência lógica uns dos outros, uma suposição característica da tradição empirista.

Sellars (2008, p.51-52) rejeita o empirismo dos atomistas lógicos, pois este seria outra variante do mito do Dado, onde a autoridade do espaço lógico dos conteúdos dos sentidos estaria firmada sobre a indubitabilidade e imediaticidade característica dos dados dos sentidos. Conforme vimos, a autoridade de um relato não é garantida meramente pela natureza de um episódio que ocorre a um sujeito, mas também da autoridade do sujeito que endossa este relato. Ademais, a concepção inferencialista<sup>3</sup> defendida por Sellars mantém que a posse de um conceito implica necessariamente em uma rede de conceitos inferencialmente inter-relacionados, o que contradiz a compreensão dos atomistas de um espaço de conceitos atomizados dos conteúdos dos sentidos.

Para Sellars, portanto, o erro fundamental dos atomistas lógicos é a própria divisão entre um espaço lógico dos objetos físicos e um espaço dos conteúdos dos sentidos. Relatos observacionais não são inferenciais em si mesmos, porém enquanto justificativa são atos normativos, que devem estar inseridos em um espaço lógico das razões, e não enquanto fundamento para outro espaço. O saber-como envolvido no ato de justificação por meio de um relato observacional não corresponde a um saber radicalmente diferente dos outros, mas ao mesmo saber fundamental para a navegação no espaço lógico das razões. Veremos mais sobre o atomismo lógico na próxima seção.

### 1.1.2. Um mito para acabar com um mito: o mito de Jones

---

<sup>3</sup> O termo “inferencialismo” foi cunhado por Brandom para designar sua teoria da linguagem (PEREGRIN, 2012), e também é atribuído por ele a Sellars.

Para uma refutação do Dado, Sellars realiza uma ligação entre o campo da epistemologia com o da filosofia da mente. Conforme afirmado acima, o Dado é uma tese acerca da natureza da relação entre o conhecedor e o objeto conhecido. Esta relação, por sua vez, implica em uma concepção sobre o status epistêmico acerca dos nossos estados mentais internos que, pelo sua caráter imediato e indubitável, garantiria um solo firme no qual fincar a fonte da validade de todo o conhecimento. O Dado envolveria, portanto, uma concepção particular acerca dos nossos estados mentais.

No entanto, Sellars também pretende evitar o ceticismo com relação à noção de episódios mentais enquanto episódios internos perpetrada pela corrente behaviorista e pelos neo-wittgensteinianos, conforme discutido acima. Sua atenção se voltará para a *constituição* destes episódios.

Sellars (2008) desenvolve então o que ele chama de “mito de Jones”, um experimento mental voltado para a abordagem do Dado sem recair na negação dos episódios internos. Dividirei este mito aqui em três estágios. No primeiro estágio deste experimento, Sellars (2008) começa por nos pedir para imaginar uma comunidade, cujos membros ele chama de “rylianos”, que em todos os sentidos é igual a nós mesmos, com uma única exceção: eles não possuem o conceito de episódios mentais internos, e explicam o comportamento das pessoas, e de si mesmos, somente segundo os termos do comportamento visível. Assim, um ryliano não explicaria o comportamento inteligente de uma pessoa segundo os termos do que se passa em sua mente, em um estado interno e inacessível para um observador externo, mas explicaria este segundo objetos públicos presentes à experiência, que constituiriam o todo de sua linguagem.

Até este primeiro estágio do desenvolvimento do mito, o que Sellars descreve são os sujeitos conforme idealizados pelo behaviorismo filosófico – o nome da comunidade batizada por Sellars é “ryliana”, inspirada na principal figura do behaviorismo filosófico da época, Gilbert Ryle. Nesta comunidade, a noção de um episódio interno privado tal como um “pensamento” é ausente e considerada desnecessária para uma compreensão do comportamento de outras pessoas e de uma descrição acerca do nosso próprio comportamento. O efeito que Sellars pretende causar ao leitor neste primeiro estágio do mito é que, mesmo o behaviorismo filosófico conseguindo descrever com sucesso o comportamento das pessoas neste estágio do mito, há algo evidentemente carente em sua explicação. A partir deste ponto, Sellars (2008, p.106) alcança seu segundo estágio, com a introdução do gênio Jones.

Neste segundo estágio do mito, Sellars (2008) introduz Jones, membro da comunidade dos rylianos, que desenvolve uma teoria para explicar como as pessoas em sua volta parecem agir de forma inteligente mesmo na ausência de qualquer episódio verbal. Para explicar este fenômeno, Jones propõe que sua causa deve ser rastreada até episódios internos, que são modelados por ele segundo o modelo dos episódios externos linguísticos. Desta forma, os episódios internos são compreendidos por Jones como “fala interna”, que são a causa para episódios comportamentais não linguísticos, no sentido da fala externa.

Ao contrário da fala externa, particular a linguagem pública, a fala interna (nosso uso interno da linguagem, ou nosso “monólogo interno”) é de caráter teórico, ou seja, é não observável. No entanto, ao modelá-la segundo a fala externa, Jones transpõe o significado próprio às categorias semânticas deste modelo para a fala interna, lhes imbuindo de significado, de intencionalidade. Neste estágio da teoria, portanto, Jones pode especular que a linguagem evolui a partir da fala externa para a fala interna, sendo um processo construído ao nível da comunidade para o indivíduo, e não o contrário. Jones é capaz de treinar os demais membros da sua comunidade em sua nova teoria, a fim de capacitá-los a prever o comportamento dos demais habitantes da comunidade, ampliando radicalmente seu vocabulário linguístico.

Sellars (2008) reforça neste estágio da teoria, portanto, o caráter intrinsecamente intersubjetivo do pensamento, ou da linguagem dos estados internos. Sellars demonstra que não precisamos nos desfazer da noção de episódios internos do pensamento para nos ver livre de suas potenciais complicações, basta nos livrarmos de um solipsismo imediatista, que entende estes episódios como imediatamente presentes a nossa consciência e, portanto, como individualmente constituídos. Sellars endossa, portanto, o argumento wittgensteiniano contra a possibilidade de uma linguagem privada, ao mesmo tempo em que preserva a noção de pensamentos enquanto estados internos.

Nesta concepção dos estados mentais, também é preservada a noção de conhecimento não inferencial dos nossos estados internos, ao inserir estes em uma estrutura linguística prévia. Desta forma, ele evita conceder a noção de acesso privilegiado aos episódios internos para os teóricos do Dado a tratarem como uma peça fundamental do conhecimento.

Pode ser levantada uma objeção<sup>4</sup> que o modelo desenvolvido por Sellars está baseado em uma teoria já ultrapassada acerca da aquisição da linguagem fundamentada

---

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, TRIPODI, 2011.

no behaviorismo psicológico de B. F. Skinner (que é distinto, mas não necessariamente se opõe ao behaviorismo filosófico<sup>5</sup>), sustentada em um modelo de estímulo e resposta. Abordaremos as proximidades – e divergências – de Sellars com o behaviorismo psicológico de Skinner mais à frente; por enquanto, basta enfatizarmos que o mito de Jones não se trata de uma teoria empírica acerca da natureza da mente ou da linguagem, mas de um argumento logicamente sustentável e válido, independente das descrições científicas que lhe podem ser vinculadas.

Para o terceiro e último estágio do mito, Jones postula uma classe teórica de episódios, estados internos que ele denomina de “impressões sensoriais”, que seriam nossas “experiências imediatas”, geradas à nossa consciência por meio de algum input sensorial, cujo conteúdo são as percepções. Percepções possuem conteúdo conceitual e podem estar incorretos ou não; no entanto, as impressões (enquanto estados internos) não são conceituais mas sim a causa das percepções. De fato, estes estados não devem ser pensados enquanto particulares – o que seria confundir a linguagem dos pensamentos com aquele das impressões – e sim como estados que acometem o sujeito.

Jones treina os rylianos segundo esta sua nova teoria, permitindo-os não somente realizar conclusões a partir de certas premissas, mas também de fazer relatos sensoriais. Sobre este passo, Sellars afirma:

Mais uma vez, o mito nos ajuda a compreender que conceitos pertencentes a certos episódios internos – neste caso *impressões* – podem ser primária e essencialmente *intersubjetivos*, sem serem traduzíveis em sintomas comportamentais públicos, e que o papel de relato desses conceitos, seu papel na introspecção, o fato de que cada um de nós tem um acesso privilegiado a suas impressões, constitui uma dimensão desses conceitos que está *baseada e pressupõe* seu papel no discurso intersubjetivo. (SELLARS, 2008, p. 117-118)

Sellars assim conclui o mito de Jones rejeitando a noção de uma privacidade absoluta, e realçando o aspecto intersubjetivo da fala sobre percepções. Podemos entender o mito de Jones como a forma que Sellars encontra de evitar o extremo do behaviorismo filosófico, que rejeita a noção de estados internos privados por completo como logicamente incoerente, e também rejeitando a noção dos teóricos do Dado dos estados internos como absolutamente privados, ignorando sua constituição

---

<sup>5</sup> É certo que o behaviorismo filosófico e o behaviorismo psicológico enfatizam ambas a publicidade dos nossos estados mentais, enfatizando seu caráter observável sobre seu caráter privado; mas precisamos manter em mente que são teses distintas na medida em que a última faz alegações empiricamente corroboráveis, enquanto que a primeira tenta definir o conceito de estados mentais, e seu lugar na estrutura conceitual.

intersubjetiva. A concepção que ele defende, no lugar destes dois extremos, é conhecida como “nominalismo psicológico” (SELLARS, 2008), o qual defende a noção de que toda consciência de entidades abstratas é uma questão linguística e, portanto, é constituído intersubjetivamente. O nominalismo psicológico de Sellars será abordado com maior profundidade mais à frente.

### 1.1.3. Reinterpretando o Dado

A questão sobre o que constitui o Dado é fonte de constantes e persistentes debates e controvérsias entre filósofos, que discordam sobre sua verdadeira constituição e amplitude. Parte desta controvérsia se deve ao modo vago com o qual Sellars tratou em “Empirismo e filosofia da mente” a definição deste conceito central. No texto, não encontramos uma definição precisa e universal do que constitui o Dado, pois o alvo de Sellars neste ensaio é precisamente a forma empírica deste mito. Coube então a filósofos posteriores influenciados pela obra de Sellars a tentar determinar – por vezes contra o que o próprio Sellars propunha – o que constitui o Dado em todas as suas vertentes.

A interpretação que desenvolvi no início desta seção (inspirada particularmente em DEVRIES; TRIPLETT, 2000 e DEVRIES, 2005) caracteriza o Dado como constituído por três elementos epistêmicos: a independência, a não-inferência e a eficácia. A possibilidade de um conhecimento composto por estes três elementos está pressuposta pelo caráter imediato de sua acessibilidade. Argumentei, portanto, que o Dado é uma tese sobre a relação entre o sujeito conhecedor e seu objeto de conhecimento, pois teoriza a necessidade de uma relação de imediaticidade entre ambos para a emergência do fenômeno do conhecimento. É a partir daí que uma discussão acerca da filosofia da mente, desenvolvida no mito de Jones, se torna essencial para Sellars refutar esta noção de imediaticidade, que ignora o caráter intersubjetivo dos nossos estados cognitivos.

Apesar de condenar Kant como perpetuador do Dado<sup>6</sup>, o argumento que Sellars desenvolve em “Empirismo e filosofia da mente” contra o Dado empirista é propriamente kantiano. A crítica de Sellars contra a proposta da teoria dos dados dos sentidos acerca de um fundamento epistêmico para o conhecimento se baseia na consideração, ressaltada por Kant na primeira crítica (2012), do conhecimento enquanto composto por duas facetas distintas, mas complementares, da intuição e do

---

6 Ver SELLARS, 2008, p.24.

entendimento. Apesar de – como Sellars (1968) ressalta – ser errôneo caracterizar as duas faculdades como se baseando em uma distinção entre o não conceitual (no caso da faculdade da intuição) e o conceitual (no caso da faculdade do entendimento), o erro dos empiristas estaria na ausência da consideração do papel fundamental que Kant atribuiu à faculdade do entendimento no desempenho sobre os objetos dados pela intuição na constituição de um objeto do conhecimento. É a incapacidade em considerar esta imagem kantiana rudimentar que levou os teóricos dos dados aos paradoxos que vimos acima.

Para Brandom (2015), o argumento central contra o Dado que Sellars desenvolve em “Empirismo e filosofia da mente” consiste no argumento kantiano que enfatiza o papel central que nossas capacidades conceituais desempenham na constituição do processo cognitivo. O argumento de Sellars ao qual Brandom se refere é intitulado por ele como a abordagem das “duas-camadas”, que se refere por sua vez ao papel que a sciência e a sapiência desempenham conjuntamente na formação do conhecimento. Brandom estabelece um elo entre este argumento e a abordagem que Kant realiza entre as capacidades receptivas e espontâneas na constituição do conhecimento. No entanto, Brandom (2015) realça o aspecto pragmático da sapiência de Sellars contra o idealismo de Kant, ao enfatizar o papel do sujeito no endosso de um conteúdo conceitual como um papel desempenhado em um jogo de “dar e receber razões”, ou seja, Sellars afirmaria como essencial um tipo de saber-como navegar em um espaço lógico das razões, no qual tal conteúdo teria derivado seu sentido e significado. Tal perspectiva acerca da sapiência contrasta com a perspectiva kantiana, que firma a razão em categorias *a priori* universais, dissociadas assim do espaço lógico das razões.

Brandom interpreta Sellars como realizando, portanto, um argumento kantiano na medida em que atribui à faculdade sensível um papel fundamental na sua epistemologia, ao mesmo tempo em que enfatiza, na dimensão da sapiência o papel fundamental dos conceitos. John McDowell (2013, p.257) apresenta uma interpretação similar àquela defendida por Brandom acerca do argumento kantiano de Sellars contra o mito do Dado. Para McDowell (2005, p.43), o erro dos teóricos do Dado consiste na incapacidade de delimitar a extensão do espaço lógico das razões, estendendo seu alcance para além da esfera conceitual em uma tentativa de constranger os limites do nosso entendimento – ou, como vimos acima, da nossa liberdade – próprio do espaço lógico das razões segundo uma coerção externa impingida pelo impacto de um “mundo

externo” que conhecemos por meio da intuição. Para ele, o problema de ceder tal status para um Dado extra-conceitual é que tal perspectiva minaria a responsabilidade própria do espaço lógico das razões que, como vimos acima no argumento de Brandom, é fundamental para compreender a sapiência. A solução que McDowell encontra para este dilema é considerar as capacidades conceituais como já atuantes na intuição. As experiências são compreendidas por McDowell como já possuindo conteúdo conceitual.

McDowell possui uma compreensão distinta do mito do Dado do que a defendida por Sellars, descrevendo-a como uma instância epistemológica da falácia naturalista da ética, no qual o Dado tentaria reduzir fatos epistêmicos inteiramente a fatos não epistêmicos, da mesma forma que a falácia naturalista tenta reduzir sentenças morais a sentenças naturais a fim de buscar a validade para a primeira. Esta compreensão, no entanto, põe em escanteio a influência epistemológica das intuições, insuflando o papel do entendimento. É certo que Sellars – assim como Kant – não acreditava que fatos epistêmicos poderiam ser reduzidos a fatos de ordem não epistêmica. Isto não é dizer, no entanto, que o primeiro não possui nenhum elo causal com o segundo. McDowell sustenta este elo causal, no entanto, somente na medida em que este está associado a faculdade do entendimento, isto é, na medida em que as sensações são compreendidas enquanto inseridas em um espaço das razões (MCDOWELL, 2005, p.45).

McDowell enxerga a epistemologia como presa em uma gangorra composta por dois extremos igualmente insatisfatórios: o mito do Dado e o coerentismo. É para sair desta gangorra que McDowell propõe esta forma radical de conceitualismo. Seu conceitualismo contrasta, no entanto, com a imagem kantiana defendida por Sellars e Brandom que, como vimos acima, sugere um papel central para a faculdade intuitiva, ou da sciência, na fundamentação do conhecimento enquanto distinto – embora não separado – da faculdade do entendimento, ou da sapiência. Ao atribuir um papel relevante para as intuições não mediadas pelos conceitos do entendimento, McDowell sustenta que Kant e Sellars perpetuariam, de certa forma, o mito do Dado.

Conforme aponta Watkins (2008, p.516), a diferença entre Sellars e McDowell, que nos conduz a encarar um diagnóstico tão distinto acerca do Dado, é que ambos o concebem de forma distinta: enquanto Sellars ataca o Dado enquanto condição suficiente para o conhecimento, um ataque ao fundacionalismo, McDowell concebe o Dado enquanto um problema de estabelecer as fronteiras da fonte da validade

epistemológica. Tal divergência também conduz Sellars e McDowell a adotar diferentes estratégias em criticar o Dado: enquanto Sellars possui como foco uma crítica do Dado – em especial em sua forma empirista – por meio de uma ênfase no caráter conceitual e holístico do conhecimento, McDowell tem como objetivo o estabelecimento das fronteiras do espaço lógico das razões, que mantenha a distância um espaço lógico da natureza, enaltecido pelos teóricos do Dado.

No entanto, o que é certo realçar aqui é a dívida que ambos possuem para com Kant. Sellars, Brandom e McDowell seguem uma esteira neo-kantiana de defesa da revolução copernicana, no sentido de uma ênfase do papel do sujeito (em especial do papel conceitual) na constituição do conhecimento. Isto é, o que os três enaltecem é que o conhecimento não é uma simples questão de presença dos dados imediatos dos sentidos para nossa consciência, mas que também está envolvida aqui a mediação das nossas capacidades conceituais na constituição do conhecimento enquanto tal. Onde esses autores parecem divergir é na medida e no modo em que estas capacidades parecem estar envolvidas neste processo de constituição. Mas a linha que liga de Kant a Sellars, e de Sellars a Brandom e McDowell é inegável.

#### 1.1.4. Em Busca de um novo paradigma

Conforme argumentei no início desta seção, o Dado consiste em uma tese acerca da relação entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido. Sellars argumenta que a tese proposta pelos teóricos do Dado é falha pois propõe um tipo de relação, caracterizada pela imediaticidade e pela privacidade absoluta, que é insuficiente para considerar algo como conhecimento. Os teóricos do Dado extrapolam os limites do ato de conhecer para além do sujeito conhecedor, alienando o sujeito do conhecer.

Contrariando o teórico do Dado, o argumento de Sellars enfatiza o papel da agência em sua constituição intersubjetiva na constituição do conhecimento. Esta agência, por sua vez, é compreendida a partir de um espaço lógico das razões que, apesar das concepções distintas desenvolvidas por Sellars e McDowell, ambos podem concordar que este é o espaço onde o conhecimento ganha tal caráter, a sua validade enquanto conhecimento. Tal espaço é, como realcei, e como McDowell coloca na forma de um “slogan”, “o reino da liberdade” (2005, p.41).

Desta forma, Sellars apresenta em “Empirismo e filosofia da mente” não somente o caminho a ser evitado – o caminho do mito do Dado – como também aponta para o caminho ideal a ser trilhado: o de um neo-kantismo, que todavia evite



desembocar em um dualismo entre as categorias puras transcendentais, e proposições sintéticas que realçam um dualismo entre a coisa-em-si e o fenômeno que, por sua vez, contraria a posição do realismo científico defendida por Sellars, como veremos mais a frente. Tal neo-kantismo consistiria, portanto, na defesa de uma epistemologia centrada em um espaço lógico das razões análogo a faculdade da espontaneidade defendida por Kant, aliada a uma concepção de uma faculdade da receptividade não conceitual.

Começemos, então, a trilhar este caminho neo-kantiano apontado por Sellars. Ao começar a trilhar este caminho, no entanto, devemos ter que lidar com as questões acerca da natureza dos conceitos e do significado destes conceitos. Em outras palavras, devemos lidar com o modo pelo qual devemos conceber a arquitetura do espaço lógico das razões.

## **1.2. A Arquitetura do Espaço Lógico das Razões**

Ao colocar o espaço lógico das razões no centro da sua epistemologia, Sellars segue Kant em enfatizar o caráter deontológico do sujeito discursivo, isto é, em deslocar a questão epistemológica de uma questão ontológica para uma questão normativa, intrinsecamente relacionada com o caráter linguístico próprio desta questão. Sellars parte então desta “virada normativa”<sup>7</sup> de Kant para desenvolver sua própria teoria da linguagem, a partir da qual podemos entender melhor sua noção de “espaço lógico das razões”.

A posição neo-kantiana desenvolvida por Sellars, enfatizando o caráter normativo da linguagem, contrasta com a posição representacionista dominante na filosofia analítica da época. Novamente, portanto, Sellars se colocava em oposição, a partir de uma posição kantiana, contra algumas das principais posições do positivismo lógico.

Conforme afirma deVries (2005), Sellars evita o empreendimento de formalização da linguagem encontrado na obra de filósofos Carnap e o Wittgenstein do “Tractatus”. Sellars enxerga a linguagem enquanto intrinsecamente associada ao seu contexto social e pragmático, assim se aproximando mais de filósofos como G. Ryle, P.F. Strawson e o Wittgenstein das “Investigações Filosóficas” (DEVRIES, 2005). No entanto, Sellars ainda emprega certas ferramentas dos teóricos que buscavam uma linguagem ideal, e destoa dos pragmatistas linguísticos em sua ênfase na possibilidade de melhora e expansão do vocabulário por meio das descobertas científicas. Sellars

---

<sup>7</sup> A expressão “virada normativa” empregada para se referir a Kant é utilizada por Brandom (2013).

considera, portanto, dois âmbitos da linguagem: o âmbito formal, ideal, normativo, governado por regras; e o âmbito causal, empírico, comunitário. Ambos, claro, não são pensados por Sellars enquanto âmbitos separados, mas interdependentes.

Desta forma, desenvolveremos esta seção a partir da relação dúbia que Sellars manteve com a teoria do atomismo lógico, mencionada anteriormente a partir de suas falhas mas que, contrário ao mito do Dado, Sellars buscou não rejeitar por completo, mas incorporar certos pontos dentro da arquitetura linguística do espaço lógico das razões.

### 1.2.1. Além do atomismo lógico

Conforme vimos anteriormente, a resposta de Sellars ao atomismo lógico tinha como base uma rejeição de uma divisão do espaço lógico das razões que minaria o papel do sujeito na formação do conhecimento. O atomismo lógico estava em pleno contraste com uma lógica “monista” defendida por Hegel e seus seguidores (RUSSELL, 1974), pois em sua ênfase na análise lógica, concebia o mundo consistindo em fatos singulares que poderiam ser expressos em proposições. Os fatos, neste caso, seriam obtidos por meio dos dados dos sentidos. O fato é, em si mesmo, relacional, no sentido que a proposição “Sócrates está morto”, é constituída por um sujeito e um predicado, já que simplesmente “Sócrates” não constitui uma proposição e, portanto, não enuncia um fato. A verdade de uma proposição é garantida na medida em que corresponde com um fato, enquanto que um nome, como “Sócrates”, só tem validade na medida em que corresponde a um particular. Desta forma, um fato é enunciado em uma proposição somente a partir da relação entre particulares.

O atomismo lógico, conforme descrito por Bertrand Russell (1974), defende uma concepção do mundo enquanto constituído por “fatos” (ou “átomos”). Tal concepção garante a análise lógica – que divide o mundo em seus mais diminutos constituintes – como o procedimento ideal de investigação da estrutura lógica da realidade. Russell defende o método da dúvida absoluta de Descartes como um método para chegar a estes átomos, que estariam além de qualquer dúvida. Russell se opõe a ideia de que, se entendemos uma coisa, então realmente entendemos tudo, ao que ele atribui ao já mencionado “monismo lógico” hegeliano. Conforme escreve Russell:

Quando temos familiaridade com um particular, entendemos aquele particular em si mesmo de modo bastante completo, independentemente do fato de existir um grande número de proposições acerca dele que não conhecemos, mas não se

precisam saber as proposições acerca do particular de modo a podermos saber o que é o particular em si mesmo. É exatamente o contrário. De modo a entender uma proposição na qual ocorre o nome de um particular, já devemos estar familiarizados com aquele particular. A familiaridade com o mais simples está pressuposta no entendimento do mais complexo (...) (RUSSELL, 1974, p.80)

O atomismo defendido por Russell coaduna com a teoria dos dados dos sentidos<sup>8</sup> ao enquadrar os dados dos sentidos mais básicos e fundamentais como a consciência destes particulares. Sellars ataca o atomismo lógico em “Empirismo e filosofia da mente” com base nesta aliança, rejeitando um fundacionalismo com base em particulares imediatamente percebidos.

A rejeição de Sellars do atomismo lógico não passa necessariamente pelo fundamento ontológico desta teoria, ou seja, de que o mundo é constituído por “particulares” e “fatos”<sup>9</sup>, e que nosso conhecimento depende, em parte, da apreensão destes fatos e particulares. O que Sellars rejeita é a noção de que um espaço conceitual possa ser descrito enquanto constituído por fatos isolados, atômicos, cuja cognoscibilidade é dependente inteiramente de si mesmo. Assim como Sellars ataca o atomismo lógico a partir de uma aliança com a teoria dos dados dos sentidos, Sellars ataca a mesma a partir de uma aliança com um atomismo *semântico*, realçando que a posse de um conceito qualquer, digamos, “vermelho”, depende da posse de uma multiplicidade de conceitos. Sellars defende, portanto, um *holismo* semântico, contrariando a passagem de Russell acima, que afirma a possibilidade do entendimento da posse de um único particular sozinho, em seus próprios termos. Contrário ao atomismo lógico, o ato de conhecer não é descrito por Sellars enquanto o ato da mente espelhar a estrutura categorial do mundo, mas sim como uma atividade racional linguística, constituída na prática social, o que lhe permitiu divergir da concepção semântica atomística defendida por Russell.

A posição do teórico do atomismo lógico somente desemboca no atomismo semântico devido sua dependência em um representacionalismo semântico (ou teoria referencial), ou seja, a noção que o significado linguístico é derivado da sua relação

---

8 É importante notar que, embora Russell endosse teses frequentemente associadas ao positivismo lógico, como a teoria dos dados dos sentidos, não é correto afirmar que ele pertença a esta vertente, apesar dos evidentes paralelos entre seu pensamento e as asserções dos positivistas lógicos.

9 De fato, visto desta forma, deVries (2019) argumenta que Sellars não rejeita a teoria do atomismo lógico (embora também não a endosse) pois vê nela um ideal regulativo que trabalha em favor de seu nominalismo materialista, contra um certo platonismo que tomaria os universais abstratos enquanto precedentes aos particulares concretos.

com a representação (ou seja, a palavra “vermelho” só tem significado na medida em que corresponde ou representa um objeto no mundo, sendo este a cor vermelha). O holismo semântico defendido por Sellars necessita, portanto, de uma teoria acerca do significado que contraste com a tese atomística a fim de oferecer uma imagem mais plausível do significado. A tese que Sellars apresenta diverge do atomismo na medida em que se distancia de um papel representacional para um papel funcional para o significado.

### 1.2.2. Significado e função

A concepção defendida por Russell entende o espaço lógico das razões a partir de uma concepção metafísica e epistemológica, conforme defendida pelo atomismo lógico e teoria dos dados dos sentidos, respectivamente. Sellars toma a linguagem como possuindo precedência sobre ambas. Para Sellars, portanto, a investigação acerca do espaço lógico das razões é um problema fundamentalmente semântico. No atomismo lógico, o significado de uma proposição, ou de uma palavra, é descrito inteiramente em termos de sua relação para com um fato ou particular, encontrado primariamente no espaço lógico dos conteúdos dos sentidos. Para Sellars, no entanto, a ideia predominante do significado enquanto denotando somente algum tipo de “relação” deve ser rejeitado.

Poderia ser argumentado que, ao desviar de uma concepção relacionista do significado, poderíamos arriscar seguir o caminho de um certo abstracionismo, o que nos levaria a um platonismo, o que por sua vez contradiria o projeto de um naturalismo nominalista advogado por Sellars. Todavia, a concepção por ele desenvolvida é mais apta a evitar as armadilhas de um abstracionismo platonista presentes na concepção relacionista. Tomemos a seguinte frase:

‘Red’ em inglês *significa* ‘vermelho’

Somos inclinados a pensar que esta frase denota algum tipo de relação, e que o verbo “significa” serve para denotar esta relação. De fato, a partir desta sentença, somos inclinados a pensar que o sujeito em questão deve ser o conceito de “vermelhidão”, cujo significado pode ser encontrado seja no idioma inglês ou português. Mas Sellars (1974a) afirma que a palavra “significa” (ou qualquer palavra que porventura poderia servir como substituto para este verbo) não denota relação alguma nesta sentença, mas denota sim que a função que a palavra “red” cumpre em no idioma inglês é cumprido pela palavra “vermelho” no idioma português.

A palavra “significa” serve, na sentença acima, como um tipo específico de conectivo. A sentença então é reformulada por Sellars (1974a) na seguinte forma:

‘Red’s em inglês *são* •vermelhos•

No qual o sinal • denota a palavra como possuindo a mesma função do que a palavra “red” no idioma inglês, ou seja, a palavra •vermelhos• funcionaria da mesma forma que a palavra ‘red’s funciona no idioma inglês. Assim, abandonamos a ideia de “vermelhidão” enquanto uma abstrato universal, para ver o que ela realmente é: uma “expressão singular distributiva metalinguística” (Sellars. 1974a p. 436).

Ter domínio sobre uma linguagem, Sellars (1974a) argumenta, é ter domínio sobre este aspecto funcional, que rege uma linguagem. É ter domínio, portanto, sobre certas normas. Sellars discute o aprendizado gradual destas normas a partir da conformidade a certas regularidades, de forma paralela ao behaviorismo de sua época, assim como no caso do aprendizado do “mentalês” (a linguagem dos estados internos inventada por Jones) pelo rylianos, no mito de Jones. Sellars entende, portanto, a significância da linguagem como emergente, mas não redutível, a padrões regulares não-linguísticos, instituídos pelo processo da aprendizagem. Comportamento padronizado pode ser encontrado na natureza, como no caso das abelhas apontado por Sellars (1974a), mas o caso da linguagem é distinto, pois sua aprendizagem consiste numa seleção proposital de padrões, ao contrário do comportamento puramente instintivo das abelhas. O aprendizado – em especial o linguístico – de uma criança se conforma às regras do tipo dever-ser (*ought-to-be*) a partir do comportamento do adulto, que se conforma às regras do tipo dever-fazer (*ought-to-do*). São as regras do tipo dever-fazer que entendemos como propriamente normativas – ou seja, como propriamente nos dizendo o que fazer ou o que não fazer – como, por exemplo, “devemos acertar as horas do relógio”, em contraste com regras do tipo dever-ser como, por exemplo, “o relógio deve indicar as horas”.

O significado não é constituído por um âmbito mental absolutamente privado, mas sim pelas normas que lhe regem. Conforme Sellars (1974a) argumenta, a significância de uma sentença é diferenciada da mera repetição não pela sua redutibilidade a um âmbito absolutamente privado, mas pela forma de sua coerência dentro de um determinado contexto. Ter domínio sobre o uso das palavras desta forma requer um tipo de saber-como (*know-how*), ou seja, estar sujeito a regras do tipo dever-fazer, que está ausente na mera repetição presente, por exemplo, em um papagaio.

O significado, entendido a partir do âmbito linguístico, é entendido a partir das regras do tipo dever-fazer. Sellars assim se aproxima do Wittgenstein das “Investigações filosóficas” ao entender a linguagem a partir de uma metáfora com o jogo, no qual o significado de uma palavra, ou de uma sentença, é entendida a partir de sua posição em um “jogo de linguagem”. A função de uma palavra está associada ao seu desempenho em uma sentença que, por sua vez, está inextricavelmente ligada às normas próprias a linguagem. Enquanto o significado é constituído pela função, a função é por sua vez constituída holisticamente pelas normas de seu uso. Tais normas são necessariamente articuladas inferencialmente.

### 1.2.3. Inferencialismo Semântico

O caráter normativo da linguagem, ainda que descrito de forma funcionalística, ou seja, comparável ao uso de uma ferramenta, não existe de forma singular, isolada, como um martelo ou um machado, mas possui significado enquanto parte de um todo, compondo um sistema de uso social prático, que é a linguagem. Assim, quando Sellars fala sobre inferências, ele não se refere a uma operação meramente lógica acontecendo no âmbito interno de uma mente, mas se refere às normas inferenciais, isto é, as normas sobre o que nós *devemos-fazer* na comunicação (PEREGRIN, 2012, p.1), estabelecendo o que é permitido e não é permitido dizer, assim delimitando o âmbito do razoável e irrazoável. Tal concepção sobre o significado é denominada de “inferencialismo semântico”.

Uma inferência é o processo de chegar de uma proposição a partir de outra. Este processo pode ser realizado a partir de um argumento, que pode ser válido ou não, a depender das regras que regem o processo em questão. Uma inferência não é, portanto, propriedade de um conceito, mas o que unifica toda uma teia de conceitos, isto é, suas interconexões. Ela se distingue da função, portanto, na medida em que exige a interdependência dos conceitos em questão.

A tese inferencial-funcionalista defendida por Sellars se trata de um modo de combater a teoria dos conceitos encontrada na vertente empirista do mito do Dado. Tal tese se faz presente, portanto, ainda que timidamente, em “Empirismo e filosofia da mente”, mas seu desenvolvimento mais sofisticado só é encontrado em outros artigos. Entre estes, encontramos *Inference and meaning* (1953) (Inferência e significado), onde Sellars realiza uma distinção fundamental para seu tipo de inferencialismo, a distinção entre inferências formais e materiais. Para o primeiro tipo de inferência, encontramos

aquelas formas de raciocínio regidas somente pelas regras formais de inferência, ou seja, cuja validade é inteiramente derivada dos princípios formais da lógica, enquanto que o segundo tipo de inferência tem sua validade derivada de princípios materiais além dos princípios formais, ou seja, além dos princípios da lógica e sustentada em alguma forma de raciocínio dedutivo, indutivo, etc. Seguindo Carnap, Sellars (1953) afirma que inferências materiais são sempre dependentes para sua validade dos seus componentes descritivos. Contrário as inferências formais, ou lógicas, cuja validade depende somente de sua verdade lógica, inferências materiais ou extra-lógicas dependem, para sua validade, da formulação de uma lei da natureza. Inferências materiais são governadas por “regras-P”, enquanto inferências formais são governadas por “regras-L”. Enquanto regras-L são as regras da lógica, do pensamento formal, as regras-P são as leis naturais, conforme descritas pelas ciências. Assim, concedendo espaço central para regras-P, Sellars desloca a possibilidade do Dado, um conhecimento inquestionável e sólido, para abrir espaço para uma revisão sistemática do que consideramos verdadeiro no espaço lógico das razões. Tal esforço de revisão seria, para Sellars, somente poderia ser levado a cabo pela ciência.

O inferencialismo de Sellars assim entende a função de uma expressão linguística no contexto de seu uso segundo as regras P e L que governam o uso das inferências. Na medida em que a explicação do significado possui duas camadas – da função na inferência e das normas de seu uso – o inferencialismo de Sellars não é meramente uma teoria semântica mas também *metasemântica*, pois busca entender a linguagem a partir de seu aspecto mais fundamental e abrangente: enquanto uma totalidade de peças inextricavelmente conectadas por normas. A perspectiva acerca do significado proposto pelo inferencialismo e defendido por Sellars pode ser entendido por meio de uma analogia com um jogo de xadrez: uma peça do xadrez, tal como a rainha, deve ser entendida a partir de seu papel desempenhado no jogo. Qualquer coisa, contanto que esteja subordinada às regras do jogo de xadrez, pode desempenhar o papel da rainha, da mesma forma, qualquer som ou símbolo, contanto que esteja subordinado ao papel de um determinado jogo de linguagem, é tornado significativo.

A ênfase dada ao uso e as normas, no entanto, é sujeito a discordâncias. Por um lado, Robert Brandom (1994, p.xiii) defende uma ênfase pragmática no uso das expressões linguísticas em seus respectivos contextos sociais. Brandom, no entanto, toma um jogo de linguagem enquanto fundamental a todos os jogos de linguagem, o jogo de “dar e pedir por razões”. A linguagem é o veículo deste jogo, que é

necessariamente inferencialmente articulado (PEREGRIN, 2014). Esta articulação, no entanto, constitui uma superestrutura construída sobre posições normativas que pessoas assumem no jogo de dar e pedir por razões, sendo estes compromissos e obrigações que assumimos e/ou prescrevemos aos outros, a partir de “regras inferenciais”. Tais regras, por sua vez, não constituem um sistema abstrato, mas são fundamentadas em “atitudes normativas” que, embora passíveis de serem descritas a partir de um idioma causal, não são inteiramente redutíveis a este. Jaroslav Peregrin argumenta que a posição de Brandom se opõe ao chamado “inferencialismo do papel semântico” (“inferential role semantics”) (PEREGRIN, 2014), devido a introdução feita por Brandom de regras inferenciais em sua teoria pragmática, enquanto que a teoria do papel semântico visa explicar o papel semântico inteiramente a partir do nível causal do sujeito, o que faria desta teoria, portanto, um tipo mais extremo da teoria pragmática. As regras inferenciais da teoria de Brandom e enaltecidas por Peregrin devem ser entendidas não como causalmente necessárias, mas como modos apropriados de conduta em um certo contexto. São regras pertencentes não a um sistema abstrato, idealizado, mas sim como entidades de uma ordem social, ou institucional.

Assim como Brandom e Peregrin, o inferencialismo advogado por Sellars também é do tipo normativo, isto é, ele se preocupa em determinar a natureza do significado por meio do estabelecimento de regras inferenciais em jogos de linguagem, em contraste com um inferencialismo causal, que está preocupado somente em determinar a natureza dos atos comunicativos.

Realçando o contraste entre a tese inferencialista contra uma tese representacionalista nos deparamos, então, com o problema de como levar em conta a significância dos nossos relatos empíricos simples, ou seja, relatos sobre nossas percepções sensoriais como, por exemplo, “há uma mesa na minha frente” ou “esta cadeira é branca”, ou mesmo os objetos da nossa percepção, como estantes ou maçãs. Brandom (2010) concebe então três tipos de inferencialismo no que se refere ao papel das conexões inferenciais na constituição do significado: primeiro, o “inferencialismo fraco” concebe as conexões inferenciais como parte integral da constituição do conteúdo de uma sentença. No outro extremo, o “hiperinferencialismo” concebe conexões inferenciais de forma constrictiva, englobando somente as inferências corretas de sentenças pertencentes a um raciocínio silogístico para afirmar que estas são necessárias e suficientes na determinação de um conteúdo (BRANDOM, 2010). Ambos são, para Brandom, interessantes mas insuficientes: o inferencialismo fraco é



demasiado complacente, podendo se aliar de uma perspectiva até mesmo representacionista do significado, enquanto que o hiperinferencialismo é demasiadamente construtivo em sua concepção das regras que ditam as conexões inferenciais, não sendo de muito uso fora do âmbito da lógica e talvez da matemática (BRANDON, 2010). Brandon (2010) assim desenvolve o que ele chama de “inferencialismo forte”, que interpreta a articulação inferencial das sentenças de forma ampla – da mesma forma que o inferencialismo fraco – e de forma suficiente em determinar seus conteúdos conceituais – da mesma forma que o hiperinferencialismo. Assim, Brandon reúne os pontos fortes e supre as deficiências das duas teses, para conceber uma tese onde as inferências vão além das meramente formais, e que incluam incompatibilidades inferenciais entre sentenças.

A partir do inferencialismo forte, Brandon almeja uma teoria da articulação inferencial que seja capaz de abordar sentenças empíricas sem se tornar mais uma teoria representacionista do significado. No entanto, o desafio de uma perspectiva inferencialista das nossas sentenças empíricas também é limitada pela rejeição ao Dado. Como vimos na seção anterior, Sellars rejeita uma noção do conhecimento fundamentado nos dados sensoriais imediatamente disponíveis à consciência. Também vimos que parte desta rejeição se deve a concepção do conteúdo conceitual enquanto sempre inserido em uma rede inferencialmente articulada, o espaço lógico das razões. Como inserir os particulares imediatamente percebidos na teoria inferencialista? Como vimos no mito de Jones, parte da resposta jaz na rejeição da noção de imediateidade aqui presente: os particulares sensíveis nos são “dados” não de forma não mediada, mas enquanto inseridas no espaço lógico das razões no qual já estamos inseridos. É necessário, então, aprofundar de que modo estes particulares estão inseridos no espaço lógico das razões. A abordagem de Sellars, por sua vez, é profundamente informada pela abordagem de Kant.

#### 1.2.4. Inferencialismo Kantiano

Para Sellars, como vimos, conhecimento perceptual é, de fato, uma forma de conhecimento não inferencial. No entanto, o reconhecimento de Sellars de formas de conhecer não inferenciais parece colocá-lo em oposição ao inferencialismo que estivemos discutindo. Se toda forma de justificação é inferencial, se o conhecer é um posicionamento no espaço lógico das razões, e se todo conceito deve ser concebido enquanto inferencialmente interligados, como levar em conta formas não inferenciais

do conhecer? Tal é a problemática de como entender a relação entre mente e mundo no processo do conhecer. Poderia a influência kantiana de Sellars nos ajudar a pensar este problema?

Sellars (1968) entende respostas perceptuais somente como uma entre três das chamadas “regras semânticas” (ou “uniformidades semânticas”): “transições linguísticas de entrada”, as respostas perceptuais; “transições intralinguísticas”, ou seja, inferências; e “transições linguísticas de saída”, ou seja, ações. Concebendo estas transições enquanto normas socialmente reforçadas, respostas perceptuais são entendidas aqui como sempre inseridas no âmbito linguístico. Simplificando então, para Sellars, deve ser o caso que respondemos (não necessariamente verbalmente) à experiência de uma mesa pelo pensamento •esta mesa• pois •mesa• constitui aqui uma norma, conforme evidenciado pelo uso do símbolo • (que serve para denotar a função governada por normas da palavra em questão).

Como, então, encaixar conhecimento não-inferencial no espaço lógico das razões? Para O’Shea (2018a), a concepção do inferencialismo forte de Brandom pode ser vista como endossada por Sellars. Se a presença de um objeto aos sentidos de um sujeito é o suficiente para que este sujeito endosse um julgamento (como, por exemplo, “há uma mesa nesta sala”), então Sellars toma a articulação inferencial *interpretada amplamente* como *suficiente* para levar em conta o conteúdo conceitual do julgamento. E esta é a descrição oferecida por Brandom do inferencialismo forte: a articulação inferencial, interpretada de modo amplo, é suficiente para levar em conta seu conteúdo conceitual.

Conceitos, da forma como temos visto aqui, parecem agir mais como regras para certas inferências do que como representantes de certos objetos ou fenômenos, como acontece no atomismo lógico. Como vimos no exemplo acima, quando falamos em •mesa• expressamos o caráter intrínseco fundamental da palavra “mesa”, sendo este seu uso governado por normas. Esta tese, por sua vez, está construída sobre uma tese fundamentalmente kantiana, que interpreta conceitos enquanto regras inferenciais.

A tarefa de desenvolver uma concepção acerca das representações complexas – representações que contém uma multiplicidade de representações mais simples – conduziu Kant para o desafio de explicar como estas representações são estruturadas. Se opondo a David Hume, cuja teoria das representações complexas classificava estas enquanto tais somente na medida em que estas possuíam a mesma estrutura daquilo que era representado, Kant concebia a relação entre a representação e o representado a

partir de uma contraparte, sendo esta as relações inferenciais. Esta interpretação acerca da concepção da representação defendida por Kant, é desenvolvida a fundo por David Landy em “Kant’s inferentialism” (2015). No entanto, conforme o próprio autor ressalta, esta interpretação do papel das relações inferenciais no coração da filosofia de Kant não é exclusividade sua: ao interpretar a filosofia kantiana a partir do papel central dos conceitos no processo do conhecer, colocamos inevitavelmente as relações inferenciais intrínsecas a estes conceitos no centro deste processo. Esta interpretação é feita a partir de uma lente claramente pós-sellarsiana. Mas isto não significa que desviemos do Kant original. De fato, como Landy (2015) demonstra a partir de uma série de citações, Kant deixa bastante explícito sua defesa da concepção sobre conceitos enquanto regras. Podemos encontrar uma destas citações diretamente na primeira crítica:

Como nenhuma representação se aplica diretamente ao objeto, a não ser a intuição, um conceito jamais se refere imediatamente a um objeto, mas sim a uma outra representação do mesmo (seja ela uma intuição, ou mesmo já um conceito). O juízo é, portanto, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo (KANT, 2012. p.104)

Uma regra, por sua vez, é uma “asserção sobre uma condição universal” (LANDY, p. 67, 2015) que, por sua vez, contém uma “multiplicidade de representações” (ibid.). Regras possuem condições para serem usadas da mesma forma que conceitos: somente usamos um conceito corretamente quando sabemos da condição universal para sua aplicação. Julgamentos, entendidos enquanto aplicações de conceitos para intuições, somente são possíveis a partir de um processo de inferência a partir do qual saímos de uma intuição para outra, possibilitado somente na medida em que estas intuições estejam subsumidas a algum conceito. O mesmo ocorre de um conceito para o outro. Um conceito serve, portanto, como uma regra de uma transição de um para o outro. Conceitos, enquanto regras, são inferencialmente articulados. Assim, a sentença “x é maior que y” é inferencialmente articulada por meio da expressão “é maior que” que unifica x e y em uma única representação, aquela de “ser maior que”(LANDY, 2015). Não se trata da mera unificação de duas representações intuitivas, mas da articulação normativo-inferencial de uma representação intuitiva em uma representação conceitual unificada.

Há formas distintas de entender a concepção kantiana de conceitos enquanto regras. Landy (2015) destaca a posição de Beatrice Longuenesse, que defende a concepção de conceitos enquanto regras fundamentadas sobre universais imanentes. As

regras seriam descobertas nos objetos mesmos, enquanto representações de universais imanentes, de forma que a experiência de um objeto particular ganharia sentido pela sua representação de um universal imanente a si. A interpretação de Longuenesse assim conserva uma imagem representacionista do conceitualismo kantiano. A virada normativa que Kant realiza ao enfatizar o papel dos conceitos no conhecer não é marginalizado, mas é tornado compatível com este representacionismo. A concepção de Landy, por sua vez, aproxima Kant do inferencialismo normativo de Sellars, Brandom e Peregrin que entendem o conhecer a partir de normas inferenciais.

A questão acerca de como representamos o mundo então se sobrepõe: se nossos conceitos constituem um arcabouço aparentemente removido da necessidade de representar o mundo tal como ele é, então como podemos considerá-lo uma fonte fiel para o conhecimento? A resposta de Kant é óbvia: não podemos ter acesso a coisa-em-si, pois nosso entendimento é regrado por certas categorias fundamentais cuja função não é necessariamente a representação fiel do mundo númerico. O entendimento, na visão de Landy (2015), estrutura as intuições em um arcabouço inferencial normativo que constrói a representação do mundo. Enquanto as intuições são sempre conceitualmente estruturadas, intuições e conceitos possuiriam, segundo Landy, “funções representativas distintas” (p. 97, 2015). Conceitos são fundamentados na espontaneidade do pensamento, enquanto intuições são fundamentados na receptividade. Conceitos, portanto, são ativos no processo de unificação das representações dadas pela intuição, em contraste com a passividade das intuições. Landy (2015) interpreta esta distinção afirmando que enquanto intuições representam seus objetos diretamente, conceitos representam seus objetos em relações uns com os outros. No entanto, na medida em que as intuições representam os complexos dados na sensibilidade *enquanto complexos*, eles são conceitualmente estruturados.

Para Sellars (2007a), intuições devem ser interpretadas como uma classe especial de representações conceituais não gerais, isto é, indivíduos sem qualquer descrição definitiva como, por exemplo, “esta-mesa” em contraste com um indivíduo com uma descrição definitiva, como “esta mesa na minha frente”, que envolve colocar o indivíduo “esta-mesa” em uma relação com outros indivíduos. As representações geradas pelas faculdades intuitivas já são conceituais em um sentido particular, enquanto sempre responsivas ao mundo (SELLARS, 2007a). Esta é uma interpretação controversa visto que, enquanto fundada na receptividade, a ideia de uma “intuição conceitual” parece contraditória. Contudo, intuições não devem ser inteiramente

reduzidas nem a receptividade não-conceitual, nem a representações conceituais. Representações conceituais intuitivas devem ser compreendidas enquanto constituindo um papel ineliminável da faculdade intuitiva, e seu caráter *sui generis* levado em conta, enquanto uma representação conceitual simples, incapaz de constituir uma proposição. Intuições, por sua vez, devem ser diferenciadas de sensações, na medida em que esta última não é, seja para Sellars ou para Landy, conceitualmente estruturada e é, portanto, não inferencial.

Sellars e Landy se aproximam em compreender as transições linguísticas resultantes da receptividade e da espontaneidade enquanto produtos de uma atividade que ocorre em um espaço conceitual inferencial, firmado pelas restrições das percepções dadas na intuição. Sellars e Landy concedem um papel central para as percepções não conceituais, em contraste com uma perspectiva conceitualista mais radical, como aquela defendida por McDowell. Esta interpretação, por sua vez, realça o tema desenvolvido na primeira seção: contra o mito do Dado, necessitamos realçar o papel do sujeito conhecedor no desenvolvimento do conhecimento, e este papel ocorre, em grande parte, em um espaço inferencialmente articulado estrangido pelas percepções.

O conteúdo das intuições pode não corresponder ao da coisa em si, mas a concepção oferecida por Kant auxilia Sellars em sua tarefa de desenvolver um inferencialismo compatível com uma metafísica naturalista. Resta saber, então, como Sellars consegue compatibilizar os elementos kantianos de sua filosofia com sua defesa do naturalismo. Mas antes, uma questão se impõe: De que modo estaria o sujeito causalmente, e não inferencialmente, relacionado ao mundo? Ou, em outras palavras, qual o lugar da sensibilidade no conhecer?

#### 1.2.5. Teoria pictórica do significado e a relação mente e mundo

Há muitas frentes pelas quais podemos lidar com o problema da relação entre mente e mundo. De fato, Sellars lista três regras semânticas que resumiriam as transições constitutivas desta relação. Poderíamos nos sentir tentados em reduzir a relação entre mente e mundo, portanto, à relações linguísticas, em particular de entrada (percepções) e de saída (ações). As primeiras poderiam, então, ser explicadas a partir de um aparato conceitual simples, explicado segundo as intuições kantianas que abordamos acima. Sellars aproxima o mental e o mundo, sem deixar espaço para dualismos. Mas e quanto a relação entre linguagem e mundo? A tese de Longuenesse

parece deixar claro como se dá esta relação na concepção kantiana dos conceitos; mas e quanto a uma abordagem inferencialista dos conceitos?

A compreensão defendida por Sellars do significado enquanto função não rejeita por completo uma concepção relacional do significado, pois a linguagem é concebida não somente a partir de uma estrutura funcional-normativa, mas também enquanto uma estrutura causal espaço-temporal que interage com outros objetos ou eventos espaço-temporais, sejam estes linguísticos ou não (DEVRIES, 2005). Desta forma, há uma relação entre os eventos ou objetos espaço-temporais e o mundo real, de forma que mesmo uma expressão como “esta cadeira é branca” pode de alguma forma estar fundamentada em alguma relação espaço-temporal, que encontra assim um correlato real. Nem toda relação precisa, como afirmado, ser uma relação causal ou espaço-temporal. Porém, não devemos excluir da nossa compreensão da linguagem e do significado sua relação para com o mundo.

Sellars interpreta a verdade de uma sentença enquanto um tipo particular de subsunção a um comportamento linguístico regrado por normas do tipo dever-ser, além de regras lógicas inferenciais e regras semânticas (DEVRIES, 2005). Isto significa, por sua vez, que há diferentes regras em jogo em diferentes sentenças: relatos perceptuais são regrados segundo normas do tipo dever-ser distintas daquelas das sentenças lógicas, matemáticas ou éticas. Elas são distintas “variedades da verdade” (DEVRIES, 2005), mas que possuem em comum a mesma definição de verdade, e a mesma autoridade que esta propriedade atribui a uma sentença.

Não devemos, segundo Sellars, compreender a verdade enquanto uma propriedade inteiramente semântica, mas devemos entender a linguagem enquanto uma estrutura causal espaço-temporal, inserida na ordem natural. Esta perspectiva conduz Sellars a endossar a teoria pictórica do significado defendida por Wittgenstein no “Tractatus”, todavia concebida de forma distinta daquela desenvolvida por Wittgenstein. Conforme escreve Sellars:

Embora o *Tractatus* de Wittgenstein, ao carecer de uma teoria dos aspectos normativos do discurso de questões-de-fato [matter-of-fact], fracassa em fazer justiça aos diferentes níveis de tal discurso, ele ainda contém pistas essenciais para um entendimento das distintas funções do primeiro nível do discurso de questões-de-fato. Estas pistas estão contidas em sua discussão sobre a linguagem enquanto um meio de construir “figuras lógicas” do mundo. (SELLARS, 1968, p.114)

Sellars, portanto, não toma a teoria pictórica de Wittgenstein como a tese central para uma teoria da verdade, mas a interpreta como tendo um papel nuclear na

compreensão do discurso factual. A principal diferença entre a teoria pictórica desenvolvida por Wittgenstein e Sellars é a defesa de Sellars da relação pictórica enquanto uma relação entre objetos linguísticos e não linguísticos, enquanto que Wittgenstein defenderia uma concepção da relação pictórica entre fatos linguísticos e fatos não linguísticos (SELLARS, 1963). Assim como no caso do atomismo lógico, a rejeição desta concepção da relação pictórica se dá pela concepção acerca dos “fatos” enquanto objetos não linguísticos atomizados.

Enquanto que Wittgenstein descreve a relação pictórica a partir de um isomorfismo entre fatos, Sellars retira esta relação de um plano semântico formal ao descrevê-la a partir de um isomorfismo entre eventos naturais. Sellars não pretende supor aqui que o mundo impõe uma estrutura categorial diretamente na mente por meio da relação pictorial, pois isto seria incorrer no mito do Dado<sup>10</sup>. Esta é uma relação causal, e não normativa, a relação que engatilha o processo de entradas linguísticas que vimos anteriormente. Ela constringe os limites do normativo, sem necessariamente lhe impor uma forma particular. É esta relação que torna o conhecimento factual sobre o nosso ambiente fundamentado em nosso mundo, figurando-o de forma cada vez mais intrincada, em vez de constituir alguma abstração formal derivada tão somente de um conjunto de categorias transcendentais.

A relação pictórica enquanto concebida por Sellars não define a verdade em si mesma, mas explica o elo que liga a estrutura conceitual do mundo com o próprio mundo. Como vimos acima, a relação pictórica não é o suficiente para explicar a noção de verdade, longe disso; é importante considerarmos esta noção controversa pois ela não somente distingue Sellars de uma visão pragmatista como aquela defendida por Brandom em seu inferencialismo, ou do conceitualismo defendido por McDowell, como também abre o caminho para orientações opostas, como para a biosemântica de Ruth Millikan (1989), que entende a função representacional própria a relação pictorial enquanto pertencente inteiramente a ordem causal. Millikan assim procede em compreender a normatividade das proposições não meramente em termos sociais, como Brandom e McDowell, mas em termos naturais, assim rejeitando – contra Sellars – uma teoria inferencialista da normatividade em prol de uma teoria biológica do significado (SACHS, 2019a), assim contrariando a afirmação de Sellars acerca da injustiça que a teoria pictorial faz com relação ao discurso factual. O descompasso entre o significado

---

<sup>10</sup> O’Shea chama esta forma de Dado como “mito do Dado categorial”, a forma do Dado pela qual se defende que o mundo impõe sua estrutura categorial ao sujeito por meio das percepções (SACHS, 2019a)

(normativo, social) e a figuração (natural, causal) na teoria do conhecimento de Sellars provoca, de fato, uma certa tensão que se estende até os seus “herdeiros”.

Como Sellars lida, então, com esta tensão no que se refere a sua herança kantiana? De fato, pode ser argumentado que esta tensão tem origem na própria herança kantiana, a partir da dualidade entre intuições e categorias do entendimento. Como Sellars aborda, então, esta dualidade dentro de um esquema naturalista? Abordarei esta questão na seção seguinte.

### **1.3. Naturalismo kantiano: o projeto sellarsiano de naturalizar Kant**

O naturalismo defendido por Sellars é caracterizado por ambas as perspectivas normativas e causais. Desta forma, ele diverge tanto de Brandom quanto de Millikan em enfatizar o papel tanto das normas quanto das causas na constituição do comportamento inteligente regrado por normas. No entanto, esta perspectiva dual significa que seu projeto é constantemente assombrado pelo espectro do dualismo, que impõe a necessidade de unificação sobre o projeto de Sellars. Esta assombração é moldada pela influência kantiana sobre Sellars. No entanto, o projeto sellarsiano de unificação também será desenvolvido em torno de elementos kantianos inseridos em uma estrutura naturalista.

Um kantismo naturalizado, na concepção de Sellars, seria uma abordagem do normativo inserido na concepção naturalizada do mundo. Isto significa entender o ser humano enquanto uma espécie que segue e formula regras, inserida no mundo conforme descrito pelas ciências naturais. Este esforço pode ser visto, por exemplo, na distinção entre figuração e significação, ambos elementos essenciais na constituição do conhecer. Esta concepção, no entanto, coloca Sellars contra Brandom e Millikan, ao enfatizar que as normas não estão fundamentadas tão somente nelas mesmas (como faz Brandom) ou na história evolutiva dos organismos (como faz Millikan), mas sim que devemos conceber as normas, que constituem a linguagem, enquanto constituído por duas facetas: tanto enquanto um arcabouço inferencial normativo, quanto um objeto natural. O naturalismo kantiano é, portanto, um empreendimento unificador, o empreendimento de desenvolver uma imagem que formule as características transcendentais do conhecimento em harmonia com um arcabouço descritivo naturalista.

Sellars não tem a intenção de sustentar um dualismo entre normas e causas. Conforme Sellars afirma (1963), a filosofia é uma atividade de unificação, de



incorporar em uma única imagem abrangente o máximo de entidades e fenômenos possíveis. Este esforço de unificação será levado a cabo por Sellars a partir de uma naturalização do kantismo. Visto que esta dualidade é herança da dualidade kantiana entre coisa-em-si e fenômeno, podemos nos questionar como é possível superar esta dualidade a partir de uma reformulação do kantismo: a dualidade que Sellars visa superar aparenta ser impossível a partir de um arcabouço filosófico que tem em seu coração justamente tal dualidade.

Um dos principais defensores desta linha interpretativa é James R. O’Shea (2016), segundo o qual Sellars defenderia uma concepção da cognição e da agência que podem ser entendidas de modo propriamente kantiano, enquanto inseridos em uma posição naturalista científica. O’Shea (2018b) também realça o fato de que a abordagem que Sellars desenvolve para abordar Kant é distinta das demais – como a desenvolvida por P.F. Strawson – ao não se desfazer por completo do idealismo transcendental, mas sim reformulá-lo em termos de um naturalismo científico, convertendo a divisão entre fenômeno e coisa-em-si para uma divisão entre imagens da pessoa-no-mundo, as imagens manifesta e científica.

Seguindo a interpretação de O’Shea, investigaremos aqui o modo pelo qual Sellars abordou o problema de encaixar o normativo em uma concepção naturalista do mundo a partir de um arcabouço kantiano. Tal processo possui duas partes: a reinterpretação da dualidade entre fenômeno e coisa-em-si na forma das imagens manifesta e científica, e a inserção do pensamento kantiano na virada linguística analítica. O primeiro passo possui a virtude de estabelecer as fundações para um naturalismo que unifique os aspectos normativo e natural da pessoa-no-mundo, enquanto que o segundo justifica a urgência deste projeto de unificação. O naturalismo kantiano necessita, portanto, para resolver a problemática de como levar em conta a relação entre mente e mundo na prática do conhecer, de um projeto sinóptico de unificação das imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo.

### 1.3.1. O fenomênico e o numênico, o manifesto e o científico

Sellars possui uma concepção particular acerca do papel da filosofia. Para ele, a filosofia tem como objetivo

(...) entender como as coisas entendidas no sentido mais amplo do termo coexistem no sentido mais amplo do termo. Sob “coisas entendidas no sentido mais amplo do termo” eu incluo não somente itens radicalmente diferentes como “repolhos e reis,”

como também números e deveres, possibilidades e estalar de dedos, experiência estética e morte. Ter sucesso na filosofia seria, para usar uma expressão contemporânea, “saber orientar-se” com respeito a todas essas coisas, não somente no sentido irrefletido que a centopeia da estória sabia sua orientação antes de enfrentar a questão, ‘como eu caminho’, mas no sentido reflexivo que não sustenta quaisquer barreiras intelectuais. (SELLARS, 1963, p.7)

Há muito nessa passagem a ser destrinchado, mas é fundamental entender que esta passagem, que abre o artigo *Philosophy and the scientific image of man*, serve para introduzir o objetivo que Sellars pretende alcançar neste artigo, de unificação de duas imagens aparentemente irreconciliáveis. Tais imagens estão sustentadas sobre uma releitura das noções de fenômeno e coisa-em-si presente na obra de Kant. Tal divisão é realçada pela divisão epistêmica entre juízos *a priori* e *a posteriori*, além de juízos semânticos analíticos e sintéticos, que agem em conjunto para formar um arcabouço esquemático dual do conhecimento.

A reinterpretação levada a cabo por Sellars concebe duas imagens, a manifesta e a científica, que ele define como imagens da pessoa-no-mundo (*man-in-the-world*)<sup>11</sup> (SELLARS, 1963), e que propõem ser imagens completas sobre a pessoa-no-mundo, embora claramente se opõem uma a outra. Ambas são similares na medida em que constituem estruturas conceituais transcendentalmente ideais – isto é, são dependentes da mente enquanto estruturas conceituais. Mas ambas as imagens propõem que os objetos descritos por elas são empiricamente reais, ou seja, são independentes da cognição para existirem. Este é um problema, pois enquanto que uma imagem afirma a existência de alguns objetos, a outra nega esta existência. Como ambas propõem ser “completas”, há um conflito evidente entre ambas – um conflito que vai ainda além da mera postulação ou negação de objetos. O conflito entre imagens distingue a concepção de Sellars da desenvolvida por Kant, na medida em que o fenômeno e a coisa-em-si tinham limites bem definidos na primeira Crítica. Pelo contrário, as imagens manifesta e científica são universais, e qualquer coisa que não possa ser encaixada nelas, por definição, não existe.

O que são estas imagens? Abordaremos com maior profundidade ambas as imagens no próximo capítulo, mas oferecerei aqui um breve definição. A imagem manifesta constitui uma refinação da imagem do senso comum da pessoa conforme ela

---

11 Traduzirei “*man*” por “pessoa” neste trabalho, não somente por ser mais apropriado, como também pela preferência tardiamente expressada por Sellars em *Metaphysics and the concept of a person* (1974b) pelo termo, além de ter deixado claro que ambos são intercambiáveis.

mesma se encontra no mundo. É o modo pelo qual o ser humano primeiro se encontrou no mundo, e que sofreu uma contínua refinação empírica e conceitual nas mãos de filósofos e demais teóricos. O mundo conforme descrito pela imagem manifesta é populado por noções distintas como objetos coloridos, pessoas e normas, mas que todas convivem sem contradição.

A imagem científica, por outro lado, nega muitas das categorias e objetos da imagem manifesta, ao contradizer muitas das noções que regram o senso comum mais sofisticado. O que diferencia a imagem científica da manifesta não é o uso do método científico por parte da primeira em contraste com a segunda, pois ambas podem fazer uso deste método e, neste sentido, ambas podem ser consideradas “científicas”. No entanto, a imagem científica se diferencia da imagem manifesta ao atravessar a linha do senso comum mais sofisticado ao propor, a partir percepções ou introspecções ao nível do senso comum, objetos ou eventos imperceptíveis que possam explicar aquilo que é detectado no nível do perceptual e do introspectivo. Podemos ver, por exemplo, na tese newtoniana acerca da existência de uma força invisível universal que mantém os corpos celestes e terrenos coesos, um protótipo desta imagem, que extrapola do nível de especulação da imagem manifesta.

A dualidade entre as imagens espelha assim a dualidade entre fenômeno e coisa-em-si, na medida em que a imagem científica constitui a estrutura que representa a coisa-em-si, ou seja, os objetos enquanto existindo de forma independente da mente, e a imagem manifesta enquanto fenômeno, na medida em que sua estrutura é constituída a partir dos modos pelos quais entendemos o mundo enquanto este nos é feito “manifesto”, isto é, a partir do qual nos é apresentado pelos nossos sentidos e linguagem, e a partir do qual nos engajamos em uma contínua tarefa de seu aperfeiçoamento. As diferenças entre Sellars e Kant aqui são notáveis: a coisa-em-si para Sellars é cognoscível, enquanto que a imagem manifesta, que espelharia o mundo fenomênico, é concebido como o âmbito da validade do normativo, o âmbito de onde nossas normas – sejam elas morais ou epistêmicas – encontram sua fonte mais fundamental de validade, em contraste com o mundo fenomênico de Kant, regido pela causalidade das leis da natureza conforme descrita pelas ciências (KANT, 2019). O paralelo, portanto, não é perfeito, mas o ponto central de uma antítese no coração da filosofia, é o principal fio da meada que liga ambos os pensadores. O modo pelo qual ambos lidam com este conflito, no entanto, é marcadamente distinto.

No centro do conflito entre ambas as imagens está a noção de “pessoa”. Deixarei, no entanto, para abordar o conflito em torno deste conceito para o próximo capítulo. Nos voltamos por enquanto, para a categoria de “objetos coloridos”. Para o teórico da imagem manifesta, a existência de objetos coloridos, como uma maçã vermelha ou uma cadeira branca, são fatos facilmente verificáveis, garantida por meio da percepção imediata destes objetos. Para o teórico da imagem científica, no entanto, estes objetos devem ser eliminados de uma concepção do mundo, visto que o colorido dos objetos possui uma existência meramente fenomênica, e os objetos coloridos em si mesmos são compostos por partículas não coloridas.

Sellars defendia uma forma radical de realismo científico, segundo a qual somente os objetos descritos pelas mais sofisticadas teorias científicas poderiam ser ditas como sendo empiricamente reais. Esta defesa é resumida em sua posição *Scientia Mensura*, isto é, a ciência como a medida de todas as coisas na dimensão de explicar ou descrever o mundo (SELLARS, p. 87, 2008). Portanto, na medida em que as mais sofisticadas teorias contemporâneas acerca das ondas eletromagnéticas e da percepção visual que constituem a imagem científica contemporânea acerca do fenômeno da “cor” eliminam de sua estrutura o conceito de “objetos coloridos”, a imagem científica propõe que este conceito deve ser eliminado do nosso vocabulário.

A imagem manifesta tem sua ontologia suplantada pela imagem científica, enquanto uma estrutura mais sofisticada e apta para lidar com os fenômenos observáveis encontrados no nível da imagem manifesta. Isto significaria, então, que devemos nos desfazer de conceitos do senso comum, de objetos do dia a dia como objetos coloridos? Existe uma utilidade clara quando nos referimos a estes objetos, e parece estranho propor sua eliminação. Por esta razão (e outras que veremos adiante), a tensão entre as imagens não pode ser resolvida com uma mera substituição de uma imagem por outra, pois *ambas são radicalmente incompletas*.

É a partir desta incompletude que Sellars trabalhará em torno do seu “projeto sinóptico”, o projeto de unificação destas imagens. Kant também entendia as noções de fenômeno e coisa-em-si como antitéticas, mas seus limites respectivos não poderiam ser ultrapassados. Ao contrário de Kant, portanto, Sellars se propõe ultrapassar os limites das reconcepção do fenômeno e da coisa-em-si levada a cabo nas imagens manifesta e científica. A tensão entre imagens é, portanto, concebida por Sellars segundo moldes kantianos. Poderia o projeto de unificação também ser concebido a partir do kantismo?

### 1.3.2. Kant na virada linguística: Do nominalismo a tese modal

Ao se voltar para Kant, Sellars não abandona sua herança analítica, muito pelo contrário: seu kantismo somente pode ser entendido como uma tentativa de inserir a obra deste filósofo no contexto da “virada linguística”, que definiu muito da filosofia analítica até então, entendendo a filosofia como a tentativa de resolver problemas por meio da análise da linguagem. Inserir Kant na virada linguística implica, para Sellars, interpretar as categorias *a priori* do entendimento expostas na dedução transcendental – que possibilitam e ordenam a experiência *a posteriori* – enquanto normas sociais culturalmente evoluídas inseridas em uma rede inferencial abrangente.

O inferencialismo kantiano discutido anteriormente foi fundamental para o modo pelo qual Sellars concebeu a estrutura normativa do conhecimento. Conforme vimos, este inferencialismo concebe as categorias enquanto regras normativas que ligam um conceito ao outro. Conforme Sellars afirma, em uma citação feita por O’Shea:

Kant toma a si mesmo como tendo provado que o conceito de conhecimento empírico envolve o conceito de inferencialidade em acordo com as leis da natureza. Para admitir que há conhecimento do *aqui e agora* é... garantir que há verdades gerais do tipo capturado por declarações semelhantes a leis. (O’SHEA; SELLARS, 2019, p. 15)

Assim, a própria possibilidade do conhecimento empírico é somente viável devido ao seu assentamento em uma estrutura inferencial normativa responsiva ao mundo natural. Esta concepção não está muito longe do que Landy havia proposto, e do que foi discutido na seção anterior: o papel conjunto das faculdades da receptividade e da espontaneidade são as responsáveis pelas transições linguísticas que constituem a linguagem. O conhecimento, mesmo o empírico, não é nunca simplesmente *dado*, mas também é sempre ao menos em parte *construído*.

Tendo investigado o modo pelo qual Sellars interpreta a estrutura normativa do conhecimento proposta por Kant, podemos nos voltar para o seguinte problema: como conceber as entidades abstratas, como as categorias transcendentais de Kant, em uma estrutura naturalista? Sellars enxerga o nominalismo como a única alternativa viável para uma filosofia verdadeiramente naturalista; mas ele não pretende se desfazer de universais, particulares, substâncias e propriedades. Sellars busca, então, uma reconciliação de um nominalismo que ele enxerga como imprescindível para uma visão

de mundo compatível com a do naturalismo científico, com uma concepção acerca das categorias mais amplas possíveis.

Claro que este empreendimento não pode começar por imaginar um mundo alternativo onde estas categorias tenham existência real. Mas também não podemos nos desfazer da ideia de categorias, como qualidades ou relações. A solução que Sellars encontra para este desafio é interpretar as categorias como as regras do tipo mais superior da estrutura conceitual-inferencial. O nominalista não busca se desfazer da ideia de categorias, mas sim busca reforçar que estas não correspondem a entes realmente existentes no mundo, isto é, não existem de um ponto de vista ontológico. Sellars preserva este nominalismo ontológico ao interpretar as categorias enquanto normas de um sistema linguístico. Desta forma, as categorias não são *a priori* no sentido de imutáveis, pois são entendidas como dinâmicas, mudando segundo os avanços das imagens manifesta e científica.

Chegamos aqui, portanto, na segunda parte do nominalismo psicológico de Sellars, referido anteriormente, sendo esta a tese segundo a qual para explicar os estados mentais e a intencionalidade não é necessário recorrer a entidades abstratas, mas que estes fenômenos podem ser explicados a partir de uma estrutura naturalista científica sem a necessidade de recorrer a um vocabulário normativo<sup>12</sup>. Lembrando que a primeira parte desta teoria se referia a conclusão de que toda consciência de entidades abstratas é em realidade uma questão linguística intersubjetiva, Sellars, a partir de seu nominalismo psicológico, pretende harmonizar noções de universais e particulares com uma visão científica do mundo, a qual ele entende a partir de um nominalismo ontológico.

Sellars viu Kant como uma figura central para o desenvolvimento deste nominalismo (O'SHEA, 2022). Em Kant, ele viu a possibilidade de ver as categorias segundo uma nova interpretação, ao inserir a dedução transcendental na virada linguística, tomando as categorias puras de Kant, indispensáveis para o julgamento e a razão, e interpretando-as em termos de sua teoria do significado enquanto uso, como os tipos mais fundamentais de normas conceituais do julgamento. Desta forma, Sellars entende as categorias enquanto normas do tipo dever-ser fundamentais para o funcionamento da linguagem, de modo que a epistemologia é para ele, dentro deste contexto, “linguística transcendental”, ou seja, uma epistemologia que se preocupa com

---

<sup>12</sup> A interpretação do nominalismo psicológico enquanto dividido em duas teses é feita por O'Shea (2022).

a conformidade da língua a normas epistêmicas (elas mesmas fundamentalmente linguísticas) em qualquer mundo possível, sem se restringir a uma única língua possível (SELLARS, 2007a).

O que aproximou os esforços de Sellars daqueles de Kant é o modo pelo qual Kant tentava buscar as características gerais necessárias de um sistema conceitual que possibilite o conhecimento do mundo. No entanto, esta aproximação também trouxe problemas para Sellars, na forma dos dualismos que assolam o pensamento kantiano. Enquanto que o dualismo entre categorias transcendentais e a coisa-em-si não era visto em si mesmo como um problema para Kant, a concepção *Scientia Mensura* de Sellars lhe traz um problema: como é possível para o teórico da linguística transcendental determinar certas categorias universais, em face do constante avanço e mudança conceitual empreendido pelos avanços científicos, caracterizado pela construção de ontologias radicalmente distintas daquelas da imagem manifesta? Se, como vimos anteriormente, a linguística transcendental lida com o funcionamento geral de qualquer sistema linguístico em qualquer mundo possível, então como poderia esta epistemologia abordar as alterações ontológicas radicais empreendidas pelas ciências?

Do nominalismo psicológico, podemos concluir que propriedades como “necessidade” ou “contingência” não existem nas coisas, mas que funcionam enquanto normas dentro de nosso arcabouço linguístico. O vocabulário modal é então interpretado de forma expressivista por Sellars, isto é, de modo que seu uso não tem como objetivo a descrição de objetos, mas tem como objetivo tornar explícito o que há de implícito no vocabulário descritivo. A “tese modal Kant-Sellars” é assim justificada por Brandom (2015) como a tese segundo a qual o uso de qualquer sentença empírica, como “esta mesa é marrom”, pressupõe um conjunto de práticas ou habilidades inferenciais com consequências modais, ou seja, inserem a sentença em um espaço de possibilidades. Portanto, qualquer sentença descritiva está, segundo esta tese, fundamentada em uma prática no qual, ao dizer que “x é y”, necessita dar uma razão na forma de tornar explícito as ligações inferenciais que justificam a afirmação “x é y”, uma atitude que envolve o vocabulário alético modal (BRASSIER, 2017).

O que a tese modal Kant-Sellars sustenta é que toda proposição descritiva é imbuída de normatividade, e esta normatividade não está ligada ao conteúdo da proposição em si, isto é, ao que a proposição descreve ou explica, mas ao próprio caráter da linguagem no qual esta proposição se dá. Conforme vimos anteriormente, a linguagem é governada por regras inferenciais formais e materiais: regras inferenciais

materiais, ou regras-P, não estão limitadas somente pelas normas da lógica ou da linguagem, mas são descritivas e, portanto, sujeitas as constantes mudanças da estrutura conceitual científica. Regras-P são responsivas ao mundo e são, portanto, indispensáveis para uma linguagem que contenha termos descritivos. Que regras-L, ou seja, as regras formais ou lógicas que governam nossas inferências, são essenciais para o significado é algo praticamente universalmente concordável, mas que eles assumem uma posição ao lado, e não superior ao das regras-P, é indispensável para compreender a tese modal Kant-Sellars, pois a partir desta equiparação entre as regras inferenciais é que podemos entender como o vocabulário descritivo e o vocabulário alético modal estão intrinsecamente conectados um ao outro<sup>13</sup>. O vocabulário descritivo, com sua relativa independência em ser governado por regras-P, é dependente de um vocabulário alético modal para que seja possível passar de uma descrição X para Y. O vocabulário descritivo, regido por regras inferenciais materiais, é dependente ele mesmo de um vocabulário normativo, pois o ato de descrever é inseparável do ato de explicar.

Quando afirmamos uma sentença empírica simples como, por exemplo, “esta mesa é marrom”, nos comprometemos com as necessidades e possibilidades desta sentença, tal como “há um objeto colorido” ou “há um objeto físico”. Este endosso no nível modal é um endosso de um padrão inferencial, e não de uma afirmação sobre o objeto do conteúdo da afirmação.

Podemos então responder a questão posta acima: como poderia uma epistemologia interpretada enquanto linguística transcendental levar em conta as mudanças constantes e radicais da estrutura conceitual científica? A resposta que podemos agora oferecer a partir da tese modal Kant-Sellars é que estas mudanças contém em si mesmas normas do tipo dever-ser, categorias que determinam o funcionamento de um vocabulário descritivo, que nos permite *dizer* o que nós estamos *fazendo* quando empregamos o vocabulário descritivo (BRASSIER, 2017). Apesar de sua independência, regras-P ainda possuem uma certa dependência em regras-L – e vice-versa – no que se refere a construção de uma língua apropriada para descrever as modalidades das causas e normas. A estrutura conceitual da imagem científica, na medida em que está sustentada por regras-P, depende da sua enunciadora das regras-L

---

<sup>13</sup> Equiparações entre a distinção formal-material de Sellars com as divisões sintético-analítico e *a priori-a posteriori* de Kant são inevitáveis. Mas é importante ressaltar que, na medida em que a primeira divisão citada de Kant é lógico-semântica, enquanto a segunda é epistêmica, a divisão analítico-sintética corresponderia às regras-L, enquanto que a divisão *a priori-a posteriori* corresponderia às regras-P.



para tornar explícito as possibilidades e necessidades de qualquer sentença por ela endossada.

A tarefa da filosofia transcendental não é o acesso a um reino platônico das categorias, mas o esclarecimento das normas de uso de uma linguagem em direção a um contínuo refino, paralelo ao desenvolvimento das ciências. Trata-se da tarefa de refinamento do nosso padrão de interação com o mundo. Sellars abraça, portanto, desde este cume kantiano, as duas principais vertentes da filosofia da linguagem analítica, aquela que via a tarefa da filosofia no contínuo refino da linguagem, e aquela que entendia a linguagem como um instrumento natural. Como afirma DeVries (2005), nesta perspectiva transcendental, a filosofia é tanto um empreendimento interpretativo quanto especulativo, uma “reflexão acerca das normas e estruturas mais gerais constitutivas do nosso engajamento cognitivo com o mundo” (DEVRIES, p. 66, 2005).

Tendo em vista o conflito entre imagens, a tarefa da linguística transcendental, neste contexto, se torna a tarefa de evitar a cisão do espaço lógico das razões – ou seja, evitar a incoerência entre nosso vocabulário descritivo e normativo, visto que ambos ocupam o mesmo espaço. A tarefa da linguística transcendental nos conduz, neste naturalismo kantiano, para a tarefa de unificação das imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo.

O que foi demonstrado aqui é que por meio da releitura kantiana que Sellars empregou das categorias *a priori* do entendimento, podemos notar a necessidade, paralela ao das regras P e L, da unificação da imagem manifesta e científica para uma imagem mais completa do mundo. Pretendo mostrar como esta necessidade fica ainda mais evidente conforme penetramos no conceito central desta divisão e unificação, o conceito de pessoa.

#### **1.4. Conclusão**

Há muito ser concluído neste capítulo, mas a lição mais importante a ser derivado aqui é a seguinte: conhecer não é uma mera atividade de representação passiva, mas envolve uma interação ativa com o mundo a partir de uma esfera conceitual normativa constituída na linguagem.

Aprender esta lição é fundamental em evitar a armadilha do Dado. O mito do Dado nada mais é do que a ideia do mundo enquanto possuindo uma estrutura normativa tal qual transmite conhecimento para nós em forma de fatos verdadeiros fundamentais e inquestionáveis, capazes de fundamentar todo nosso arcabouço

epistêmico. O que Sellars demonstra então, especialmente em “empirismo e filosofia da mente”, é que o Dado é uma posição incoerente e injustificada, mas também constrói uma alternativa a esta posição que se mostra muito mais atraente.

Tal posição coloca o conhecer em um “espaço lógico das razões”, um espaço intersubjetivo no qual nos posicionamos quando endossamos qualquer proposição enquanto verdadeira ou falsa, a partir de um jogo de linguagem batizado por Robert Brandom enquanto o jogo de “dar e pedir por razões”. Esta posição se tornou conhecida como o inferencialismo (meta)semântico, devido sua posição em conceber a capacidade conceitual enquanto a capacidade de posicionar-se em um espaço necessariamente inferencialmente articulado, no qual nos posicionamos quando endossamos qualquer um destes conceitos. Tal inferencialismo, por sua vez é informado pela concepção kantiana de conceitos enquanto normas que nos ligam para outros conceitos. Concluimos então que o inferencialismo de Sellars tem sua raízes fincadas no conceitualismo brando de Kant.

A perspectiva inferencialista, no entanto, nos leva a confrontar o problema de como levar em conta o conhecimento do mundo, isto é, a relação entre mente e mundo. A concepção pragmática do conhecer como um posicionamento em um espaço lógico das razões inferencialmente articulado não arriscaria romper com os laços significativos de constrição que o mundo mantém em relação ao nosso conhecimento? No voltamos, então para a teoria pictórica de Wittgenstein, e a reformulação desta teoria encabeçada por Sellars, na forma de um isomorfismo entre eventos linguísticos e não linguísticos. No entanto, este endosso acaba por abrir uma cisão que pode ser observada em seus herdeiros intelectuais, em especial em Brandom e Ruth Millikan, cada um abordando uma forma distinta o papel e constituição das normas no comportamento inteligente. A questão volta-se, portanto, para como podemos resolver esta cisão: como lidar com o caráter prático do conhecer e sua relação com o mundo?

Não resolvemos esta tensão neste capítulo, porém ela pavimenta o caminho para o desenvolvimento de uma tese que deverá lidar com esta tensão, o naturalismo kantiano: a tentativa de Sellars em unificar a estrutura normativa categórica do conhecimento descrita por Kant com uma concepção ontológica científica do mundo. Este esforço, argumento, tem em seu núcleo o esforço para a unificação das imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo, que é justificada pela necessidade em conceber a estrutura conceitual normativa do conhecimento como um todo unificado,

em suas regras inferenciais formais e materiais como sendo mutuamente dependentes em gerar uma imagem unificada das normas no mundo.

Tal justificatória é sustentada por duas teses de influência kantiana: o nominalismo psicológico e a tese modal Kant-Sellars. O primeiro argumenta que entidades abstratas são intersubjetivamente constituídas na linguagem e são assim explicáveis a partir de um vocabulário estritamente descritivo. Desta forma, podemos interpretar o vocabulário alético modal de forma estritamente linguística, constituindo a própria forma da linguagem e, portanto, sendo indispensável para o vocabulário descritivo. Desta forma, podemos concluir que há uma necessidade em desenvolver uma concepção unificada das imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo.

Central para este esforço está o conceito de pessoa. Este conceito, central na imagem manifesta, mas marginal para a imagem científica, será o centro das nossas atenções daqui em diante. Mas o que podemos concluir dele até aqui? Sendo este capítulo encarregado de interpretar a abordagem kantiana do conhecer e da relação desta prática com o mundo, temos aqui não tanto uma concepção do conceito de pessoa, mas uma ferramenta para construção de um tal conceito. Desta ferramenta, podemos afirmar que a pessoa é o que toma normas do tipo dever-ser e prescreve, tanto para os outros quanto para si mesmo, normas do tipo dever-fazer, se inserindo, portanto, em um espaço histórico intersubjetivo onde estas normas primeiro se constituíram, e onde esta pessoa primeiro se constitui necessariamente enquanto tal, neste que pode ser entendido como o “espaço da liberdade”. A “pessoalidade” é entendida a partir deste estágio inicial e rudimentar como um seguir-e-atribuir normas dos tipos dever-ser e dever-fazer a partir do qual a pessoa aprende a interagir com o mundo e as demais “pessoas” de uma forma a reconhecer em uma crescente otimização os próprios padrões de comportamento segundo estas mesmas normas. Estabelecemos, portanto, que a pessoa é o sujeito às normas em interação com o mundo; a tensão entre estes dois aspectos, contudo, permanece não resolvida. Esta é a tensão entre as imagens manifesta e científica da pessoa-no-mundo, com o qual lidaremos a seguir.

## 2. AS IMAGENS DA PESSOA-NO-MUNDO

A necessidade de unificação de duas imagens contrastantes que define o projeto filosófico de Sellars – daqui em diante referido somente como “projeto sinóptico” – é uma necessidade que tem suas raízes fincadas em uma interpretação kantiana acerca da natureza do conhecer: a participação ativa da pessoa na construção do conhecimento enquanto constrangido pelo mundo. A tensão que muitos entendem como presente nesta interpretação, entre mente e mundo, remete a tensão entre normas e causas que, por sua vez, remete a velha questão da filosofia analítica de como entender a validade das normas: estariam elas fundamentadas tão somente nelas mesmas, ou teriam elas o fundamento no mundo natural?

Este dilema, visto encarnado na disputa entre dois herdeiros intelectuais de Sellars, Brandom e Millikan, nos conduz a seguinte questão: se a pessoa é concebida como o centro de um espaço normativo irreduzível, como torná-la compatível com a imagem científica? Isto é, como o conceito de pessoa pode escapar da aparente tensão presente entre as imagens? Para a resolução da tensão entre as imagens o conceito de pessoa é fundamental pois, como vimos, as imagens são nada mais do que imagens sobre a pessoa-no-mundo.

Enquanto a abordagem pragmática de Brandom enfatiza a imagem manifesta na constituição do significado, fechando a lacuna entre semântica e pragmática, a abordagem de Millikan enfatiza a imagem científica por meio de uma abordagem da semântica segundo a história evolutiva do ser humano descrito nesta imagem. Temos, então, uma divisão entre sellarsianos ditos de “esquerda”, de orientação pragmática, enfatizando o papel da imagem manifesta sobre a imagem científica, e sellarsianos de “direita”<sup>14</sup>, de orientação naturalista, enfatizando a supremacia da imagem científica sobre a imagem manifesta. Em face desta divisão, o projeto sinóptico de Sellars parece se perder.

Enquanto que a ênfase no kantismo está geralmente associada aos sellarsianos de esquerda, argumentarei que o kantismo é parte indissociável da justificatória e constituição de uma imagem sinóptica e, portanto, vital para preencher a lacuna entre ambas as vertentes do sellarsianismo. Neste capítulo, destrincharemos o modo pelo qual Sellars concebeu as duas imagens, as influências sobre esta concepção, e possíveis

---

<sup>14</sup> A divisão entre sellarsianos “de direita” e “de esquerda” não tem relação evidente com a divisão do espectro político.

refinamentos a serem feitos sem desviar muito da concepção original que Sellars tinha em vista.

Primeiramente, abordamos a “imagem manifesta” da pessoa-no-mundo, descrita enquanto a imagem refinada pela qual o ser humano primeiro se encontrou no mundo. Desta forma, Sellars a descreve enquanto uma evolução de uma imagem anterior, a imagem original, a partir da qual a imagem manifesta desenvolve uma concepção mais sofisticada e constritiva do conceito de pessoa. Este conceito, por sua vez, é entendido por Sellars como possuindo seu melhor desenvolvimento no que ele chama de “tese aristotélica-strawsoniana” da pessoa, segundo a qual o conceito de pessoa é entendido como um conceito primitivo da nossa estrutura conceitual do mundo, um sujeito lógico indivisível ao qual determinadas espécies de predicados são aplicados somente a ele. Esta concepção, por sua vez, levanta a questão da identidade pessoal, a qual Strawson responde por meio de uma reinterpretação kantiana, no que pode ser entendido como uma tese aristotélica-kantiana-strawsoniana. No entanto, argumento que o problema da identidade pessoal é persistente e exclusivo a estrutura conceitual da imagem manifesta.

Segundo, abordamos a imagem científica da pessoa-no-mundo, descrita enquanto uma imagem descritiva ainda mais sofisticada acerca do mundo, embora carecendo de certas deficiências, tais como a ausência de uma concepção robusta da normatividade. De qualquer modo, a força da imagem científica, e o que lhe diferencia da imagem manifesta, está na estipulação de entidades não observáveis que é capaz de explicar fenômenos que a imagem manifesta é incapaz de explicar, visto que não estipula a existência destas mesmas entidades. Em face desta nova forma de compreender o mundo, a imagem científica se compromete com uma concepção fiscalista do mundo, o que o conduz para uma compreensão da pessoa enquanto um “sistema físico complexo”, contradizendo a tese aristotélica-strawsoniana da imagem manifesta. Tal compreensão, argumento, é melhor formulada segundo o que chamo de “tese Metzinger-Gallagher” (segundo os filósofos Thomas Metzinger e Shaun Gallagher), que entende a pessoa enquanto um sistema complexo padronizado operando segundo modelos fenomênicos transparentes. Tal tese, no entanto, reduz categorias cruciais ao próprio sistema categorial ao qual ela depende, de forma que ela não pode ser considerada como a imagem completa da pessoa-no-mundo, visto que esta atitude seria incorrer em uma autocontradição. Este dilema é somente colocado a tona quando nos confrontamos com o problema dos qualia.

Por fim, Sellars propõe que, para resolver os paradoxos encontrados nas imagens manifesta e científica, e para ter uma compreensão sofisticada da estrutura conceitual do mundo, que inclua entidades não perceptíveis e normas, é preciso construir uma imagem sinóptica. A imagem sinóptica tem em seu centro o conceito de pessoa enquanto aquele ser sujeito a normas comunitárias do tipo dever-ser e dever-fazer. É o ser intencional cuja intencionalidade é socialmente constituída.

## **2.1. Imagem Manifesta**

Enquanto escrevendo acerca das imagens, Sellars ressalta que estas são, enquanto imagens, sempre “imaginadas”, implicando que os objetos e eventos postulados neste constructo podem ou não ter existência empírica real, ou seja, possuir uma existência independente da mente. Isto vale para ambas as imagens da pessoa-no-mundo. Isto é ainda mais evidente na imagem manifesta, tendo uma evolução mais antiga do que a imagem científica.

Sellars começa sua descrição da imagem manifesta a partir de outra imagem, o que ele chama de “imagem original” (SELLARS, 1963). Usando uma frase de teor “existencialista”, Sellars categoriza a imagem manifesta enquanto a imagem pela qual o ser humano primeiro veio a confrontar a si mesmo, ou primeiro veio a entender a si mesmo no mundo enquanto pessoa. O conceito de “pessoa”, no entanto, não estava constrangido, neste primeiro encontro imaginado, a categoria de ser humano, mas também era identificável em objetos que, pela imagem manifesta contemporânea, não identificaríamos enquanto pessoas. Desta forma, segundo a imagem original, uma “árvore” ou uma “rocha” poderiam ser modos de ser uma pessoa da mesma forma que “homem”, “mulher”, “ciclista” ou “professor” são modos de ser pessoas. Isto ocorre pois a noção de agência era expandida para além do ser humano, até o ponto de entender o farfalhar das folhas na brisa, ou o movimento da rocha em um declive como imbuído de intencionalidade. A imagem manifesta evoluiria a partir desta imagem original, portanto, como um movimento em torno de uma constrição da aplicação do conceito de pessoa, reduzindo este modo de ser da “pessoalidade”, identificado com a agência livre particular, somente com o modo de ser do ser humano.

Não devemos nos apressar em afirmar que Sellars estaria, então, nos oferecendo uma perspectiva histórica científica do modo pelo qual nossa concepção da pessoa evoluiu. Embora sejamos facilmente levados a esta orientação ao identificar a constrição da aplicação do conceito de pessoa com a evolução das concepções

animistas com as concepções da filosofia clássica antiga, o que Sellars almeja primariamente, e o que precisamos manter em mente, é uma concepção das estruturas categoriais da pessoa-no-mundo que estão em constante mudança, em constante processo de evolução. Desta forma, podemos sim conceber sua narrativa enquanto uma narrativa histórica, contanto que mantemos em mente que – assim como no caso do mito de Jones – este não é o seu principal objetivo.

Podemos conceber na imagem manifesta duas dimensões: a empírica e a categorial. Da dimensão empírica, encontramos objetos com qualidades primárias e secundárias (tais como descritas por Descartes e endossada por Locke). Como vimos anteriormente, a imagem manifesta inclui o processo de investigação científica para a descrição de seus objetos, mas ela não vai tão longe em supor a existência de objetos não perceptíveis, somente supondo a existência daqueles objetos que se manifestam aos sentidos. O que Sellars chama de “filosofia perene” toma os objetos da imagem manifesta *e somente estes objetos* como empiricamente reais. Sellars então afirma que a pessoa é o ser que, essencialmente, entende a si mesmo nos termos desta filosofia perene, que é nada mais que a imagem manifesta com seus objetos tomados enquanto empiricamente reais.

Ao secundarizar o papel da imagem científica, a filosofia perene torna-se responsável por uma imagem distorcida da pessoa-no-mundo. Assim, Sellars afirma que a imagem que a pessoa tem é, somente em virtude de ser uma pessoa, fundamentalmente distorcida, o que o leva a concluir que a acomodação de uma imagem científica da pessoa-no-mundo na estrutura categorial das pessoas não será fácil, devido esta evidente tensão.

A imagem manifesta, no que se refere a sua dimensão empírica, parece ter uma utilidade meramente enquanto ficção (embora seu papel enquanto ficção não deve ser demasiadamente minimizado). A partir de sua dimensão categorial, no entanto, é que podemos ver o que há de mais importante na imagem manifesta do ponto de vista do projeto sinóptico, que é o seu objeto primário: pessoas.

O movimento de despersonalização que acontece na transição da imagem original para a imagem manifesta não é uma mudança de crenças, mas sim de categorias. A estrutura categorial da imagem manifesta é montada de tal forma que seus objetos primários são e fazem aquilo que pessoas são e fazem. Por outro lado, a natureza se torna o espaço de “pessoas truncadas” (SELLARS, 1963, p.17), objetos

cujas ações decorrem de hábito ou impulso, que são meramente causadas, em vez de resultantes de deliberação cuidadosa.

Pessoas na imagem manifesta não são identificadas em uma dualidade entre mente e corpo, nem como um objeto composto de duas propriedades distintas, a física e a mental. No entanto, a imagem manifesta ainda sustenta um dualismo, entre pessoa e o corpo, que fundamenta o dualismo essencial da imagem manifesta, entre dois tipos de concepção acerca da relação entre o ser humano e o mundo. Esta dualidade é uma que já confrontamos no capítulo anterior: o papel do conceitual e do causal na constituição da estrutura categorial do ser humano acerca do mundo. Sellars afirma que tanto Platão quanto Aristóteles já sustentavam o mundo é causalmente responsável por “carimbar” uma estrutura categorial na pessoa (de fato, conforme afirma Sellars, este é um dos modos primários de ser uma pessoa, para Platão); mas a formação desta estrutura não deve ser identificada somente com o papel causal do mundo sobre as capacidades cognitivas humanas – tanto Platão quanto Aristóteles entendiam o pensamento conceitual como um tipo especial de atividade, de ação, que tornava a realidade inteligível. Foi somente com Hegel, no entanto, que o processo de constituição da estrutura categorial passou da mente individual para o papel mediador histórico do grupo social.

Hegel representa, na interpretação defendida por Sellars, um importante ponto de virada ao reconhecer que o pensamento conceitual responde não tão somente ao papel causal do mundo sobre nossos sentidos, mas aos padrões históricos de relevância e correção, padrões estes que relacionam o pensamento do indivíduo ao pensamento dos demais, que Sellars considera como essencial ao pensamento racional (SELLARS, 1963). Desta forma, Hegel representa uma evolução da imagem manifesta, que rejeita a dualidade entre o pensamento causal e conceitual, ao conceber o conceitual como fundamentalmente social. Esta rejeição também se encaixa na rejeição do Dado que, enquanto tese acerca da relação de imediaticidade entre o cognitivo e o causal, estava presente nas origens da imagem manifesta: em suas origens, a imagem manifesta, apesar de despersonalizar a natureza em sua imagem de pessoas truncadas, ainda assim não rejeitou a imagem da natureza enquanto essencialmente normativa, e assim concebia a natureza enquanto carimbando sua estrutura normativa na estrutura categorial dos seres humanos.

No entanto, enquanto Hegel operou uma revolução na imagem manifesta, a mesma imagem ainda se via presa na tentativa de explicar o modo pelo qual a ordem



inteligível operava no nível das mentes individuais – exceto que agora a ordem inteligível era pensada segundo o fenômeno coletivo histórico do grupo, no lugar de uma ordem platônica das formas. O mesmo problema que assolava Platão persiste até hoje, e sua solução a partir da estrutura categorial da imagem manifesta aparenta ser impossível – apenas solúvel a partir da estrutura da imagem científica.

A revolução que Hegel realiza só foi possível por estar assentada sobre a revolução copernicana kantiana anterior, que pôs o sujeito no centro da constituição do ato do conhecer. Conforme vimos no capítulo anterior, o conhecimento, na concepção kantiana, é entendida a partir da interação entre intuições e categorias do entendimento, ambas sendo conceituais, e constitutivas do ato de conhecer. O conhecer, para Kant, não se trata de um carimbo da realidade sobre nossas capacidades cognitivas, mas de um ato de construção. Hegel radicaliza a revolução kantiana ao inserir as categorias a priori no fluxo social da história, e interpretando-as não como diretamente acessível a razão, mas que nosso acesso à estrutura da razão depende da atividade racional autoconsciente. Neste sentido, portanto, podemos entender Kant como inaugurando um tipo de reflexão sobre a racionalidade centrada em um tipo de intencionalidade que gira em torno dos aspectos normativos do pensamento – tais como responsabilidade, autoridade, endosso. Este tipo de intencionalidade, chamada por Brandom (2014) de “intencionalidade discursiva”, é constitutiva para o que chamamos de atividade racional, o jogo de dar e pedir por razões, e nos conduz para um tipo de concepção da razão enquanto uma atividade normativa primariamente social, e responsiva ao mundo.

Por meio desta leitura do lugar de Hegel na evolução da imagem manifesta, e da influência de Kant sobre o papel de Hegel neste processo, podemos então concluir que a imagem manifesta da pessoa-no-mundo defendida por Sellars toma a forma de um pós-kantismo hegeliano: a pessoa enquanto o núcleo da imagem manifesta é o ser que dá e responde por normas constitutivas daquilo que chamamos de “razão”.

### 2.1.1. A tese aristotélica-strawsoniana da pessoa

Conforme vimos acima, a imagem manifesta representa uma sofisticação de uma imagem anterior na qual, no lugar de um mundo ocupado por “pessoas truncadas”, pessoas são identificadas somente como o agente pensante do ser humano. Esta concepção da evolução das imagens, por sua vez, revela que Sellars pensava em uma concepção específica do conceito de pessoa enquanto vigorante na imagem manifesta

que sucedeu a imagem original. Esta imagem é o que ele chama de imagem “aristotélica-strawsoniana” (SELLARS, 1974b, p.240).

Segundo a estrutura categorial aristotélica-strawsoniana (nomeada respectivamente segundo Aristóteles e Peter Strawson), pessoas são sujeitos lógicos singulares e unificados, ou seja, pessoas não são sistemas, ou complexos de indivíduos espacialmente ou temporalmente dispersos, mas constituem os sujeitos lógicos dos pensamentos e ações. “Uma pessoa”, conforme afirma Sellars, seguindo a imagem aristotélica, “é um indivíduo único que não possui indivíduos subordinados como suas partes” (SELLARS, 1974b, p.216)<sup>15</sup>.

Assim como a imagem aristotélica da pessoa não entende este como um sistema de indivíduos conectados por algum critério qualquer, esta imagem também defende que uma pessoa não é primariamente uma série de eventos, pois uma série de eventos no qual encontramos uma pessoa já pressupõe a pessoa enquanto o sujeito lógico do evento, de forma que a sentença “o evento em que Sócrates toma a cicuta” já presume a existência anterior da pessoa enquanto o sujeito lógico da sentença, assim pressupondo a sentença “Sócrates tomou a cicuta” (SELLARS, 1974b). Na medida em que a fala sobre eventos parece pressupor fala sobre substâncias, a fala sobre eventos deve ser entendida como equivalentes a falas sobre mudanças na substância.

Até aqui, a imagem aristotélica da pessoa enquanto substância fundamental parece tanto concordar quanto contrariar ao nominalismo defendido por Sellars. Concordar no sentido da análise linguística empregada por Sellars tomar a pessoa enquanto categoria fundamental da nossa fala do senso comum, e contrariar devido sua ontologização desta categoria, contrariando a tese de Sellars do nominalismo psicológico. O sentido pelo qual a tese aristotélica-strawsoniana da pessoa está correta é no sentido da função que a noção da pessoa enquanto o sujeito lógico do pensamento cumpre no que tange as capacidades dos vários modos do pensamento. No entanto, como Sellars desarma esta tensão identificada no conceito de pessoa da imagem manifesta?

Ao conjunto de eventos que podem ser atribuídos a uma pessoa, Strawson (1958) agrupa em dois conjuntos amplos de possíveis atribuições: localização e atitude. Embora o primeiro possa ser atribuído a outros objetos que não são pessoas, o segundo

---

<sup>15</sup> Identidade pessoal é uma expressão um tanto difícil de ser aplicada aqui, pois pode ser sustentado que há identidade mesmo entre uma série de pessoas, visto que em qualquer momento x, uma pessoa pode ser dita como idêntica a si mesmo em x.

só é atribuível a objetos com uma certa classe de atributos físicos. Strawson então levanta a questão: por que atribuímos os estados mentais de alguém a objetos? De forma similar a Sellars, Strawson engaja em um esforço metafísico para determinar o que queremos dizer quando usamos o conceito de pessoa, em um esforço que ele chama de “metafísica descritiva” (STRAWSON, 2019), que possui como objetivo delinear a estrutura conceitual do nosso pensamento sobre o mundo até seus elementos mais básicos, em contraste com uma metafísica revisionista, que busca construir uma estrutura melhor. No entanto, apesar da proximidade, há divergências no que diz respeito aos projetos de ambos os pensadores: Sellars, por exemplo, pretende encaixar a estrutura categorial do pensamento, entendida em termos kantianos, segundo a imagem científica em constante evolução, enquanto que Strawson não compartilha desta ambição, o que o conduz para um desenvolvimento conceitual significativamente distinto daquele ambicionado por Sellars, tornando-o incapaz de resolver a tensão anteriormente mencionada. Como, então, esta tensão se desenrola na obra de Strawson?

Segundo Strawson, dois tipos de abordagem surgiram para responder a questão posta por ele acima. Primeiro, a resposta clássica cartesiana, identifica a localização e a atitude enquanto propriedades de duas substâncias distintas: a *res extensa* e a *res cogitans*, respectivamente. Esta concepção falha na medida em que é incapaz de explicar a relação necessária entre ambas as substâncias. A segunda resposta vem do que Strawson batiza de concepção “não possessiva” ou “sem sujeito” (STRAWSON, p.134, 2019), e a atribui ao jovem Wittgenstein e a Schlick. Para o teórico não possessivo, o problema surge por meio de uma confusão teórica, que acarreta numa separação radical entre o indivíduo e suas atitudes, ou estados mentais. Para este teórico, este problema surge quando tentamos atribuir estas atitudes não a uma coisa individual, mas um Ego, cuja única função é ser o possuidor destas atitudes (STRAWSON, 2019). Neste sentido, o teórico advoga então a eliminação da concepção de um Ego possuidor de atitudes que contraste com o corpo possuidor das localizações, para atribuir ambos a uma única coisa particular, o corpo físico, e mesmo assim esta “posse” pelo corpo físico existe somente em um sentido contingente de dependência causal, ou seja, experiências não são “possuídas” por algo, mas existem em relação causal a certos estados físicos de um corpo: atitudes devem ser, assim como no caso das localizações, logicamente transferíveis, e por isso elas não podem ser ditas como possuindo uma relação de necessidade com um Ego.

Strawson diverge do teórico não possessivo. Strawson argumenta que há uma incoerência interna na posição do teórico não possessivo na medida em que este deve fazer uso do sentido de posse que este havia argumentado contra. Qualquer tentativa de eliminar algo com a força possessiva de um enunciado que expressa uma relação não contingente, tal como o enunciado sobre a posse de um estado mental, somente nos conduz a expressão não contingente. A fala intrínseca ao tipo de posse de estados mentais é ineliminável e, portanto, a fala sobre “Ego”, embora rejeitando a tese substancial cartesiana, também não pode ser eliminada. Como, então, pode Strawson resolver a tensão entre localizações e atitudes?

Strawson concorda com o teórico não possessivo que atitudes e localizações não podem ser identificadas com duas substâncias distintas, mas afirma também, concordando com o cartesiano, que atitudes devem ser atribuídas necessariamente e de modo não transferível a um indivíduo – ainda que este não seja uma substância imaterial. Mas sua discordância de ambos resulta da rejeição do dualismo: enquanto que este é evidente na concepção cartesiana, a concepção não possessiva, apesar de tentar evitar um dualismo, apenas o repercute em uma nova forma, entre um corpo e um não sujeito. Strawson retira uma conclusão importante da análise de ambas as concepções: o papel do corpo na experiência é importante e não deve ser negado, mas não é suficiente para explicar a noção de atribuição de atitudes.

Strawson (2019) argumenta então que, para se livrar das dificuldades postas pelas concepções cartesiana e não possessiva, devemos entender o conceito de pessoa como um conceito primitivo. A atribuição de estados de consciência possui uma condição necessária: devemos atribuir estados de consciência a outros da mesma forma que atribuímos a nós mesmos. Esta atribuição, por sua vez, é possível somente se o sujeito ao qual a atribuímos é concebido como algo mais que um ego cartesiano, um sujeito da experiência puro, pois se este é o caso, então seríamos incapazes de responder a questão de como podemos atribuir estados de consciência a outros, sendo este um passo fundamental para a própria autoatribuição destes estados. Isto nos leva a conclusão de que o conceito de pessoa é um conceito primitivo, pois se trata do conceito ao qual atribuímos tanto localizações quanto atitudes, tanto predicados atribuidores de estados de consciência quanto predicados atribuidores de estados corpóreos: eles devem ser atribuídos a um único indivíduo (STRAWSON, 2019). Nem o conceito de um ego puro nem o conceito de um corpo físico sem sujeito podem servir

como logicamente primitivos, pois somente o conceito de pessoa é capaz de satisfazer a noção de atribuição de eventos.

O pronome “eu” refere-se a pessoa, enquanto conceito primitivo, e não a um ego puro, ou a uma carência deste ego. A pessoa não é simplesmente um organismo biológico, ou um corpo habitado por uma alma, pois é logicamente anterior a estas concepções: ela antecede até mesmo a noção de consciência individual. O conceito de pessoa não deve ser, portanto, prontamente identificável com nenhum dos conceitos apresentados acima, mas estes podem ser dependentes do conceito de pessoa, numa forma logicamente secundária. A concepção de pessoa defendida por Strawson, portanto, não é de uma substância ou entidade física, mas de um conceito que ocupa um espaço primitivo necessário em nosso arcabouço conceitual tal como nós o encontramos.

Podemos ver aqui então como a concepção strawsoniana da pessoa representa um paralelo sofisticado com a concepção defendida por Aristóteles, a ponto de que ambas formam uma unidade que se caracteriza como o fundamento da imagem manifesta. Aristóteles também defendia a concepção de pessoa como uma unidade entre atributos físicos e mentais, a alma sensível e racional, o qual podemos ver na concepção desenvolvida por Strawson da pessoa enquanto o sujeito lógico dos eventos que lhe são referentes. Tanto Aristóteles quanto Strawson concebiam sua imagem da pessoa enquanto completa, isto é, o arcabouço conceitual que eles descreviam não possuía a intenção de ser um arcabouço limitado a um pedaço da realidade, mas pretende ser um arcabouço de toda a realidade, desde afirmações ontológicas até práticas, onde o conceito de pessoa ocuparia um espaço fundamental. A imagem manifesta da pessoa-no-mundo, portanto, é nada mais do que a imagem aristotélica-strawsoniana aqui desenvolvida. Na medida em que ela pretende ser uma imagem completa da pessoa-no-mundo, a tese aristotélica-strawsoniana é incapaz de desarmar a tensão entre a ontologia da pessoa e o nominalismo naturalista inicialmente identificado. A tensão é própria da ambição intrínseca à imagem manifesta, e não pode ser desarmada a partir de dentro. Esta tensão é somente tornada mais explícita quando nos voltamos às categorias ontológicas que a imagem manifesta toma como inerente ao conceito de pessoa, como o conceito de identidade.

### 2.1.2. Identidade Pessoal

Há ainda um problema interessante a ser encontrado na imagem manifesta, que resulta da imagem aristotélica-strawsoniana da pessoa, o problema da identidade pessoal. Na medida em que este problema é derivado da centralidade que o conceito de pessoa, enquanto concebido pela imagem aristotélica-strawsoniana, ocupa na imagem manifesta, ele não é encontrado na imagem científica, por razões que veremos na seção seguinte. Ao invés, se trata de um problema que é derivado da pressuposição da pessoa enquanto o sujeito lógico unificado dos estados mentais e corpóreos a ela atribuídas. O problema da identidade pessoal pode ser resumido segundo o seguinte questionamento: o que torna a pessoa o que ela é? Ou seja, o que constitui a identidade deste sujeito lógico unificado que é a pessoa individual, ou o que há de característico neste indivíduo para que possamos lhe atribuir uma identidade? Esta questão possui como pano de fundo a questão da temporalidade: se a pessoa não constitui uma série de sujeitos lógicos, então a pessoa deve ser considerada contínua pelo tempo. O que mantém o sujeito lógico da pessoa coeso pelo tempo? Em outras palavras, qual o critério utilizado por Strawson para justificar a unidade da pessoa pelo tempo? Já vimos como Strawson justifica a primitividade do conceito de pessoa, mas para termos uma compreensão completa deste conceito, necessitamos entender a noção de continuidade, que fundamenta a noção de identidade pessoal. Para esta tarefa, Strawson retorna a Kant.

Por ser contínuo e dar identidade ao indivíduo, o critério é frequentemente associado ao “self” ou ao Ego que Strawson já havia rejeitado. Tanto Kant quanto Strawson rejeitam a ideia de uma entidade ou qualidade distinta do conceito de pessoa que garante a este sua identidade. O conceito de pessoa (entendido em termos strawsonianos) a ser encontrado em Kant não deve ser o da unidade analítica da apercepção, pois este constitui somente uma concepção abstrata do sujeito, um requerimento formal para o pensamento como um todo, inclusive do conceito de pessoa; também não pode ser encontrado na ideia regulativa do eu numênico. Desta forma, conceito de pessoa só pode ser encontrado na descrição fenomênica desenvolvida pela psicologia.

Seguindo Hume, Kant afirma que não há uma intuição de um sujeito imaterial da experiência persistindo no tempo. A conclusão de que há tal intuição é produto de uma confusão perpetuada pela psicologia racional, entre a experiência de unidade e a unidade da experiência. Mas Kant dá um passo a mais que Hume em postular que a série de percepções que encontramos na introspecção deve ser necessariamente acompanhada de uma representação do sujeito da experiência, que é a unidade analítica

da apercepção mencionada acima. Conforme afirma Strawson (1966), esta unidade, o sujeito lógico da experiência, o “eu penso” necessariamente presente em toda experiência, é somente o fundamento para o uso do conceito de pessoa, e não o conceito em si mesmo. Kant não aborda diretamente o problema da identidade pessoal, mas o alude ao abordar a necessidade de uma concepção do conceito de pessoa. Strawson escreve então:

Significa que nós temos, então, um conceito que satisfaz os requerimentos críticos mais estridentes, de um sujeito das experiências persistente (um homem). Este conceito nos supre com uma base absolutamente firme para um uso genuinamente referente-a-objetos de nomes pessoais, e pronomes pessoais, em sentenças onde estados de consciência, experiências internas, são prescritas para os objetos referidos segundo nomes ou pronomes. Um homem é algo perceptivelmente (ainda que somente relativamente) permanente, um objeto da intuição persistente e identificável, um sujeito possível de uma biografia ou autobiografia. (STRAWSON, 1966, p.164)

Strawson remonta, portanto, seu conceito de pessoa até Kant, interpretando-o como tomando o conceito de pessoa como aquele ao qual podemos atribuir certos predicados (que Strawson batiza de “Predicados-p”) no nível da nossa experiência fenomenal. O critério para a identidade da pessoa assim não pode ser encontrado somente no âmbito privado do mental – e este é o erro dos cartesianos e dos teóricos não possessivos – mas pode ser encontrado no âmbito da experiência intuitiva. O “eu” da experiência pode ser, por sua vez, desvinculado do conceito empírico da pessoa, embora não por completo, pois o uso do pronome “eu” pode ser usado sem necessidade do conhecimento de um critério de continuidade.

Exploraremos a noção de unidade da apercepção mais a fundo no próximo capítulo, por enquanto devemos notar como o conceito de pessoa desenvolvido por Strawson, embora seja capaz de evitar certos problemas como, por exemplo, e talvez mais importante, o problema das outras mentes, presente nas concepções cartesiana e não possessiva, devido sua ênfase no âmbito mental privado como o centro do conceito de pessoa, a casa do “ego”, ainda assim Strawson não escapa por inteiro do problema da identidade pessoal, embora seja capaz de reduzir sua influência e perniciosidade. Strawson assume certa independência do uso de predicados-P do critério de identidade (visto que alguém pode usar o pronome “eu” sem precisar se questionar se é ele mesmo que está usando o pronome em questão), mas ainda mantém que, para possuir um conceito de pessoa, é necessário ter um conceito de continuidade no tempo, assim como

Kant defendia, ainda que somente a um nível prático (por exemplo, a pessoa que escuta a enunciação do pronome “eu” provavelmente perguntará sobre a identidade do enunciador em questão).

O que devemos concluir aqui então é que, dentro do arcabouço conceitual da imagem manifesta, mesmo a partir da concepção mais sofisticada, como é esta concepção aristotélica-kantiana-strawsoniana, certos problemas são inescapáveis, e estes sempre nos urgirão a desenvolver abordagens melhores e mais sofisticadas, como é a abordagem que desenvolvemos aqui. Resta saber então se, a partir de um outro arcabouço conceitual, quais novos problemas, se algum, poderão surgir.

## 2.2. A Imagem Científica

É sempre importante lembrar que o realismo científico defendido por Sellars não se trata de um cientificismo extremado, mas sim uma constatação do caminho histórico que o conhecimento tomou com o advento da revolução científica. Deste processo histórico, Sellars realça o surgimento de uma nova imagem da pessoa-no-mundo, marcada especificamente pela especulação acerca entidades não perceptíveis, o que não se encontrava na imagem manifesta. Mantenhamos em mente, então, que a imagem manifesta, que precede a imagem científica, já era um tipo de imagem científica, na medida em que aplicava ela mesma o método científico para determinar os objetos da sua imagem.

A tese aristotélica-strawsoniana se encaixa no que Sellars chama de tradição perene, ou seja, ela assume que o conceito de pessoa descrito por ela é a única descrição possível na medida em que o abarca em sua totalidade. Desta forma, esta tese tenta abarcar os avanços das ciências a partir de seu arcabouço conceitual. O que Sellars sugere, no entanto, contra a tradição perene, é que os avanços conceituais, realizado pelas ciências, constituem uma imagem radicalmente distinta daquela sugerida pela imagem manifesta, incluindo suas teses. Tal como a imagem manifesta, trata-se de uma idealização, ainda no processo de estabelecer-se como tal. Mas ainda neste processo de estabelecimento, ela já se provou irreconciliável com a tese proposta pela imagem manifesta.

Poderia ser objetado então que a concepção de *uma* imagem científica da pessoa é incorreta, visto que existem múltiplas ciências que distintas concepções do conceito de pessoa – uma concepção biológica, antropológica, física, química, etc. Isto é correto e precisamos manter em mente que a imagem científica é uma idealização no sentido



de que não há uma única concepção científica da pessoa – assim como não há na imagem manifesta – mas sim uma multiplicidade que pode, todavia, ser integrada em uma idealização, que é o que chamamos aqui de imagem científica da pessoa. Tal formulação não deve ser muito complicada, conforme escreve Sellars:

Assim, com a devida precaução, nós podemos unificar as imagens bioquímica e física; para fazer isto requer somente uma apreciação do sentido no qual os objetos do discurso bioquímico podem ser igualados com os padrões complexos da física teórica. Fazer esta equalização, é claro, não é igualar as ciências, pois enquanto ciências elas possuem diferentes procedimentos e conectam suas entidades teóricas por meio de instrumentos distintos com características intersubjetivamente acessíveis do mundo manifesto. (SELLARS, 1963, p.25)

Objetos das distintas teses que compõem a imagem científica heterogênea são, assim, mutuamente identificáveis, na medida em que compostos bioquímicos podem ser, por exemplo, identificáveis com certos arranjos subatômicos – falamos da mesma entidade em níveis distintos de complexidade. Qual seria, então, o conceito de pessoa segundo este arranjo complexo de diferentes áreas científicas que resultam na imagem científica?

Para determinar o conceito de pessoa da imagem científica, Sellars parte da psicologia behaviorista. Para tanto, Sellars afirma que de uma certa perspectiva, a psicologia behaviorista deve ser vista como uma sofisticação da imagem manifesta. Este é o behaviorismo que vimos sendo desenvolvido por Jones no mito de Jones: a extrapolação do comportamento público observável para eventos privados ocorrendo em estados mentais modelados segundo o comportamento público verbal. O behaviorismo de Jones também se distingue do behaviorismo radical dos rylianos, que não possuíam o conceito da existência de eventos intersubjetivamente não observáveis como os estados mentais. Por outro lado, há um segundo sentido que Sellars afirma para a psicologia behaviorista, sendo esta pertinente para a imagem científica. Este sentido se distingue do primeiro, pois busca correlacionar os objetos de seu estudo – comportamento publicamente observável – ao buscar correlatos por meio do qual torne possível a explicação do comportamento de uma criatura. O comportamento de uma minhoca pode, então, ser explicado por meio da relação entre o organismo entendido em termos bioquímicos e neurofisiológicos, para com seu ambiente, entendido em termos geoquímicos e geofísicos. A psicologia behaviorista interpreta este arranjo de informações por meio de sua estrutura conceitual, do processo input-output característico desta teoria, que pode então ser identificado em termos de processos

neurofisiológicos. Seguindo este caminho, Sellars conclui que os processos e princípios postulados na teoria behaviorista se unem aos do campo neurofisiológico para nos oferecer um conceito da pessoa enquanto um “sistema físico complexo” (SELLARS, 1963, p. 29).

Sellars endossa a teoria behaviorista pois tratava-se da teoria em voga da época no campo da psicologia e, portanto, era o que havia de mais sofisticado na época em termos da imagem científica. Sellars entendia também, no entanto, o caráter mutante da imagem científica – isto é, ele entendia que modificações drásticas dentro desta imagem poderiam acontecer de modo a desbancar a teoria behaviorista e, de certa forma, foi o que aconteceu com o advento da revolução cognitiva e das ciências cognitivas, que passaram a dar muito mais atenção ao modo pelo qual os estímulos eram captados e processados, desbancando o modelo simplista behaviorista de estímulo e resposta. No entanto, o que não pode ser argumentado é que o conceito de pessoa enquanto sistema físico complexo tenha sido desbancado, pelo contrário. Para tanto, argumentarei que segundo duas teses que, enquanto contrastam perfeitamente a tese aristotélica-strawsoniana da pessoa, a tese do modelo do self da subjetividade de Thomas Metzinger, e a tese dos padrões do self de Shaun Gallagher defendem a tese da pessoa enquanto sistema físico complexo.

Antes, no entanto, precisamos realçar certos sentidos para que não tenhamos uma concepção errada do que Sellars quer dizer com imagem científica. Primeiro, assim como a imagem manifesta, a imagem científica não é uma imagem completa. Ou seja, assim como a imagem manifesta, a noção do conceito de pessoa como um sistema físico complexo não é uma noção completa, e tomá-la como completa é, portanto, um erro. Segundo, apesar do realismo científico de Sellars lhe comprometer com a afirmação de que toda entidade postulada pelas ciências ser uma entidade realmente existente – no sentido de ter uma existência independente da nossa mente – isto não significa que todo objeto da imagem manifesta que não encontra lugar fácil na imagem científica deve ser rejeitado. Terceiro, a estrutura conceitual da imagem científica é radicalmente distinta da imagem manifesta em seu fundamento, de forma que não devemos entender uma imagem segundo os termos da outra; como vimos anteriormente, mesmo os problemas que afligem a imagem manifesta são distintos daqueles da imagem científica em virtude de sua constituição radicalmente distinta. Por fim, acredito que é bom enaltecer o fato de que a compreensão desenvolvida por Sellars acerca da imagem manifesta não se trata de uma compreensão sobre o que a imagem

científica deve ou não ter como seu conteúdo, mas sobre seus limites e constituição enquanto uma estrutura categorial descritiva. Não se trata, portanto, nem de constranger ou de enaltecer os limites da pesquisa científica, mas sim de compreender a natureza da estrutura categorial na qual esta inevitavelmente constrói e se insere.

### 2.2.1. A tese Metzinger-Gallagher da pessoa

Há certas entidades e fenômenos dados como certos na imagem manifesta que não encontram lugar na imagem científica. Enquanto objetos são descritos como aglomerações de átomos no vazio, entidades como cores não podem ser ditas como existindo “lá fora”, isto é, como possuindo existência independente da mente. Cores são, então, reduzidas a fenômenos mentais. Tudo isso ainda está de acordo com a estrutura categorial da imagem manifesta: cores enquanto fenômenos não foram eliminados, somente sua estrutura categorial foi modificada: passaram de “substâncias” para “estados perceptivos”. Mas enquanto cores são fenômenos homogêneos, estes estados também precisam ser explicados como fenômenos homogêneos, isto é, o problema de entender como cores existiriam no mundo descrito pela imagem científica de objetos enquanto aglomerados de átomos, visto que os átomos em si mesmos não são coloridos, é transportado mesmo após a reformulação categorial para tentar entender como fenômenos mentais são eles mesmos coloridos. Isto nos conduz, então, para o problema dos qualia: como podemos falar das qualidades privadas nossos estados perceptivos, tais como cores, de modo objetivo? A imagem científica não acomoda de modo fácil os qualia.

Para Sellars (1981), a existência da cor é evidente na distinção entre a percepção de uma cor, e o pensamento sobre uma cor. A existência da cor fundamenta esta distinção na medida em que ela está necessariamente presente na primeira em contraste com o segundo. Dennett (1981) rejeita este argumento, afirmando que há outros modos de fundamentar esta divisão que não seja baseado na suposta existência das cores, e mesmo que a investigação científica venha a confirmar a existência destas entidades, tal confirmação não virá da mera introspecção acerca da obviedade da existência destas entidades.

Thomas Metzinger (2004) afirma, paralelamente a Dennett, que o conceito de quale deve passar por uma reformulação. Frente a definição clássica dos qualia, que ele retira de C.I. Lewis, do quale enquanto uma propriedade subjetiva de primeira ordem percebida pela perspectiva de primeira pessoa. Metzinger (2004) oferece oito pontos

que definem a natureza dos qualia enquanto um tipo especial de conteúdo mental; entre estes estão: critério de identidade subjetivo, conteúdo maximamente determinado, perspectiva de primeira pessoa, acesso direto e indubitável, entre outros. Não há um modo objetivo pelo qual podemos falar deste fenômeno, mas também não há como duvidarmos de sua existência a partir da perspectiva da primeira pessoa. Sendo que a imagem científica propõe ser uma imagem completa do mundo, e que se constitui a partir da perspectiva objetiva e intersubjetiva da terceira pessoa, o passo necessário para este arcabouço conceitual é negar a existência de tal propriedade. E assim faz Metzinger: trata-se de um processo de reformulação conceitual, não da negação da experiência fenomenal subjetiva. Por meio desta reformulação, Metzinger acredita que mesmo experiências como cores poderão ser abordadas pelas ciências de um ponto de vista objetivo, superando a fenomenologia acerca destes fenômenos específicos – e assim possibilitando a desintegração da imagem manifesta, por meio da eliminação de certos fenômenos que estariam presentes somente por meio de eventos neurais debilmente analisados.

Se a eliminação de cores já representa um problema substancial na concepção de Sellars, a eliminação de *pessoas* representaria um problema ainda mais profundo, na medida em que este fundamenta a imagem manifesta. No que diz respeito a tese central de Metzinger, a tese do modelo do self da subjetividade, a pessoa é entendida enquanto um sistema complexo operando segundo um mecanismo corporificado, o modelo do self, que dá ao organismo a experiência subjetiva de “ser alguém”, ou seja, de ser um indivíduo distinto e contínuo no mundo, em posse de suas experiências e pensamentos – o sujeito lógico da tese aristotélica-strawsoniana. A tese da imagem manifesta é aqui eliminada por meio de um “psicologismo”: o sujeito lógico da tese aristotélica-strawsoniana não tem existência real, mas pode ser explicada por meio de um mecanismo cognitivo subjacente que não reduz, mas *elimina* a própria noção de pessoa enquanto o sujeito lógico da experiência e dos pensamentos.

A experiência de “ser alguém” – que é o que Metzinger entende como a razão pela qual acreditamos possuir um self – é uma experiência que nos parece ser imediatamente dada, e assim indubitável. Não acidentalmente que Descartes infere da verdade fundamental do cogito a existência de alguém, um possuidor dos pensamentos. Mas esta noção de imediaticidade enquanto nos providenciando conhecimentos indubitáveis deve ser abandonada. Nisto, Metzinger e Sellars são aliados: o self não pode servir como o Dado, pois este jamais nos é imediatamente dado, mas passamos a

conhecê-lo por meio da estrutura conceitual na qual já estamos inserido. Metzinger, no entanto, está focado em explicar o mecanismo por trás da experiênciade de imediaticidade que nos conduz a erros epistêmicos desse tipo. Este mecanismo, o qual Metzinger chama de “transparência fenomenal”, está por trás da nossa compreensão ingênua do mundo, a qual tomamos todo objeto ao nível perceptivo como realmente existente, ao menos em um nível “instintivo” (ou seja, imediato e sem reflexão). Assim Metzinger explica o que ele quer dizer por transparência:

Muitos estados conscientes representacionais gerados pelo sistema são *transparentes*, isto é, eles não representam o próprio fatos de que eles *são* modelos ao nível do seu conteúdo. Consequentemente – e esta é somente uma metáfora fenomenológica – o sistema olha por “fora” de suas próprias estruturas representacionais, como se estivesse em contato direto e imediato com seu conteúdo. Por favor note que este é somente uma afirmação acerca da *fenomenologia* do sistema. Não é uma afirmação sobre epistemologia, sobre posse do conhecimento (...) Transparência fenomenológica não é transparência *epistêmica*, ou a ideia clássica de Descartes – e agora falseada – de que não podemos estar errados acerca do conteúdo das nossas mentes. (METZINGER, 2010, p. 42-43)

Enquanto a crítica a imediaticidade do Dado de Sellars é voltada para a transparência epistêmica, a crítica de Metzinger é voltada para a transparência fenomenal. O ponto de vista fenomenal de Metzinger lhe permite criticar entidades que, de um ponto de vista epistêmico, não faria sentido; entre eles estão os qualia, visto anteriormente, e a noção de um self. Enquanto Sellars se ocupava em demonstrar a inconsistência da transparência epistêmica, a investigação (neuro)fenomenológica de Metzinger lhe permitiu estabelecer as condições que nos conduziram para tal perspectiva inconsistente. Metzinger agora pode expandir seu método de investigação para outras entidades filosóficas, e estabelecer sobre quais mecanismos elas estão fundamentadas.

Conforme visto na passagem acima, Metzinger entende que vemos o mundo por meio de sistemas que são eles mesmos transparentes em seu funcionamento, dando a ilusão de que seu conteúdo é realmente existente e não o produto de uma operação subjacente. A experiência do self é um destes conteúdos transparentes, e talvez um dos mais importantes, pois dá ao espaço subjetivo fenomenal a experiência da perspectiva e da posse dos conteúdos: a experiência de que os estados mentais são “meus” estados mentais. Na medida em que todo estado consciente é acompanhado de um sentido de

posse – excetuando estados patológicos ou anormais – podemos dizer que estes são sempre parte de um modelo do self.

O modelo do self da subjetividade pode ser compreendido por meio de aspectos minimamente suficientes, sendo estes representacionais em sua natureza. Tais aspectos, Metzinger (2010) afirma, poderão ser desenvolvidos segundo uma teoria neurocomputacional que, no entanto, não deixe de lado os aspectos corporificados deste modelo.

O aspecto funcional da introspecção conceitual na tese inferencial-funcionalista desenvolvida por Sellars é assim transplantado pela teoria neurocomputacional para englobar todos os estados conscientes, incluindo os não conceituais, para explicar não somente os pensamentos, mas todos os estados mentais, fenomênicos ou não: estados mentais são assim entendidos enquanto funções de seus estados causais, ou seja, são entendidos segundo sua relação para com as entradas sensoriais e saídas responsivas (input e output)<sup>16</sup>. Subsume-se a tese acerca da natureza do pensamento conceitual racional enquanto funções em um espaço inferencial normativo em um modelo descritivo acerca dos estados mentais enquanto funções em um espaço causal não normativo. O modelo do self é somente um destes estados funcionais, o que Metzinger (2010) chama de “módulo computacional transiente” que é “episodicamente ativado pelo sistema para controlar suas interações com o ambiente” (p.29, 2010).

Tal modelo é corporificado no sentido em que é responsável pelo sentido de posse corporal, da mesma forma em que pensamos sobre nossos estados mentais fenomênicos como nossos. A existência de tal modelo, Metzinger afirma, é capaz de explicar, por exemplo, a síndrome dos membros fantasmas, pelo qual pessoas com membros amputados do seu corpo (uma perna ou um braço, por exemplo) sentem como se ainda tivessem posse do membro ausente. Sendo que esta síndrome está presente mesmo em pessoas que já nasceram sem o membro, a síndrome é explicada pelo aspecto funcional corporificado do modelo do self, que designou uma subjetividade fenomênica segundo um modelo corporal evoluído. O modelo é assim compreendido a partir de uma compreensão teleofuncional dos organismos biológicos, ou seja, uma compreensão que entende o papel do modelo como biologicamente evoluído para representar sua corporeidade. Tal compreensão alinha Metzinger aos “sellarsianos de

---

16 A tese de uma continuidade entre o funcionalismo de Sellars e o funcionalismo acerca dos estados mentais não é uma tese incontroversa. Uma defesa acerca desta continuidade é desenvolvida Maroldi (2009).

direita”, visto anteriormente, como Millikan (1989), que entende a normatividade dos nossos conteúdos como redutível ao espaço causal evoluído.

Os aspectos minimamente suficientes defendido por Metzinger podem corresponder a um tipo de teoria do padrão do self, distinta daquela desenvolvida por Gallagher (2013). Gallagher descreve uma série de oito pontos que poderiam ser encaixados em uma teoria do padrão do self, sendo que os dois primeiros aspectos – o minimamente corporificado e o minimamente experiencial – são necessários para o modelo do self de Metzinger – embora talvez não suficientes, embora minimamente suficientes.

O que Gallagher propõe é que uma teoria do self, para descrever tal coisa, deve compreender uma série de padrões necessários e suficientes para que nós possamos descrever um self. O que estes padrões são, no entanto, é alvo de constante debate e controvérsias. No entanto, a tese de Metzinger e Gallagher compartilham uma pressuposição em comum: o self deve ser identificável com padrão complexo subjacente de eventos e propriedades a partir do qual o self é emergente, seja como propriedade fenomênica, seja como objeto realmente existente.

Esta é, então, a tese Metzinger-Gallagher que estou propondo, como a tese principal constitutiva da imagem científica por meio da qual entendemos o conceito de pessoa: o sentido de ser alguém é produto de uma série de padrões biológicos evoluídos minimamente necessários e suficientes para o surgimento do sentido de um self. Por conta deste sentido, pensamos a pessoa em termos da imagem manifesta, da tese aristotélica-strawsoniana, quando de fato a pessoa é somente um sistema complexo operando este sentido, o sentido de ser alguém, ao nível mental fenomênico. O conceito de pessoa da imagem científica é assim esvaziado de sentido de forma similar ao que ocorreu com a imagem original no advento da imagem manifesta.

Para Gallagher (2013), a vantagem que uma teoria do padrão do self mais abrangente teria sobre a teoria de Metzinger é que ela é capaz de abordar diferentes conceitos de pessoa debaixo de uma única tese. A tese de Metzinger, ao constranger seus limites ao aspecto telefuncional da experiência subjetiva, deixa de lado outras possíveis abordagens sobre o self que poderiam ser desenvolvidas em outros níveis. A questão, no entanto, é que mesmo esta abordagem ainda pressupõe a pessoa enquanto sistema complexo, isto é, o conceito de pessoa só pode ser entendido a partir de uma abordagem multifacetada, no qual diferentes aspectos interagem para a emergência de um fenômeno. A teoria do padrão do self é uma teoria da pessoa enquanto sistema

complexo, e Metzinger argumentaria que qualquer teoria do padrão do self que postule múltiplos aspectos, ainda deve englobar o caráter minimamente necessários e suficientes para a experiência fenomenal do self. A teoria de Gallagher poderia ajudar a teoria do modelo do self da subjetividade em colocá-la em contato com outras perspectivas acerca do self, assim possibilitando a rejeição da afirmação de Metzinger que “ninguém jamais *foi* ou *teve* um self. Tudo o que existiu foram modelos de self conscientes que não podiam se reconhecer *como* modelos” (METZINGER, 2004, p.1). Gallagher demonstra que mesmo a partir da imagem científica podemos reconhecer algo como o self, que não precisamos reduzi-lo por completo ao modelo do self; mas este está longe de ser o sujeito lógico da imagem manifesta.

### 2.2.2. O problema da homogeneidade

A tese Metzinger-Gallagher rejeita a tese aristotélica-strawsoniana acerca do conceito de pessoa, pois aborda a compreensão de fenômenos naturais a partir de suas relações e história, em vez de sua identidade e permanência. Desta forma, há uma ênfase maior em sistemas complexos em detrimento de objetos ou substâncias. Por consequência, problemas como a identidade pessoal não são tão pertinentes a imagem científica. Por outro lado, tal perspectiva nos conduz a outros problemas, como dos qualia, que vimos anteriormente: a experiência da cor é entendida enquanto uma experiência fenomênica, e não como uma substância “lá fora”. No entanto, esta é nada mais que uma reformulação da categoria de cor, e não uma eliminação da categoria: cores passam de substâncias externas para um estado perceptivo: elas ainda possuem um nível de existência entendida em termos da imagem manifesta, embora não como sujeitos de uma proposição, e sim como predicados. A existência das cores, no entanto, ainda pressupõe sua homogeneidade, isto é, que toda parte de um objeto colorido seja, ele mesmo, também colorido. Tal asserção foge, como vimos, da perspectiva defendida por Dennett e Metzinger. Mas por que Sellars defenderia esta propriedade, e por que esta propriedade representaria um problema para a imagem científica?

A existência de cores é essencial para uma imagem pois fundamenta uma distinção entre o pensamento e a sensação: o pensar em um objeto colorido, e o perceber um objeto colorido, onde neste último há uma evidente relação causal entre o sistema perceptivo de um organismo de um modo que não está presente no anterior. Como vimos, no entanto, Dennett e Metzinger podem tomar diferentes rotas em explicar a diferença entre o pensamento e as percepções que não envolva a postulação



de cores. O conceito de transparência, por exemplo, nos permite acesso a uma explicação do como nossa experiência da homogeneidade das cores não possui raiz em um fenômeno em si homogêneo, mas sim na transparência de um modelo qualquer.

Landy (2019) traça uma similaridade entre a defesa de Sellars da homogeneidade das cores com a defesa de Kant de que todo objeto da experiência possível possui forma espaço-temporal e conteúdo qualitativo, já que Sellars estipula o caráter necessário da homogeneidade das cores enquanto representada na imagem manifesta. Representar os objetos da imagem manifesta, requer a representações destes enquanto possuindo qualidades sensoriais e, portanto, como sendo homogêneas. Nos desfazer do conceito de homogeneidade necessitaria uma rejeição das próprias qualidades sensoriais a partir das quais entendemos os objetos do nível perceptual. A homogeneidade é uma característica própria de toda representação, inerente a qualquer experiência de um objeto possível. Neste sentido, portanto, ela não se encontra somente ao nível dos objetos da imagem manifesta, do senso comum, mas também ao nível teórico, da imagem científica. Landy divide em dois argumentos a afirmação da necessidade da homogeneidade nas impressões sensoriais:

O primeiro consiste na generalização da versão do argumento da fronteira de Rosenthal. Para representar as partes arbitrariamente selecionadas de qualquer objeto da representação, precisamos representar este objeto como possuindo alguma qualidade sensível. Já que, no entanto, estas partes são arbitrariamente selecionadas, nós precisamos representar todas as partes do objeto como possuindo alguma qualidade sensível. Assim, nós precisamos representar objetos como sendo homogêneos com respeito a alguma qualidade sensível. O segundo estágio do argumento consiste na defesa da afirmação que se representar um objeto como tendo alguma propriedade é uma condição necessária para representar qualquer objeto, então esta propriedade é uma propriedade intrínseca a todos os objetos. (LANDY, 2019, p. 18)

Pode ser contra-argumentado então que, ao endossar aspectos necessários para a representação de qualquer objeto possível, tal como Kant, Sellars também caminha rumo a um idealismo transcendental, sustentando um dualismo entre o fenômeno e a coisa-em-si. No entanto, como vimos, o objetivo do projeto sinóptico é justamente a superação deste dualismo. Veremos como Sellars realiza esta superação no próximo capítulo, para além de um idealismo, e rumo a um *realismo* transcendental. Por enquanto, vejamos como o argumento da homogeneidade pode lidar com a tese Metzinger-Gallagher da transparência.

A tese Metzinger-Gallagher responderia o argumento da homogeneidade desenvolvido acima afirmando que qualquer objeto da representação está constituído segundo um modelo constrangido pela transparência fenomenal. Isto significa que esta tese coloca que a homogeneidade não deve ser entendida como intrínseco aos objetos da representação, somente a experiência fenomenal transparente, visto que uma experiência fenomenalmente opaca não disporia ao sujeito da representação de uma experiência homogênea.

O descompasso entre como Sellars aborda o problema da homogeneidade e como Metzinger aborda o mesmo problema se deve a um descompasso entre métodos. Enquanto Metzinger tem como objetivo o desenvolvimento de uma neurofenomenologia da consciência, Sellars possui como objetivo o desenvolvimento de uma filosofia transcendental acerca das condições necessárias da representação dos objetos da consciência. Assim, podemos traçar a descontinuidade entre as teses de ambos os filósofos aos diferentes níveis de explicação na qual ambos os filósofos trabalham, sendo o de Metzinger o da experiência fenomênica corporizada, e o de Sellars o de uma “metafísica descritiva transcendental”, uma tentativa de estabelecer as condições necessárias da representação da nossa estrutura conceitual do mundo. No entanto, a estrutura conceitual da qual Sellars aborda deve, necessariamente, incluir nela a experiência fenomênica corporizada da qual Metzinger aborda. Tendo estabelecido a homogeneidade como condição necessária para a estrutura conceitual do mundo, a homogeneidade é necessária mesmo para o desenvolvimento de um conceito de transparência, ou seja, mesmo o modelo sujeito a constrição da transparência fenomenal deve ser ela mesma, em algum nível, homogênea, dado que o contrário seria contradizer o todo da nossa estrutura conceitual, da qual a própria tese da transparência emergiu.

A tese Metzinger-Gallagher, portanto, incorre em um erro categorial ao tentar eliminar certas categorias da nossa estrutura conceitual, pois não foi capaz de conseguir se inserir apropriadamente na estrutura conceitual a partir da qual foi desenvolvida. Isto pois a imagem científica, apesar de suas vantagens, é fundamentalmente deficiente. É deficiente pois é incapaz de transcender sua estrutura conceitual fundamentalmente descritiva. Tal como Strawson o fez com o problema da identidade pessoal, Metzinger também tenta atenuar a pertinência do problema da homogeneidade dentro dos limites da estrutura conceitual científica, desenvolvendo uma constrição constitutiva da consciência, paralela ao da transparência, que é a homogeneidade do conteúdo simples

(METZINGER, 2004). Assim, desenvolvendo um relato de como a homogeneidade da experiência fenomenal poderia ser abordado no seu modelo da subjetividade, Metzinger pretende reduzir este problema para sua própria estrutura descritiva, abordando-o segundo seu modelo de consciência baseado em constrição de multinível. No entanto, o problema persiste pois, tal como o problema da identidade pessoal em relação a imagem manifesta, este problema se refere aos próprios limites da imagem científica: ela é incapaz de enxergar a estrutura na qual ela se constitui, coisa que Sellars é capaz de fazer em sua “metafísica descritiva transcendental”, ao entender a homogeneidade da nossa experiência não como algo a ser meramente reduzido ao nosso aparato biologicamente evoluído, mas também a ser incorporado em nossa estrutura conceitual mais fundamental do mundo.

O argumento da homogeneidade pode ser estendido ao conceito da pessoa: para a tese Metzinger-Gallagher, a pessoa é meramente um sistema complexo padronizado operando segundo uma série de modelos fenomenais que dão a experiência de “ser alguém” ao organismo. No entanto, tomando a tese Metzinger-Gallagher como a imagem completa da pessoa-no-mundo, somos forçados também a eliminar a noção de homogeneidade, visto que sistemas físicos complexos não são homogêneos. Como escreve Landy:

Isto é, enquanto estava tudo bem mudar a cor de uma propriedade objetiva do mundo físico para uma propriedade subjetiva do das pessoas enquanto simultaneamente pensávamos as pessoas enquanto, por exemplo, substâncias não-físicas, uma vez que buscamos explicar a natureza das pessoas *qua* objetos no mundo físico, essa posição se torna distintamente problemática. Estados do observador estão ameaçados a se tornarem estados de átomos sem cores no vazio, e de repente nós nos encontramos em necessidade de uma abordagem sobre como uma cor pode ser um sistema de átomos sem cores. (LANDY, 2019, p.3)

Visto que não podemos rejeitar a homogeneidade das cores sem rejeitar o conceito de pessoa enquanto algo mais que um sistema complexo, nosso conceito de pessoa não pode ficar reduzido aquele da tese Metzinger-Gallagher. A pessoa é mais do que a tese Metzinger-Gallagher sugere pois a pessoa é o sujeito da experiência fenomenal homogênea, aspecto este que a imagem científica é constitutivamente incapaz de levar em conta. A necessidade de uma imagem sinóptica da pessoa-no-mundo, que desenvolva em conjunto os pontos fortes das imagens manifesta e científica, se impõe.

### 2.3. A imagem sinóptica

Frente as limitações de ambas as imagens que, ao proclamarem serem as imagens completas da pessoa-no-mundo, falham em certos aspectos, Sellars enxerga a necessidade de uma imagem que reúna os pontos fortes de ambas as imagens em uma única, uma imagem que sustente a estrutura conceitual por meio da qual entendemos o mundo em seus múltiplos aspectos. Tal esforço é o de reunir o causal e o normativo em uma única estrutura.

O problema da unificação do causal e do normativo pode ser traçado como fundamentado no problema da intencionalidade, isto é, o problema de como entender a normatividade do conteúdo dos nossos estados mentais e ações. Os defensores da imagem manifesta, os “sellarsianos de esquerda” como Brandom defendem uma perspectiva pragmática, isto é, uma perspectiva no qual o conteúdo normativo dos nossos estados e ações estão fundamentados nas práticas sociais historicamente evoluídas. A normatividade destes estados mentais e ações pode ser encontrada nas funções de um espaço lógico das razões. Por outro lado, os defensores da imagem científica, os “sellarsianos de direita” como Millikan defendem uma perspectiva “neocartesiana” (HAUGELAND, 1990), ou telefuncional, onde o conteúdo normativo dos nossos estados e ações podem ser traçados até a história evolutiva biológica do organismo. A normatividade destes estados mentais e ações pode ser encontrada no funcionamento apropriado do organismo em seu ambiente. Ambas as imagens acerca da intencionalidade são, pelos seus respectivos proponentes, defendidas como a imagem completa da normatividade, de modo unidimensional, no sentido em que normas sociais estão tão somente fundamentadas nelas mesmas, e funções biológicas estão tão somente fundamentadas nelas mesmas. A partir do projeto sinóptico de Sellars, no entanto, argumento que devemos ver o problema de modo mais intrincado: tal como o conceito de verdade, devemos entender o conceito de intencionalidade de forma multifacetada, tal qual a teoria do padrão de self de Gallagher, entendendo a intencionalidade como um padrão complexo de múltiplas variáveis, sendo as duas principais a telefuncional e a pragmática<sup>17</sup>.

Nosso objetivo aqui, no entanto, não é desenvolver uma concepção sinóptica sobre a intencionalidade, mas sim sobre a pessoa, e vemos como o desenvolvimento de uma concepção sinóptica deste conceito vai ser mais complicado do que o

---

<sup>17</sup> Não é meu objetivo aqui desenvolver uma concepção sinóptica da intencionalidade, mas podemos ver trabalhos orientados para este objetivo em deVries (2012) e O’Shea (2012).

desenvolvimento de uma concepção da intencionalidade, pois o conceito de pessoa não pode tão facilmente se desvincular nem da noção de unidade, visto que é fundamental para a imagem manifesta, nem da noção de sistematicidade, visto que é fundamental para a imagem manifesta. Precisamos nos perguntar então como Sellars concebe esta imagem, e qual seria o lugar do conceito de pessoa nesta imagem.

No artigo “philosophy and the scientific image of man”, Sellars deixa em suspenso a questão sobre como uma concepção da pessoa-no-mundo em uma imagem sinóptica seria. Os problemas de um dogmatismo da imagem manifesta ou científica são apontados, mas para combatê-los não é sugerida uma nova imagem. Porém, Sellars aponta para a direção pela qual devemos caminhar: a direção de uma concepção do ser humano enquanto uma *pessoa* que busca se conformar segundo padrões (éticos, lógicos etc.) (SELLARS, 1963) e que se conforme segundo a estrutura descritiva desenvolvida pela imagem científica.

Nós podemos nos sentir tentados então a retornar ao funcionalismo que vimos na imagem científica, e afirmar que os padrões racionais ao qual buscamos nos conformar são identificáveis (ou redutíveis) aos padrões funcionais neurofisiológicos do organismo humano. No entanto, conforme vimos, tal redução não é suficiente, pois deixa de lado aquela parte não-inferencial da nossa estrutura conceitual, os padrões sensíveis, que pressupõem o aspecto homogêneo que não é considerado pela explicação funcional oferecida, e que é fundamental para a explicação da responsividade da estrutura conceitual ao mundo. Qual deve ser, então, a posição que tomamos acerca do conceito sinóptico de pessoa? Sellars afirma que ela deve tomar a seguinte forma:

Dizer que uma certa pessoa desejava fazer A, embora seu dever fosse fazer B mas foi forçado a fazer C, não é descrevê-lo como faríamos com um espécime científico. De fato *descrevemo-lo*, mas também fazemos algo mais. E é este algo mais que é o núcleo irredutível da estrutura das pessoas. (SELLARS, 1963, p. 42)

Tal concepção acerca da estrutura da personalidade toma a pessoa como composto por algo mais que um vocabulário descritivo, por um núcleo normativo irredutível. Este núcleo é composto por normas do tipo dever-ser que, por sua vez, está fundamentado segundo normas do tipo dever-fazer. A irredutibilidade da pessoa é, portanto, a irredutibilidade deste núcleo normativo. Este núcleo, por sua vez, está associado a uma comunidade, de onde é derivado o significado de “nós” que, segundo Sellars, não é menos básico do que o termo singular “pessoa”. A pessoa é, portanto, segundo Sellars, aquele ser sujeito a normas pertencentes a uma comunidade.

É a comunidade que estabelece aqueles princípios normativos que compõem o núcleo da personalidade, ou seja, normas sobre o que correto ou incorreto, certo ou errado. Estas são o que Sellars (1968) chama de *we-intentions* (ou nós-intenções), intenções coletivamente constituídas, que são todavia tidas por indivíduos. Sustentar pensamentos intencionais do tipo regulado por *we-intentions* é sustentar o núcleo normativo irreduzível mencionado no parágrafo anterior, e é o que torna possível a identificação de alguém enquanto uma pessoa. Como escreve Sellars, “pensar pensamentos desse tipo não é *classificar* ou *explicar*, mas sim *ensaiar uma intenção*” (p. 42, 1963), ou seja, se identificar um sujeito como uma pessoa requer a sustentação de um pensamento normativo coletivamente constituído, então a pessoa é definida por Sellars por meio de um tipo particular de intencionalidade, uma intencionalidade coletiva.

Assim a estrutura conceitual das pessoas é a estrutura na qual nós pensamos uns aos outros como compartilhando as intenções comunitárias que providenciam o ambiente dos princípios e padrões (acima de tudo, aqueles que tornam o discurso significativo e a racionalidade possíveis) a partir do qual nós vivemos nossas vidas individuais. Uma pessoa pode quase ser definida como um ser que possui intenções. (SELLARS, 1963, p.42-43)

O propósito de uma imagem sinóptica da pessoa-no-mundo é, portanto, construir uma imagem em que as entidades propostas na imagem científica coexistam com as intenções coletivas que constituem a personalidade. E tanto a tese aristotélica-strawsoniana, quanto a tese Metzinger-Gallagher fracassam em nos oferecer tal imagem livre das contradições e complicações que derivam de suas insuficiências inerentes; e o mesmo ocorre com a concepção de intencionalidade proposta por Brandom e Millikan: enquanto Brandom perde de vista o caráter descritivo da imagem sinóptica, Millikan perde de vista o caráter normativo comunitário da intencionalidade.

## 2.4. Conclusão

Conforme conclui Sellars no seu artigo “Philosophy and the scientific image of man”, a imagem sinóptica está em constante refino, na medida em que novas descobertas científicas são feitas. Isto não significa, porém, que devemos nos esquivar do propósito do filósofo de entender como as coisas, em seu sentido mais amplo, se unificam, ou seja, como elas coexistem em uma determinada estrutura conceitual. E este é o argumento central que devemos retirar do artigo aqui tratado: devemos

entender todo e qualquer conceito enquanto pertencente a uma estrutura mais ampla, que inclui desde as descobertas científicas até os imperativos morais.

Sellars encontra, em seu argumento, uma estrutura conceitual cindida em duas, as imagens manifesta e científica, que não somente não dialogam, como parecem estar em conflito. A tarefa do filósofo é, então, buscar a união desta estrutura, não por meio da proposta de novas entidades ou conceitos, mas por meio de uma reformulação da estrutura categorial, tal como vimos no caso das cores, que foi de considerarmos enquanto uma substância independente, para um estado mental do sujeito. Sellars propõe que, central para o desenvolvimento de uma imagem sinóptica, está a reformulação do conceito de pessoa: de um sujeito lógico da experiência, ou de um sistema físico complexo, para um estar sujeito a normas comunitariamente constituídas.

Podemos ver como a imagem manifesta e científica da pessoa-no-mundo é subsumida pelo projeto sinóptico de Sellars. Na medida em que a pessoa é aquele sujeito a normas, o caráter intrinsecamente normativo do conceito de pessoa assumido pela imagem manifesta é preservado na imagem sinóptica, como um sujeito lógico normativo, o sujeito unificado das suas intenções. Isto levanta a questão sobre como devemos conceber a unidade deste sujeito lógico, algo que será abordado no próximo capítulo.

Da parte da imagem científica, o nominalismo psicológico de Sellars a subsume ao tomar estas normas não como entidades abstratas, mas como entidades linguísticas naturais socialmente evoluídas. Desta forma, estas normas não precisam ter uma explicação estritamente normativa, mas também causal. Podemos mesmo ir mais longe que Sellars e propor que a intencionalidade, ao menos em um sentido básico, ocupa não somente o âmbito social, como também o natural, tal como demonstrado pela concepção biológica teleofuncional dos organismos. Porém, o endosso de uma linguística transcendental pela parte de Sellars nos deixa com a questão de como Sellars é capaz de defender um realismo científico ao mesmo tempo em que endossa aspectos necessários da representação. Exploraremos esta questão no capítulo seguinte.

As teses aristotélica-strawsoniana e Metzinger-Gallagher não são rejeitadas, mas subsumidas em uma nova estrutura, que reformula o conceito central para esta estrutura, o conceito de pessoa. Unificando deste capítulo com a conclusão do capítulo anterior, que entendia o conceito de pessoa como um seguir-e-atribuir normas dos tipos dever-ser e dever-fazer, podemos refinar nosso conceito por entender que estas normas têm lugar em um espaço lógico das razões socialmente evoluído, de onde deriva a

intencionalidade dos nossos atos e estados mentais e que, apesar de ocupar uma única estrutura, podemos entendê-lo a partir de duas perspectivas, a do sujeito lógico das intenções, e do organismo naturalmente evoluído.



### 3. SELLARS E O CONCEITO PRÁTICO KANTIANO DE PESSOA

A imagem sinóptica, tendo nela subsumida as imagens manifesta e científica, toma o conceito de pessoa como *necessário*, isto é, toma o conceito de pessoa como fundamento de uma estrutura conceitual coerente e completa do mundo. No entanto, ao final do capítulo anterior, ficamos com algumas questões em torno deste conceito como, por exemplo, como devemos pensar a unidade da pessoa?

Argumentarei neste capítulo que o modo pelo qual devemos pensar este conceito conforme a imagem sinóptica é segundo os elementos kantianos desenvolvidos por Sellars. Kant tomava a representação do eu, chamado por ele como “eu penso”, como uma representação necessária da apercepção, ou seja, oriunda da natureza autoconsciente do pensamento, e não da sensibilidade. Tal representação, por sua vez, presume um identidade, a qual Kant chama de “unidade transcendental da autoconsciência” (KANT, 2012, p.130) que possibilita, a partir dela, o conhecimento *a priori*. Tal unidade, por sua vez, é entendida por Kant a partir de duas formas: a unidade analítica, a unidade do “eu penso”, e a unidade sintética, a consciência da síntese do múltiplo das representações sendo a primeira, apesar de analítica, sustentada sobre a segunda unidade.

Tal como Kant, Sellars assume a unidade do sujeito da experiência como um critério necessário do pensamento. Concebendo, como fizemos no primeiro capítulo, o sujeito das representações como o sujeito das inferências, isto é, aquele que infere e endossa um conceito ou, em outras palavras, que se posiciona e sabe navegar em um espaço lógico das razões, então o conceito de sujeito defendido por Sellars é de um “sujeito inferencial” ou, como chama Landy “self inferencial” (p.234, 2015). No entanto, junto ao compromisso com este conceito de pessoa, há também o compromisso com uma filosofia naturalista, que assuma o conhecimento científico do mundo como transcendentalmente real. Daí devemos concluir que o conceito de pessoa não deve ser de um objeto cindido entre causas e normas, que o sujeito inferencial não é um aspecto formal contrastando com o aspecto real da pessoa, mas que se trata de um fenômeno realmente existente. Argumentarei então que tal empreendimento, por sua vez, é melhor conduzido por Sellars em termos kantianos.

Primeiramente então, abordamos a unidade analítica da apercepção, entendida como a unidade do ‘eu penso’. Esta é entendida como uma unidade puramente formal da proposição. Por seu caráter formal, portanto, ela não entra em conflito seja com a

imagem manifesta ou científica da pessoa-no-mundo. Contudo, ela presume uma unidade anterior, a unidade sintética da apercepção.

Segundo, então, investigamos a unidade sintética como a unidade do sujeito da experiência. Nos voltamos para a ontologia processualista de Sellars, segundo a qual o terreno do descritivo deve ser entendido segundo processos absolutos, ou seja, processos sem sujeitos lógicos, ou com sujeitos lógicos fictícios, rejeitando assim uma dualidade entre sujeitos e eventos no terreno do ontológico. Isto nos deixa com a dificuldade, no entanto, de como entender a unidade do sujeito segundo nossa estrutura categorial, constituída por sujeitos e eventos.

Nos voltamos então para o conceito de pessoa em si, em específico para o conceito de pessoa defendido pelo naturalismo liberal de McDowell que identifica a pessoa com o organismo biológico humano, e o conceito opositor de Christias, que defende certa independência entre o conceito de pessoa e o organismo biológico, concebendo a pessoa segundo aspectos descritivo-explanatório e normativo-funcional presos em uma dialética que caracteriza a pessoa enquanto em constante mudança.

Tal concepção de pessoa nos conduz para o conceito de “realidade prática”, defendido por Willem deVries como a objetividade da realidade prescritiva, segundo a qual defendo que possui uma unidade não somente formal – que é a unidade do ‘eu penso’, defendida anteriormente – mas também uma unidade sintética, que é a unidade da estrutura categorial do pensamento, regrado por regras-P distintas daquela da unidade processual. Defendo, portanto, a existência de duas unidades sintéticas, ao nível processual e prático, e que a pessoa deve ser concebida como o centro desta realidade prática, de forma que uma não existe sem a outra.

Concluo, então, com a seguinte formulação do conceito de pessoa: um sistema complexo físico realizando sujeitos lógicos irreduzíveis.

### **3.1. Unidade analítica da apercepção**

Apesar de breve, a apresentação da unidade transcendental da apercepção na *Crítica da razão pura*, realizada no contexto da dedução das categorias transcendentais do entendimento, ocupa uma posição crucial na realização desta tarefa, e do arcabouço filosófico kantiano como um todo. Isto pois a unidade transcendental da apercepção se ocupa em tentar determinar as condições necessárias para a representação do objeto da experiência, que não esteja fundamentada na condição contingente da definição do objeto. Ou seja, trata-se de ir além do conhecimento analítico particular de um objeto,

entendido segundo sua definição, e tentar desenvolver a condição universal *a priori* de sua representação.

A representação que necessariamente deve seguir um eu penso é um ato da espontaneidade, visto que a representação dada pelas faculdades intuitivas representam tão somente conceitos não-gerais. Assim batiza Kant esta representação originária:

Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra. (KANT, 2012, p.129-130)

A representação de um eu penso, por sua vez, presume sua unidade:

Também à unidade da mesma eu denomino a unidade *transcendental* da autoconsciência, para indicar a possibilidade do conhecimento *a priori* a partir dela. (KANT, 2012, p. 130)

Kant estabelece a unidade transcendental da autoconsciência como o princípio fundamental do conhecimento, por fundamentar sua unidade necessária: a unidade do conhecimento é a unidade da autoconsciência. Mesmo as representações da intuição respondem a este princípio, de tal forma que Kant defende que qualquer representação conceitual, ainda que as mais simples, ainda são representações tidas por uma autoconsciência. A unidade do eu penso é chamada por Kant de “unidade analítica da apercepção”.

Poderia ser retorquido que a presunção de um sujeito unificado da representação é meramente um eco cartesiano em nova roupagem. Todavia, o argumento realizado por Kant é inteiramente distinto daquele de Descartes. Enquanto que o último presumiu a necessidade de uma entidade unificada que seja o sujeito das representações, conforme Hume apontou, quando nos voltamos para nossas representações internas, não somos capazes de encontrar quaisquer representação de um eu unificado. Kant endossa este argumento contra Descartes; todavia, a ausência de tal experiência não significa a ausência da necessidade de um princípio unificador das representações. O necessário não é a representação de uma entidade unificada, mas de uma representação cujo conteúdo consiste na multiplicidade de representações. Desta representação podemos validamente inferir um sujeito das representações que possui esta representação. Sendo esta inferência um juízo analítico, Kant batiza esta unidade de unidade analítica da apercepção.

O que Kant chama de analítico aqui é, portanto, a necessidade da representação de um sujeito singular da experiência como o sujeito da representação complexa que unifica as demais representações segundo uma só. Desta forma, como destaca Landy (2015), enquanto Descartes pensava a unidade do sujeito como:

[o Eu que pensa x]=[o Eu que pensa y]=[o Eu que pensa z] (2015, p.175)

Kant tomava esta unidade somente como a unidade analítica do sujeito, indo além para pressupor:

Eu penso [x+y+z] (2015, p. 176)

Que se trata da unidade sintética que, conforme Kant (2015, p. 130) afirma, é o que torna a unidade analítica possível. Por conta disto, a conclusão de Descartes é somente possível por estar fundamentada em um princípio anterior, da unidade da experiência. Veremos a unidade sintética a seguir; por enquanto, foquemos na unidade analítica.

A unidade a partir da qual Descartes inferiu a existência do sujeito unificado é o que Kant chama de unidade analítica e, enquanto tal, esta não pode ser inferida a partir da mera existência de uma multiplicidade de representações, mas sim da síntese destas, de modo que a segunda fórmula apresentada fundamenta a primeira. De fato, a segunda fórmula é o que podemos propriamente chamar de “unidade transcendental da apercepção”.

Sellars endossa a conclusão de Kant da analiticidade da unidade do eu penso. Sellars chega a esta conclusão, todavia, por meio de um caminho distinto, da análise das proposições acerca de eventos e substâncias (1974b). Conforme já apontamos anteriormente, Sellars defendia que a fala sobre eventos presumia a fala sobre substâncias. Contudo, a fala sobre substâncias deve ser entendida primariamente segundo seu ato, em vez de entendida primariamente segundo seu conteúdo, ou seja, a afirmação “Jones sente” deve ser mais fundamental que “Jones tem um sentimento”, na medida em que este último é derivado do primeiro. Para Sellars (1974b), este raciocínio nos permite vislumbrar o erro que Hume comete em deslegitimar o conceito de “eu penso” de Descartes, pois a fala de pensamentos é derivada da fala de pensadores que pensam, de forma que a afirmação “eu penso (um pensamento)” é primária à afirmação “um pensamento ocorre”.

Tal concepção da pessoa aproxima Sellars da tese aristotélica-strawsoniana da pessoa: o sujeito lógico não derivativo da razão. Contudo, Sellars faz algumas ressalvas em relação a esta imagem, em especial no que diz respeito a definição da pessoa enquanto a causa de suas ações. A exceção de casos de ações mínimas, onde uma

pessoa causa algo a mais a acontecer (Sellars usa o exemplo do apertar o gatilho de uma arma fazer esta arma disparar), é estranho pensar que uma pessoa faz, por exemplo, uma dança acontecer, e não que a pessoa está engajada em uma dança, isto é, Sellars avisa contra o risco de pensar o conteúdo da ação como distinto do ato, pensando uma afirmação como “Jones está dançando” como primária em relação a “Jones dança”. Seja qual for o ato, como “atirar”, “sorrir” ou “dançar”, estes sempre presumem, *a priori*, um sujeito.

A forma primária de autoconsciência é, segundo Sellars (1974b), o eu penso. Para Kant, Sellars afirma, não podemos conhecer a natureza deste “eu penso”, ou seja, do sujeito das representações. Kant diverge de Descartes, portanto, em afirmar que a necessidade de um sujeito das representações não nos dá a permissão de inferir deste para uma afirmação acerca de sua natureza metafísica. Não podemos ir desta conclusão, portanto, para algo da natureza da tese aristotélica-strawsoniana. Apesar de não se tratar de uma representação de uma substância, isso também não nos deve nos conduzir a conclusão de que o “eu penso” possa ser inteiramente redutível a algum outro fenômeno ou substância. Sellars segue Kant em entender o conceito do eu penso como o conceito “daquilo que pensa” (p.237, 1974b), um conceito funcional distinto de seu conteúdo não determinado, que é aquilo que funciona de tal modo a produzir o ato mental que o constitui. Aqui Sellars desvela, portanto, o processo de subsunção da imagem manifesta na imagem sinóptica: a imagem manifesta é subsumida nesta última em seu aspecto “fenomenal”, que em Sellars assume o caráter funcional da estrutura conceitual do mundo; ao centro desta subsunção está o conceito do “Eu”, em torno do qual esta estrutura gira:

Se concebemos o “Eu” (ou mente) determinadamente como um objeto determinado do conhecimento, sem concebê-lo como um sujeito lógico dependente, devemos concebê-lo como um objeto do conhecimento independente ou não derivativo. Assim Kant traça a falácia a um fracasso em notar que o termo ‘Eu’ (ou ‘mente’) não expressa o conteúdo de um objeto determinado. É por causa disso que, mesmo considerando que nós não consideramos o “Eu” como um sujeito derivativo, não segue daí que nós o concebemos como um sujeito não derivativo, uma substância. (SELLARS, 1974, p.238)

O caráter irredutível do “eu penso” é o caráter irredutível da normatividade da nossa estrutura conceitual, construída em torno da posse de um eu unificado, o eu das proposições. O erro da imagem manifesta estava em pressupor sua imagem como completa, daí extrapolando de sua estrutura normativa funcional para uma especulação

ontológica acerca do conteúdo das funções. Kant, Sellars argumenta, enxergou o mesmo problema em sua crítica a psicologia racional: do ponto de vista deste sistema de pensamento, o fato de que o sujeito do pensamento não pode ser pensado como uma pluralidade de sujeitos, implica que o sujeito do pensamento não pode ser identificado como um sistema ou pluralidade ontológica, mas tão somente enquanto uma propriedade ou substância simples e unificada. No entanto, como Sellars aponta, há uma diferença entre dizer que “o sujeito dos pensamentos, o “Eu”, é uma pluralidade” (1974b) e “o sujeito dos pensamentos é uma pluralidade de “Eu”s (1974b), na medida em que o primeiro concerne a estrutura normativa categorial do Eu, e o segundo concerne a estrutura descritiva do sujeito do pensamento.

Enquanto que estados mentais podem ser reduzidos a pessoas enquanto sistemas físicos complexos, tal qual vimos na tese Metzinger-Gallagher, estados conceituais, ou o pensamento (entendido aqui como atividade racional) são estados essencialmente normativos que requerem um sujeito lógico unificado. Tal concepção acerca dos estados conceituais aproxima Sellars da noção de intencionalidade defendida por Brandom, enquanto restrita ao âmbito social pragmático. Tal noção implica numa radical descontinuidade para explicar a intencionalidade dos estados conceituais, uma descontinuidade sustentada na prática social linguística, de onde os estados conceituais derivam sua significatividade. A concepção da unidade analítica do sujeito do pensamento contradiz, portanto, a concepção de Millikan sobre a normatividade dos nossos estados mentais, que presumia uma forte continuidade entre nossos estados biológicos, tal como descrito na imagem científica, e nossos estados conceituais intencionais.

O Eu é a categoria irreduzível do pensamento, compondo parte inextricável de sua unidade fundamental, a proposição, na medida em que este compõe a menor forma conceitual em que um conteúdo semântico pode ser exprimido. Desta forma, se entendemos a normatividade dos estados conceituais segundo nosso posicionamento em um espaço lógico das razões, tal concepção tem como premissa um sujeito lógico que se posiciona neste espaço, o sujeito do endosso das práticas sociolinguísticas. A sapiência requer o conceito de um sujeito lógico unificado, e isso é ainda mais evidente na unidade proposicional.

Enquanto governado por normas do tipo dever-fazer, raciocínios silogísticos pressupõem um sujeito lógico, de tal modo que o silogismo (LANDY, 2022):

1. Eu devo fazer x

2. Para fazer x é necessário fazer y

Conclusão: Portanto, eu devo fazer y

Pressupõe a unidade contínua do sujeito da norma dever-fazer para a unidade do raciocínio, de tal modo que o seguinte silogismo:

1. Eu devo fazer x

2. Para fazer x é necessário fazer y

Conclusão: Portanto, ele deve fazer y

Rompe a unidade do raciocínio silogístico, fundamentada na unidade do sujeito das proposições. A representação necessária da pessoa enquanto unificada através de uma multiplicidade de representações defendida por Kant na unidade analítica da apercepção, é tomada por Sellars (1968), em sua virada linguística, como a unidade da pessoa através do raciocínio intencional, isto é, o raciocínio regrado por normas do tipo dever-fazer, que fundamentam o pensamento racional, conceitual como um todo. Visto que o pensamento, enquanto sapiência, está fundamentado na capacidade do interlocutor tornar explícito o que está implícito em seus endossos, ato daquilo que Brandom chamou de “jogo de dar e pedir por razões”, regrado por normas do tipo dever-fazer, devemos concluir, portanto, que a unidade analítica da pessoa é a unidade do pensamento, fundamentada na unidade do *ato*: a fala sobre “dever” deve invariavelmente corresponder a uma unidade analítica, seja de um “eu”, “ele” ou “nós”.

A analiticidade da unidade da pessoa corresponde a constituição fundamental do pensamento, a necessidade da representação de um sujeito unificado do pensamento. Deste ponto de vista, portanto, poderíamos pensar que o teórico da imagem manifesta seria vindicado, contra o teórico da imagem científica, devido à analiticidade, ainda que somente formal, da unidade do sujeito lógico. Todavia, o teórico da imagem científica pode questionar os limites desta analiticidade, argumentando que a unidade analítica presumiria tão somente o caráter social da intencionalidade assumida presumido por esta representação, visto que sua analiticidade presume o pensamento enquanto *atividade* social, e não consideraria o aspecto biológico, funcional do pensamento.

É a partir desta perspectiva crítica acerca da unidade analítica que o teórico da imagem científica pode tecer sua própria interpretação acerca desta noção, levando em conta o caráter biológico subjacente que justificaria a analiticidade do aspecto formal do pensamento. Conforme aborda Metzinger, acerca da unidade transcendental da apercepção de Kant:

a presença do sujeito fenomenal em si mesmo, contra o pano de fundo no qual a dinâmica interna de suas simulações fenomenais se desenrolam, seria novamente uma ficção representacional funcionalmente adequada, mas epistemicamente injustificada. Essa ficção pode ser precisamente o que Kant pensou como a unidade transcendental da apercepção, como uma condição de possibilidade para a emergência de uma perspectiva fenomenal de primeira pessoa: o “eu penso”, a certeza que eu mesmo sou um pensador, que pode em princípio acompanhar cada episódio cognitivo. (METZINGER, 2003, p. 58)

Nesta passagem, Metzinger não argumenta “contra” a unidade transcendental da apercepção, mas o qualifica enquanto um fenômeno superveniente a um mecanismo biológico cognitivamente transparente, que nos conduziria a aceitação de uma ficção funcionalmente adequada, da representação do “eu penso”. O teórico da imagem científica pode, portanto, conceder a Sellars acerca da analiticidade da unidade do sujeito lógico, ao mesmo tempo em que se defende, tal como Kant em sua crítica a psicologia racional, contra uma descrição definitiva ontológica acerca da natureza do mesmo. Conforme escreve Sellars:

um realista científico consistente deve sustentar que o mundo das experiências do dia a dia é um mundo fenomenal no sentido kantiano, existindo somente enquanto o conteúdo de representantes conceituais reais e obteníveis, cuja obtenibilidade é explicada não como Kant, pelas coisas em si conhecidas somente por Deus, mas pelos objetos científicos que, salvo uma catástrofe, devemos conhecer mais e mais conforme avançam os anos. (SELLARS, 1968, p. 161)

Sellars concebe a imagem científica, portanto, enquanto um análogo a perspectiva fenomênica de Kant que, apesar de diferir desta como uma imagem real do mundo em constante evolução, aproxima-se desta concepção enquanto é caracterizada como uma imagem fundamentalmente incompleta, tal como é a imagem científica.

A unidade analítica, portanto, não resolve sozinha a questão do embate entre as imagens, apesar de encontrar um terreno em comum, na analiticidade do eu penso. No entanto, como mencionado acima, a unidade analítica é somente possível por estar fundamentada em uma síntese, a unidade sintética da apercepção.

### **3.2. Unidade sintética da apercepção**

Perscrutando a unidade analítica, somos levados para a seguinte questão: o que faz da unidade do eu penso um fator necessário para o pensamento? Isto é, entendemos conforme explicamos na última seção a sua analiticidade, mas não explicamos como chegamos a conclusão desta analiticidade, a justificação da necessidade da unidade do



eu penso. Conforme mencionamos no início da seção anterior, Descartes realiza uma inferência inválida para chegar a conclusão da analiticidade da unidade do eu penso que, por ser analítico, sua conclusão está correta porém, por partir da premissa do Dado, assume esta analiticidade como imediatamente presente ao sujeito por meio da imediaticidade da multiplicidade dos pensamentos. A reviravolta que Kant apresenta – e que Sellars endossa<sup>18</sup> – é assumir esta analiticidade não como a imediaticidade de um conhecimento “dado”, mas como a forma fundamental de uma estrutura conceitual que presume, como fundamento da sua forma, uma síntese de seus componentes. Esta síntese é a unidade sintética da apercepção.

Tal como já mencionamos, Sellars presume que regras inferenciais materiais são tão importantes quanto regras inferenciais formais no que rege a estrutura conceitual. Ambas possuem um papel conjunto na construção da nossa estrutura conceitual do mundo. A unidade analítica da apercepção expressa a regra fundamental inferencial da analiticidade do sujeito da inferência, porém nada diz respeito com relação a unidade das inferências elas mesmas, aquilo que vincula as inferências umas as outras, ou seja, o que constitui a estrutura conceitual enquanto tal, de onde provém a própria unidade analítica. A unidade analítica por si só não é suficiente para levar em conta a unidade da pessoa, tendo em vista que a unidade do espaço lógico das razões se dá segundo regras inferenciais formais e materiais. É preciso um princípio de unidade para além do formal. Este seria o princípio que Kant descreveu como o princípio da unidade sintética da apercepção:

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição, em relação à sensibilidade, era, segundo a Estética transcendental: que todo diverso da mesma esteja sob as condições formais do espaço e do tempo. O princípio supremo dessa mesma possibilidade em relação ao entendimento é: que todo diverso da intuição esteja sob condições da unidade originariamente sintética da apercepção. Todas as interpretações diversas da intuição se situam sob o primeiro princípio na medida em que nos são *dadas*, e sob o segundo na medida em que têm de poder ser *conectadas* em uma consciência; pois sem isso nada poderia ser pensado ou conhecido através das representações dadas, já que elas não têm em comum o ato da apercepção *eu penso* e, por isso, não estariam reunidas em uma autoconsciência. (KANT, 2012, p. 131-132)

Da mesma forma que as representações conceituais simples da intuição possuem como princípio supremo o espaço e o tempo, a espontaneidade do pensamento conceitual inferencialmente articulado possui como princípio supremo a unidade

18 O endosso da unidade sintética da apercepção por Sellars é uma tese defendida por Landy (2022).

sintética do sujeito, na medida em que esta conecta as representações dadas na intuição em uma consciência, e somente assim torna possível o ato de *pensar e conhecer* acerca destas representações, que é necessariamente seguido da analiticidade anteriormente investigada. Assim Kant descreve o papel desta unidade:

A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, e não uma de que eu apenas necessite para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar *para tornar-se um objeto para mim*, pois de outro modo, e sem esta síntese, o diverso não se unificaria em uma consciência. (KANT, 2012, p.133)

A unidade sintética, na virada linguística realizada por Sellars, é justamente uma das normas fundamentais que regem nossa estrutura conceitual, aquilo que nos permite tornar explícito o que está implícito no emprego do nosso vocabulário, permite-nos falar sobre nossos endossos e desaprovações. Mas não se trata de uma norma qualquer, mas sim de uma norma fundamental que, como escreve Kant na passagem citada acima, é a condição necessária para a possibilidade do próprio ato do pensar e conhecer. Desta forma, se entendemos a análise como o processo de decantar os elementos de uma fórmula, sendo no caso da unidade analítica os distintos estados ou proposições de uma única pessoa, a unidade sintética realiza o movimento inverso, realizando a síntese destes distintos estados ou proposições. Para realizar este processo de síntese, a unidade sintética, do ponto de vista de Sellars, fundamenta-se em regras inferenciais materiais, enquanto que para chegarmos a unidade analítica dependemos tão somente de regras inferenciais formais. Torna-se aqui evidente que, para o conceito de pessoa, fundamental para nossa estrutura conceitual, são necessárias tanto regras inferenciais formais e materiais.

A unidade analítica do eu penso é um formalismo vazio se considerada sozinha. Ela deve ser considerada a partir de uma síntese que a fundamenta (LANDY, 2022). Esta síntese, realizada a partir das regras materiais, as regras-P, é interpretada por Sellars enquanto uma síntese inferencialmente articulada por meio de conceitos funcionalmente instituídos. Conforme apontamos ao início do primeiro capítulo, a principal lição que Sellars extrai de Kant é o pensamento de que o reconhecimento de um objeto no espaço-tempo é o reconhecimento da natureza como um todo. Podemos entender agora que esta afirmação de Sellars trata-se da unidade sintética, no qual o endosso de um julgamento é o endosso de uma estrutura do qual é derivada sua validade, no qual sua representação é tornada possível via uma articulação inferencial segundo certas regras, tais como regras concernente às leis de causa e efeito. Neste

sentido, Sellars busca preservar a estrutura categorial descritiva da imagem manifesta, correspondendo fenômenos da imagem científica a categorias conceituais da imagem manifesta, tais como propriedades causais, entendidos enquanto regras que tornam representações dos objetos representados possíveis.

Vimos que a categoria da homogeneidade aparenta ser, para Sellars, uma destas categorias fundamentais que não podem ser excisadas da estrutura conceitual por constituírem parte fundamental do que torna possível os objetos representados por esta estrutura. O modo pelo qual Sellars (1981) busca encaixar esta categoria em sua imagem sinóptica, de forma a harmonizar com a imagem científica dos qualia, é por meio de uma ontologia do processo absoluto, que constitui parte importante de seu esforço metafísico descritivo transcendental, na forma de seu realismo transcendental, na medida em que preenche a lacuna entre a concepção transcendental do conhecimento e o conhecimento científico do mundo.

O que é endossado por Sellars é uma ontologia do processo, no qual fenômeno de uma cor é entendida não como um sujeito lógico irreduzível, ou como o processo transparente de algum mecanismo cognitivo subjacente, mas sim enquanto parte de uma estrutura conceitual, cujo lugar que o fenômeno da cor ocuparia seria precisamente aquele dos “processos absolutos”. O conceito de cor é, por sua vez, determinado segundo o conceito mais básico, chamado de “conceito-ur” (ROSENBERG, 1982) – seja do vermelho, verde, azul etc. – que é o conceito do objeto possível da experiência, ou seja, parte da estrutura transcendental daquilo que é chamado por Sellars de processo absoluto<sup>19</sup>. O processo absoluto substitui, assim, a fala sobre substâncias e eventos que fundamentava o discurso cético acerca do conhecimento sobre a coisa-em-si em Kant, possibilitando falarmos sobre objetos como “cores” sem contrariar o que a imagem científica descreve. Sellars descreve o conceito do “processo absoluto” por meio da definição de C.D. Broad:

Broad introduz o conceito do que ele chama de ‘processos absolutos’ – que também podem ser chamados de eventos sem sujeito (ou objeto). Estes são processos cuja ocorrência, na primeira instância, é expressa pelas sentenças cujo tipo estivemos considerando, i.e., que ou não possuem sujeitos lógicos ou que possuem sujeitos lógicos fictícios. (SELLARS, 1981, p.48)

---

19 Tal posição defendida por Sellars vai de encontro com a imediatividade defendida pelo teórico do Dado, cuja concepção do *parecer-F* é anterior ao *ser-F*, assim eximindo o sujeito da autoridade sobre a alegação do *ser-F*. Na posição agora analisada por Sellars, o *parecer-F* não é independente de uma estrutura categorial de forma que qualquer alegação desta forma é um endosso desta estrutura categorial.

A rejeição do dualismo categorial entre substâncias e eventos em nome de uma ontologia do processo absoluto torna possível para Sellars uma tréplica às imagens manifesta e científica: ambas são, enquanto imagens descritivas, reunidas segundo esta ontologia enquanto fenômenos subjacentes do processo absoluto: tanto sistemas cognitivos transparentes, quanto seus fenômenos qualitativos, são manifestações distintas do processo absoluto. A categoria do processo absoluto é, portanto, a categoria fundamental do aspecto descritivo da imagem sinóptica enquanto imagem completa da pessoa-no-mundo, a categoria fundamental de uma imagem científica do mundo.

A unidade sintética concebida por Sellars é assim caracterizada por uma ontologia processualista que não possui como fundamento um sujeito lógico, tal como a unidade analítica aparentaria sugerir, nem elimina o conceito de um sujeito unificado da experiência, uma pessoa. A unidade analítica seria, portanto, apoiada segundo uma unidade ausente de sujeitos lógicos, a unidade do processo absoluto. As categorias da unidade analítica seriam aqui rebaixadas para um puro formalismo, para a necessidade da unidade proposicional. A unidade do sujeito lógico da unidade analítica é uma unidade formal, e não se assenta sobre a unidade de outro sujeito lógico, mas sim a unidade de um processo. Há aqui uma profunda reformulação da nossa estrutura conceitual, na medida em que a dualidade entre sujeitos e eventos é abandonada em prol de uma linguagem firmada em processos e eventos. Categorias firmadas na linguagem do sujeito-predicado, como as de causa e evento, são abandonadas nesta reformulação. Qual seria, então, o lugar das normas nesta imagem? Seria exclusividade do plano formal da unidade analítica? Tendo em vista a tese modal Kant-Sellars, segundo a qual nosso espaço lógico das razões é constituído por regras materiais e formais, dificilmente esta seria a resposta.

A ontologia do processo absoluto é duramente criticada e rejeitada, mesmo pelos seguidores da tradição sellarsiana (LANDY, 2019). Isto se deve a sua profunda reformulação da estrutura conceitual. Tal reformulação, deve ser mantida em mente como levada a cabo pelas ciências, e não pela metafísica: trata-se daquilo que devemos esperar das formulações das ciências, e não de uma prescrição do que a ciência deve formular. Tendo em vista este diagnóstico, é fácil sentir-se tentado em rejeitar esta ontologia como um diagnóstico precoce e mal concebido. Podemos argumentar, tal como Landy (2015), que a categoria de causa e efeito é essencial para o pensamento, tal como defendido por Kant na segunda analogia, e que as demais categorias rejeitadas na ontologia processualista de Sellars constituem parte ineliminável da representação de

um objeto. Precisariamos conceber, assim, uma nova unidade que contemple tais formas, de modo a não contradizer a unidade processual, já que esta firma a unidade analítica segundo o plano do realismo científico sellarsiano. Está tarefa será levada adiante mais a frente. Por enquanto, mantenhamos em mente que a unidade do sujeito da apercepção constitui-se em um nível fundamental em uma realidade processual, a ser descrita pelas ciências.

### 3.3. O conceito de pessoa na imagem sinóptica

A inspiração kantiana de Sellars não é um mero acidente de percurso. Kant e Sellars, confrontando-se com o empirismo filosófico de suas respectivas épocas, defenderam opções em caminhos semelhantes por vias semelhantes. Ambos optaram por defender o conhecimento enquanto fundamentado em uma noção normativa de necessidade, em contraste com uma noção descritiva de certeza, o que os conduziria para a defesa de uma concepção do conhecimento enquanto uma estrutura conceitual regrado por normas *a priori* – sendo uma das mais fundamentais a unidade transcendental da apercepção. Daí que encontramos ecos da rejeição de Kant da perspectiva de Hume do *self* enquanto bundle, na rejeição sellarsiana da tese Metzinger-Gallagher do *self*. Todavia, na medida em que Kant se restringe a uma concepção regulatória da pessoa, Sellars vai além. Para esta seção, faremos uma breve revisão da literatura sellarsiana acerca de uma concepção sinóptica da pessoa, revisando os conceitos de pessoa na obra de Sellars, e os influenciados pelo pensamento sellarsiano. Assim, com as concepções e ferramentas desenvolvidas no decorrer deste texto até aqui, poderemos desenvolver um conceito de pessoa que faça justiça ao projeto sinóptico – de inspiração kantiana – de Sellars.

O conceito de pessoa desenvolvido por Sellars, na medida em que é fundamentado segundo o princípio da unidade da apercepção kantiana, presume a identidade apriorística deste, segundo normas inferenciais formais e materiais. Sellars nota, no entanto, que a perspectiva kantiana é baseada em uma espécie de agnosticismo acerca do tipo de ente que somos:

Nós somos conscientes, na apercepção pura, de nós mesmos enquanto seres racionais autônomos, seres que *podem* agir de respeito pelo princípio. Mas não poderia ser esta consciência também uma ilusão? Ele afirma saber, em fundamentos filosóficos, que enquanto objetos de conhecimento empírico nós *não* somos seres autônomos. Nós não podemos, no entanto, revelar, em fundamentos filosóficos, que enquanto númenos nós *somos* autônomos. Ele toma refúgio, portanto, na afirmação

de que igualmente não podemos *saber*, em fundamentos filosóficos, que como númenos nós *não* somos autônomos. (SELLARS, 2007b, p. 435)

Apesar de Kant nos deixar com esta conclusão insatisfatória, Sellars argumenta que ela nos ajuda a desafiar as posições tanto dos “cartesianos” que rejeitam a imagem científica, quanto do realista científico, que não encontra um espaço para a “autonomia da razão” (SELLARS, 2007b, p.436) e a “realidade do ponto de vista moral” (ibid.). Que estes sejam irredutíveis e necessários para uma imagem completa da pessoa-no-mundo já foi demonstrado pelo princípio da unidade da apercepção desenvolvido acima. Resta-nos compreender como se pareceria tal imagem, e qual lugar o conceito de pessoa assumiria nesta imagem completa.

Talvez uma das respostas mais populares têm sido o que foi chamado de “naturalismo liberal” (CHRISTIAS, 2020), que assume sua melhor forma na concepção de “segunda natureza” de McDowell (2005). Tal concepção serve para combater aquilo que McDowell viu como um processo de “desencantamento”<sup>20</sup> (p.107, 2005) da natureza empreendido pelas ciências naturais, entendido enquanto um “esvaziamento de sentido” (p.107-108, 2005), defendido por um “naturalismo nu e cru” (p.109, 2005) que elimina a faculdade da espontaneidade ao reduzir as capacidades conceituais ao espaço causal da natureza, operando segundo leis naturais apreensíveis através da sensibilidade. A resposta de McDowell para este naturalismo nu e cru é confrontar o reducionismo do espaço lógico das razões – que é o reducionismo da inteligibilidade do significado – com uma concepção que o concebe enquanto espaço *sui generis* em relação a natureza, concebida enquanto “reino da lei” (2005, p.110).

Mas tal posição, poderia ser argumentado, nos deixaria com uma espécie de dualismo do espaço das razões e da natureza, onde a razão representaria uma estrutura autônoma independente do humano (uma “estrutura inumana”, conforme escreve McDowell (2005, p.115)), cujo endosso nos tornaria vulneráveis a uma espécie de supernaturalismo, a possibilidade da concepção de algo para além do natural, assim nos desvirtuando do naturalismo na direção do que McDowell chama de “platonismo desenfreado” (2005, p.114). A resposta de McDowell a esta ameaça é conceber o exercício da espontaneidade como uma característica central ao nosso modo de viver enquanto os animais que somos. Trata-se de uma potencialidade constitutiva do modo

20 O conceito de “desencantamento” utilizado por McDowell é emprestado de Max Weber, mas não é identificável com este. Apesar de existir continuidade óbvias entre ambas – como ambos argumentam acerca da eliminação da normatividade, por exemplo – Weber tinha em mente um processo social e histórico de esvaziamento do normativo, enquanto o argumento de McDowell é mais estritamente epistemológico.

de viver específico ao tipo de organismo que somos. McDowell constrói esta concepção segundo moldes aristotélicos, defendendo as exigências da razão enquanto contingentes ao tipo de organismo que somos:

(...) considere a noção de *segunda natureza*. (...) Venho insistindo em que, para Aristóteles, as exigências racionais da ética são autônomas. Não nos devemos sentir compelidos a validá-las a partir de um ponto exterior a um modo de pensar que já seja ético. Esta autonomia, entretanto, não distancia aquelas exigências de nada que seja especificamente humano, como ocorre no platonismo desenfreado. Elas estão essencialmente ao alcance dos seres humanos. Não podemos atribuir uma apreciação dessas exigências à natureza humana apresentada por um naturalismo da natureza desencantada, pois a natureza desencantada não abarca o espaço das razões. Mas os seres humanos são compreensivelmente iniciados nesta faixa do espaço das razões através da educação ética, que é capaz de instilar em suas vidas a forma apropriada. Os hábitos de pensamento e de ação resultantes são uma segunda natureza. (MCDOWELL, 2005, 121-122)

A segunda natureza de McDowell cumpre o papel que o mundo numênico de Kant cumpre no naturalismo kantiano de Sellars, com o lado positivo de que a compreensão de McDowell unifica a divisão entre o normativo e o natural, reencantando este último. A unidade da apercepção é desmistificada nesta abordagem ao nos permitir concebê-la como aspecto necessário de uma esfera autônoma constituída na potencialidade exclusiva ao tipo de organismo que somos. Esta noção aristotélica-kantiana é assim expressa por McDowell:

Precisamos recapturar a ideia aristotélica de que um ser humano normal na maturidade é um animal racional, mas sem perder a ideia kantiana de que a racionalidade opera livremente em sua própria esfera. A ideia kantiana é refletida no contraste entre a organização do espaço das razões e a estrutura do reino da lei natural. O naturalismo moderno deixa a segunda natureza esquecida. (MCDOWELL, 2005, p.122-123)

A defesa de McDowell é de uma aproximação entre o organismo natural humano e o conceito normativo filosófico de pessoa. O último está em relação causal com o primeiro na mesma medida em que o primeiro está em relação normativa com o último. Assim, McDowell desenvolve uma imagem sinóptica da pessoa-no-mundo que possui em seu centro o conceito de pessoa enquanto “animal racional”, onde animalidade é entendida em termos naturalísticos e a racionalidade em termos kantianos, sendo a imagem unificada proveniente da herança aristotélica. Seria tal concepção condizente com a imagem sinóptica conforme idealizada por Sellars?

Uma concepção que traça uma proximidade tão forte entre o ser humano biológico e o conceito normativo de pessoa também traz suas dificuldades; é o caso que este conceito é somente aplicável a este organismo específico? O que dizer, então, da possibilidade de seres humanos tecnologicamente modificados, ou de inteligências artificiais altamente desenvolvidas? Claro, estes cenários são pensados somente no contexto da ficção científica; porém, sua possibilidade implica, mesmo que em princípio, problemas para a forma de naturalismo liberal defendido por McDowell. Para os que sentem maior repulsa por estes casos, podemos pensar nos nossos parentes mais próximos no reino animal, os grandes primatas. Para McDowell, estes claramente não são pessoas devido à impossibilidade de engajar no tipo de atividade que chamamos de razão. Todavia, eles ainda apresentam comportamentos notavelmente complexos. O naturalismo liberal de McDowell assim não faria uma divisão demasiado brusca entre nós, os demais animais e a natureza, baseado em uma contingência do organismo que somos? A imagem sinóptica defendida por McDowell assim parece um tanto desarmoniosa, na medida em que sustenta tamanha descontinuidade.

Abordando a descontinuidade do naturalismo liberal de McDowell, Christias (2020) constrói uma interpretação por meio da tese modal Kant-Sellars desassociando o conceito de pessoa de uma relação de necessidade ao aspecto natural do ser humano biológico. Tal abordagem, argumenta Christias, possui a vantagem de evitar o problema da descontinuidade mencionado acima; todavia, somos então confrontados com o problema de um platonismo desenfreado: como devemos conceber o conceito de pessoa desassociado da nossa natureza biológica, sem recair em uma forma de idealismo? Christias argumenta que a tese modal Kant-Sellars – que vimos no primeiro capítulo, segundo a qual toda proposição está imbuída de um caráter normativo que devemos tornar explícito no uso do vocabulário alético modal – implica em uma tese sobre identidade na qual descrever objetos envolve compromissos com situações modais envolvendo o que seria verdade acerca do objeto da descrição em distintas situações, o que nos levaria a uma concepção sobre o conceito de pessoa, já que para abordar a identidade deste conceito não seria tanto uma questão de rotulá-la segundo suas propriedades, mas sim de entendê-la segundo suas disposições modais:

Se, como sustenta a tese modal Kant-Sellars sobre identidade, a identidade requer a indistinguibilidade segundo propriedades disposicional-modais, segue-se daí que dois itens que diferem em sua propriedade modal não podem ser idênticas. Mais importante, este é o caso com todo item que é identificado e individuado na base do



seu papel funcional que desempenha em um sistema de tais outros itens. (CHRISTIAS, 2020, p.375)

Christias esclarece este ponto com um exemplo entre uma válvula que constitui parte integral para o funcionamento de uma máquina, e uma mesma válvula fora da máquina, que não pode mais fazer parte dela pois está irremediavelmente danificada: não podemos falar de ambas como sendo a mesma, pois a última já não compõe o mesmo papel funcional que a primeira, isto é, não pode fazer parte integral da máquina; trata-se somente de um pedaço de metal. Pessoas, Christias argumenta, devem ser entendidas a partir de um papel funcional da mesma forma que a válvula do exemplo acima:

‘Nós’, como pessoas – isto é, como os sujeitos normativos autodeterminantes do conhecimento e da ação intencional – somos os pontos unificantes de um sistema de reconhecimento recíproco de *compromissos* práticos e cognitivos ‘esquemáticos’ e ‘ideais’. Mais especificamente, uma pessoa é um sistema físico complexo cujo comportamento é sensível a certos hábitos comportamentais governados por padrões com respeito a transições linguísticas de entrada (percepção), transições intra-linguísticas (inferência) e transições linguísticas de saída (ações), de tal forma que é possível ser interpretada como tendo lugar em uma rede social de direitos e deveres reciprocamente reconhecidos (‘poder’ e ‘dever’) no que diz respeito a significado, conhecimento e ação. (CHRISTIAS, 2020, p. 381)

Para Christias, uma pessoa é o que ocupa o ponto unificante de um sistema de compromissos – trata-se do papel funcional pelo qual devemos entender este conceito, isto é, sua definição. Tal papel é ocupado por um sistema físico complexo capaz de ser governado segundo as regras semânticas que vimos no primeiro capítulo, que são as percepções (transição linguística de entrada), inferências (transição intralinguística) e ações (transição linguística de saída). Desta forma, seguindo a tese modal Kant-Sellars, se adotamos esta definição, e esta definição implica consequências modais que não são realizadas pelo conceito de ser humano biológico sozinho (visto que um ser humano em coma, nos primeiros meses de vida ou em estágio avançado de uma doença neurodegenerativa não satisfaria este papel) então não seria certo identificar o conceito de pessoa somente com o conceito de ser humano biológico. Isto não nos leva para um platonismo desenfreado, no entanto, na medida em que este papel é somente desempenhado segundo um sistema físico complexo capaz de operar segundo as transições linguísticas enumeradas. Desta forma, com esta interpretação pouco ortodoxa do naturalismo liberal, Christias é capaz de desenvolver uma abordagem que não sustente tamanha descontinuidade entre a pessoa e o mundo natural, conforme

descrito pelas ciências. De fato, há uma forte continuidade na medida em que este é identificado com uma espécie de substrato já postulado na imagem científica (o sistema físico complexo), que opera o papel normativo que constitui a pessoa. Na medida em que este conceito ocupa o ponto unificante do sistema de significado, conhecimento e ação, podemos dizer que o conceito de pessoa ocupa o papel central da imagem sinóptica da pessoa-no-mundo desta concepção.

Conforme desenvolvido acima, o processo de unificação é entendido segundo o princípio da unidade da apercepção, isto é, segundo as unidades sintética e analítica que constituem a pessoa enquanto o sujeito unificado de um sistema de reconhecimento recíproco de compromissos. Christias ainda argumenta que tal concepção evita o Dado, na medida em que a essência da “pessoalidade” está nos compromissos práticos e cognitivos, sendo que seu conteúdo determinado não é transparente nem autoevidente, mas sim predicada segundo um processo contínuo de autocorreção entre as incompatibilidades “entre nossa concepção normativo-funcional da personalidade e nossas interpretações descritivo-explanatórias de sua realização material” (CHRISTIAS, p.382, 2020). Ainda que, como escreve Christias, o processo de autocorreção que envolve a dialética entre os referidos aspectos da personalidade signifique que nada deve ser tomado como “sagrado” (2020, p.382), o princípio da unidade, enquanto princípio necessário do pensamento (segundo a interpretação sellarsiana desenvolvida acima), constitui a faceta contínua necessária para a própria constituição do processo de autocorreção como tal. Afinal, sem este princípio, não seríamos realmente capazes de apontar qual seria o sujeito do processo referido. Argumento, portanto, que ao sustentar o princípio da unidade da apercepção junto a concepção normativo-funcional de Christias, enriquecemos sua concepção ao oferecer um sentido de continuidade ao processo segundo um princípio necessário.

Sabemos, no entanto que, como Kant argumenta, o princípio da unidade pode ser um princípio necessário da consciência e do pensamento, mas não é um princípio *suficiente*. Isto é, não basta somente concluirmos acerca da unidade do sujeito de experiência e do pensamento para derivarmos daí uma conclusão acerca do conceito de pessoa. Precisamos, como argumentado por Christias, considerar nossa concepção corrigida normativo-funcional e descritivo-explanatória sobre nós mesmos para podermos dizer sobre o tipo de entidade que somos. O naturalismo liberal de Christias permite, portanto, que o conceito de pessoa adote leque amplo de possibilidades, constrangido somente pelos princípios *a priori* da razão. Esta é uma vantagem

considerável sobre o naturalismo liberal de McDowell, que identificava a pessoa a partir da identidade com o organismo humano. O conceito de Christias permite, portanto, levar em conta possíveis alterações ao nível biológico pela qual podemos passar enquanto a tecnologia avança para níveis mais avançados de sofisticação, além de também permitir considerar outros níveis de inteligência, como os da inteligência artificial, e o modo pelo qual estes se aproximam e distinguem do tipo particular de inteligência específico a personalidade.

Enquanto baseado em um processo de autocorreção, podemos pensar a essência da personalidade como constituído por um princípio de sua própria superação, isto é, na medida em que está fundamentado segundo contradições entre seus aspectos normativo-funcional e descritivo-explanatório, a pessoa possui como princípio regulatório – tal como a ideia de Deus ou da liberdade em Kant – a ideia da própria superação, isto é, de transcender as contradições que nos caracterizam enquanto pessoas, as características entre uma concepção manifesta e científica. Desta forma, a imagem sinóptica da pessoa-no-mundo é entendida aqui como um processo histórico de autorrealização, em vez de algo que nos será simplesmente dado segundo elaborações conceituais e avanços científicos. A personalidade pode assim ser pensada como uma instância de um processo no processo absoluto descrito pela ontologia sellarsiana. A dificuldade em identificar o conceito sinóptico de pessoa estaria em um “erro de categoria”, isto é, em tentar identificar um processo em um objeto estático. A personalidade ela mesma não é estática, mas é um processo marcado por uma dialética ao nível material e normativo, de tal modo que podemos conceber comunidades de pessoas cujo aspecto descritivo-explanatório está removido do que entendemos hoje por pessoas. Em um extremo, podemos até mesmo especular que o processo contínuo de autocorreção, que caracteriza a personalidade, conduziria para algo que sequer possamos referir como “pessoas” – isto é, algo cujos aspectos normativo-funcional e descritivo-explanatório sejam tão distintos a ponto de que devamos conceber de uma categoria distinta daquela da personalidade. Esta é somente uma especulação que nos ajuda a pensar o leque de alcance que tal concepção da personalidade nos oferece, para longe do rudimentarismo constritivo que uma concepção que identifica a pessoa com o humano nos oferece.

Ficamos com uma dificuldade: quando falamos em “personalidade”, sobre o quê estamos realmente falando? Enquanto que em McDowell a resposta está bem definida no animal *homo sapiens* e em suas potencialidades, para Christias, que tenta evitar o

tipo de descontinuidade encontrada no naturalismo liberal de McDowell, esta pergunta seria respondida em uma miríade de níveis, do físico ao normativo, o que dificulta uma resposta mais precisa para nossa pergunta. Para tanto, argumento que devemos nos voltar para o conceito de “realidade prática” de Willem deVries (2005).

### 3.3.1. Pessoas enquanto realidades práticas

Para deVries, a construção de uma imagem sinóptica seria deficiente sem considerar o status especial que intenções e ações governadas por normas ocupam nesta estrutura. Para levar em conta esta deficiência, deVries desenvolve o conceito de “realidade prática”, seguindo a linha kantiana que interpreta a realidade cognoscível segundo uma realidade “empírica” e uma “transcendental”. Porém, a realidade prática na concepção de deVries não constitui enquanto tal somente relativa a cognição do sujeito, mas possui uma realidade objetiva, para além da subjetividade do sujeito cognoscente.

deVries está ciente que tal posição poderia contrariar algumas das posições centrais para Sellars, mas defende também que uma concepção da realidade prática pode ser considerada “sellarsiana”, na medida em que Sellars defendia uma multiplicidade de “verdades”, como vimos no primeiro capítulo, o que incluía “verdades morais”. Vejamos então como deVries descreve o que é “praticamente real”:

uma estrutura ou objeto é praticamente real se há verdades categoricamente prescritivas com respeito a referida estrutura ou objeto. Uma estrutura é praticamente real se há dentro da estrutura intenções que são justificadamente assertáveis, isto é, intersubjetivamente razoáveis e universalmente aplicáveis. Uma estrutura praticamente real é aquela em que há regras objetivas. (DEVRIES, 2005, p.272)

O modo pelo qual deVries entende o que é praticamente real aproxima-se de Kant, pois entende as regras objetivas que definem o que é praticamente real segundo a noção de razoabilidade intersubjetiva e aplicabilidade universal, temas que podem ser encontrados no desenvolvimento do imperativo categórico. Tal concepção conflui com a filosofia prática de Sellars, centrada em juízos categóricos. Todavia, deVries está ciente de que esta posição parece conflitar com a máxima *scientia mensura* defendida por Sellars. Enquanto Kant entendia uma “realidade prática” somente como correspondente a uma realidade incognoscível “numênica”, Sellars, ao inserir este mundo numênico no contexto do seu realismo científico (conforme vimos no primeiro capítulo), passa a entender a realidade prática (no contexto de sua noção de “verdade

moral”, visto que nem Kant nem Sellars possuíam um conceito de “realidade prática”) como secundária às afirmações ontológicas das ciências, visto que esta última possui precedência no que se refere a esta categoria de afirmações. deVries aponta dois problemas com tal posição, ambas referentes às insuficiências da perspectiva cientificista defendida por Sellars. A primeira, e mais contundente, é referente ao status das pessoas enquanto agentes intencionais em uma ontologia do processo absoluto:

(...) é que intenções possuem uma referência inelutável de primeira pessoa a si mesmo enquanto agente em sua própria constituição, e agentes são um tipo de coisa muito especial. (...) Se nos rendêssemos a uma visão do processo puro da realidade, haveria leis da natureza governando a ocorrência de tais processos puros, mas não haveria nós (enquanto características salientes do ambiente) para reconhecê-las. (DEVRIES, 2016, p. 167-168)

deVries enxerga na ontologia do processo absoluto a principal razão pela qual a concepção de uma realidade prática em Sellars é, no mínimo, deficiente. Relembrando o que vimos anteriormente, a ontologia do processo absoluto concebe um mundo constituído de processos puros, isto é, ausente de sujeitos lógicos (ou constituído tão somente de sujeitos lógicos fictícios, tal como na unidade analítica), que regeria a unidade sintética da experiência. deVries afirma que, para pensarmos a unidade analítica do sujeito, precisamos antes reconhecer uma unidade prática. Tal unidade seria fundamentada segundo regras inferenciais materiais práticas que concedem a verdade objetiva de enunciados prescritivos de qual fala deVries. Para além da fala sobre agentes intencionais, a fala sobre causas e outros conceitos que figuram no centro da nossa visão sobre o mundo também seriam resgatadas do ácido corrosivo da ontologia do processo absoluto por meio da interpretação praticamente real da unidade sintética. Mas foquemos no conceito de pessoa, já que este é, conforme argumenta deVries, o centro fundamental da realidade prática.

Para deVries, a realidade prática sem o conceito de pessoa seria tão real quanto um sonho, ou talvez nem mesmo isso (2005, p.276). A realidade prática é constituída por pessoas, que por sua vez se constituem em realidades práticas. Conforme escreve deVries, “realidade prática é uma questão da verdade de afirmações prescritivas e normativas, e que, por sua vez, é uma questão de intenções compartilhadas reconhecidas, intersubjetivamente sustentadas e intersubjetivamente aplicáveis.” (2005, p.277). A realidade prática, que é tão fundamental quanto as verdades das ciências, presume como fundamental o sujeito lógico das normas prescritivas onde, na interpretação kantiana de Sellars, encontraríamos somente na unidade analítica do

sujeito das proposições. Acredito, no entanto, que é importante evitar o tipo de erro de categoria do qual discutimos acima. A pessoa, mesmo na realidade prática, não deve ser entendida como um objeto estático, mas sim como um processo. Neste caso, devemos entender o sujeito das normas como em constante evolução, juntamente às noções concomitantes de agência e intenção. Se assim o fizermos, teremos uma concepção da pessoa menos excludente, na medida em que entendemos as normas como resultantes de um processo de autocorreção; contudo, enquanto mantemos este processo de autocorreção como uma dialética entre os aspectos normativo-funcional e descritivo-explanatório da personalidade, podemos também manter que a realidade prática possui realidade enquanto um processo puro. A realidade prática pode, assim, ser defendida na medida em que o aspecto normativo-funcional afeta o aspecto descritivo-explanatório da personalidade, ou seja, na medida em que as normas prescritivas pelas quais endossamos e nos entendemos enquanto pessoas afeta a estrutura da nossa realização material descritivo-explanatória.

Podemos então responder a outra dificuldade apontada por deVries, de que a ontologia processualista de Sellars não seria capaz de considerar a simplificação prática do mundo que o torna acessível para criaturas como nós:

parece inevitável que uma visão do mundo enquanto uma bateria de processos puros governados pelas leis da natureza seriam computacionalmente intratáveis em tempo real por criaturas como nós. O “amontoamento” que conceitos tipo-coisa fazem é crucial: eles introduzem simplificações essenciais em nosso esquema que o permite permanecer tratáveis enquanto ainda oferecem “explicações perfeitamente razoáveis” (DEVRIES, 2016, p.167)

O papel da unidade analítica deve ser entendido enquanto resultante necessário de um processo puro. Todavia, deVries argumenta contra esta posição, com base em que a ontologia processualista seria simplesmente estruturalmente incoerente para o tipo de criatura linguística baseada em conceitos que somos. Tal posição ecoa a afirmação de que possuímos a estrutura conceitual que possuímos em virtude do tipo de criatura que somos; no entanto, argumento que tal posição implica numa forte descontinuidade entre a realidade prática e a realidade processual desenvolvida por Sellars – e a ser descrita pelas ciências – o que viria por enfraquecer o próprio argumento em favor da existência de uma realidade prática, sob os argumentos de um dualismo. Ao contrário, se vemos a unidade analítica, onde sustentamos a existência formal de sujeitos lógicos, como resultante de uma unidade sintética que é, por sua vez, regrada pela noção de processo absoluto, podemos evitar este argumento e nos

desfazemos da potencial descontinuidade. A unidade fundamental do sujeito pode assim ser entendida enquanto descrita pelas ciências – tal como na tese Metzinger-Gallagher, a partir de um conjunto de sistemas cognitivamente transparentes – e fundamentando uma unidade normativa que, por sua vez, constitui uma realidade não menos “real” do que a realidade processual, uma realidade prática de sujeitos lógicos irreduzíveis, agindo segundo normas objetivas.

Neste sentido, devemos pensar a realidade prática da pessoa enquanto autoconstitutiva, na medida em que o processo de autocorreção constitui um processo entre os aspectos normativo-funcional e descritivo-explanatório da pessoa, assim corroborando a asserção de deVries de que pessoas são “praticamente reais por que elas se fazem como tal” (2005, p. 277). Enquanto autoconstitutiva, seu aspecto descritivo-explanatório não está inteiramente confinado ao terreno das ciências, na mesma medida em que o aspecto normativo-funcional não está inteiramente confinado ao terreno das ciências humanas (visto que ela está fundamentada em uma ontologia processualista). Isto significa dizer não somente que a estrutura do aspecto descritivo-explanatório que endossamos é dependente de uma prática científica necessariamente fundamentada em uma realidade prática irreduzível, mas também que este aspecto descritivo-explanatório está sujeito a potenciais modificações advindas das forças da realidade prática (tal como as modificações tecnológicas mencionadas anteriormente). Desta forma, a existência da realidade prática não é inteiramente formal nem deve ser reduzida a unidade analítica, mas possui ela mesma uma unidade sintética, que podemos corresponder às formas conceituais fundamentais – ou categorias – da estrutura conceitual que sustentamos. Estas possuem realidade prática na medida em que regem de modo fundamental as verdades prescritivas, e unificam em vinculações legais a estrutura conceitual que sustenta a realidade prática. É na unidade sintética da realidade prática que o aspecto descritivo-explanatório se encontra tanto em relação dependente, quanto em relação conflituosa: daí que emerge o conflito entre imagens manifesta e científica; parece ser um conflito irresolúvel pois lidamos com aspectos aparentemente incongruentes: a unidade da ontologia processual, e a unidade da realidade prática. É só quando entendemos ambos como processos contínuos ao processo absoluto que nossas dificuldades começam a dissipar.

Conforme afirmado acima, no entanto, não devemos pensar na unidade do sujeito como estática, mas sim como processo. Na realidade prática, este processo só pode ser entendido pela *história* das normas. As categorias que regem a estrutura

conceitual possuem realidade não transcendental (somente a unidade analítica, por ser formal, pode ser dita como “transcendental”), como presumia Kant, mas histórica, de tal forma que podemos conceber mudanças radicais em sua unidade no decorrer do processo histórico. Sellars concebia a ciência como uma força principal na modificação desta unidade, prevendo uma espécie de “milênio científico”, onde categorias como da causalidade perderiam o lugar para uma ontologia do processo absoluto. Se estas poderiam de fato tomar o lugar das categorias atuais da unidade sintética prática, é algo que Sellars deixou em aberto<sup>21</sup>.

A forma histórica da realidade prática com a qual lidamos – e a única que conhecemos – é a *pessoa humana*. Este é um modo contingente da pessoalidade, e não uma relação de identidade. Enquanto pessoas humanas, reconhecemos nossos limites dentro dos limites biológicos exclusivos a nossa espécie: o tipo particular de sistema complexo físico capaz de realizar tal padrão de prática; mas também reconhecemos nossa pessoalidade, o tipo de prática exclusivo (de modo contingente, não necessário) ao nosso ser biológico, que é o performar as percepções, inferências e ações que constituem a realização do sujeito lógico irreduzível que é a pessoa.

Somente quando passamos a entender a pessoa enquanto processo de autocorreção entre os aspectos normativo-funcional e descritivo-explanatório – isto é, como a relação entre a realidade prática e o processo puro – é que podemos vir a entender a pessoa da imagem sinóptica não como objeto estático, mas como processo em constante realização. A pessoa é um processo de um sistema complexo físico que inclui a realização de sujeitos lógicos irreduzíveis. É nesta forma sumarizada pela qual vejo a melhor forma de uma concepção sellarsiano-kantiana da imagem sinóptica da pessoa-no-mundo.

### **3.4. Além de Kant: Sellars e a influência hegeliana**

Vimos até aqui como a influência kantiana é central para o desenvolvimento de uma imagem sinóptica da pessoa-no-mundo. Seguindo o princípio da unidade da aprecepção, passando pela tese modal, até o inferencialismo, a obra sellarsiana é indissociável dos elementos kantianos que a constituem. Contudo, a influência kantiana não é a única a ser encontrada na obra sellarsiana, apesar de ser a mais evidente.

---

21 Ao menos não pude constatar em lugar algum se Sellars realmente via um futuro onde tais categorias poderiam ser desbancadas por inteiro mas, como constatado pelo seu argumento em favor da unidade do ‘Eu penso’ e da homogeneidade, há razões para sustentar que ele via tais esperanças no mínimo com ceticismo.



Implicitamente se encontra também a influência de outros filósofos, como Wittgenstein, Ryle, Russell, Carnap, etc. Mas talvez o mais relevante para nossa intenção de estabelecer o conceito de pessoa enquanto dependente de um processo histórico seja a influência hegeliana implícita – e as vezes explícita – no decorrer da obra sellarsiana. A obra do filósofo G.W.F. Hegel, enquanto consistindo na tentativa de aprimoramento e superação dos limites encontrados na obra kantiana, pode ser entendida como um passo natural para um kantiano buscar a resolução para seus conflitos seria em um hegelianismo.

De Kant, Hegel herda especialmente a concepção da sapiência como uma concepção essencialmente normativa. Neste sentido, Hegel também toma conceitos como normas que nos viabiliza a endossar (ou rejeitar) outros conceitos. Tal como Kant, Hegel nos vê, enquanto pessoas, como as unidades fundamentais do espaço lógico das razões, uma unidade que deve seguir todas as representações formadas neste espaço, unidade esta que nada mais é do que a unidade analítica da apercepção, a necessidade de uma unidade formal das representações. Tal unidade é que fundamenta o seguir-e-atribuir normas que é, por sua vez, o que fundamenta a própria noção de responsabilidade no espaço lógico das razões. A unidade sintética agiria então como a unidade da multiplicidade dos nossos compromissos e proibições neste espaço lógico, que possibilitaria assim a própria atividade de seguir-e-atribuir normas.

Encontramos assim em Kant e Hegel não somente um endosso a uma unidade originária, a unidade da apercepção, mas também um compromisso a centralidade da noção de responsabilidade para a compreensão da atividade intelectual, a sapiência. É a partir da centralidade desta noção que Hegel, segundo Brandom “transforma e desenvolve” (2019, p.11) as ideias de Kant nos relatos histórico e social acerca das dimensões representacional e normativa (2019, p.11). Não adentraremos nos liames da transformação kantiana de Hegel, pois nosso objetivo aqui é outro: entender como uma concepção sinóptica da pessoa-no-mundo, na medida em que inclui elementos kantianos em seus fundamentos, também inclui nela a necessidade do desenvolvimento destes elementos, desenvolvimento este que acredito deverá assumir uma forma hegeliana.

Hegel oferece uma crítica ainda mais incisiva ao mito do Dado, na medida em que ele não precisa se basear um Dado endógeno<sup>22</sup>, como o faz Kant, mas começa seu método fenomenológico a partir de uma crítica a “certeza sensível” (HEGEL, 2014,

---

22 A expressão “Dado endógeno” e “Dado exógeno” é utilizada por Sachs (2019b).

p.83), passando pela percepção, que juntas formam a consciência não reflexiva, até chegar no conflito que define a consciência (que é, tal como em Kant, entendido sempre como *autoconsciência*) como consciência *do outro*, isto é, o outro que reconhece a consciência ela mesma enquanto outro, e assim distinto dela mesma, constituindo assim a consciência intersubjetiva, e de onde será determinado o conceito de pessoa. Entendido nesta forma rudemente sintetizada, podemos ver como Sellars se aproxima de Hegel: ambos embarcam em um movimento similar, ao rejeitar uma forma de entender a consciência como objeto passivo, e passam a construir uma imagem da consciência a partir de seu papel prático, ativo e intersubjetivo, mediado pela força conceitual. Ambos, desta forma, carregam o legado da “virada normativa” de Kant consigo, entendendo o papel da consciência e seu caráter essencialmente aperceptivo como normativo, que assim se baseia em uma rejeição do Dado por uma compreensão prática do conhecer.

O desenvolvimento desta compreensão assume uma forma distinta daquela apresentada por Kant em Hegel na medida em que este – tal como Sellars<sup>23</sup> – rejeita a dualidade entre a coisa em si e o fenômeno, e passa a entender a unidade da apercepção enquanto uma realização prática da autoconsciência no mundo, em vez de um princípio formal da razão pura. Conforme escreve Robert Pippin:

A primeira sugestão de uma virada prática emerge aqui quando Hegel sugere que precisamos entender a autoconsciência como uma *unidade* a ser *conquistada*, que há algum tipo de “oposição” entre a autoconsciência e ela mesma, um tipo de auto-estranhamento que, ele parece sugerir, nós somos movidos a superar. A unidade da autoconsciência com ela mesma “muß ihm wesentlich werden,” deve se tornar essencial para o sujeito da experiência, uma virada prática que quase sem ser notada serve como o eixo em torno do qual a discussão se torna repentina e profundamente prática. (PIPPIN, 2010, p.28)

Deve ser notado que a interpretação oferecida por Pippin da unidade da apercepção em Hegel como sofrendo uma modificação na sua “virada prática” não é consensual, tendo em vista o debate com McDowell (PIPPIN, 2010). Porém, ela nos ajuda em conceber a unidade da apercepção como um feito próprio à realidade prática. Isto é, Hegel concebe a unidade do sujeito, nesta interpretação, como um feito prático fundamental do sujeito – fundamental no sentido de ser um feito essencial para a constituição da autoconsciência, seu encontro consigo. A partir desta “virada prática”,

---

23 Nenhum dos dois, no entanto, rejeitam a divisão entre o fenomenal e o real, sendo que esta divisão desempenha uma importância central na filosofia de ambos; o que é rejeitado é a noção entre cognoscível e incognoscível.

Hegel é capaz de superar o Dado endógeno de Kant, presente na arbitrariedade das categorias do pensamento, pensando agora estas categorias em termos de conquistas da autoconsciência, realizações do encontro da consciência consigo. Assim concebido, Hegel entende a realidade prática sustentada na evolução da consciência por meio do encontro com o Outro, em contraste com a concepção numênica da realidade prática defendida por Kant, que remove esta realidade das demais descritas no mundo fenomênico.

Que Sellars entendia o espaço semântico como essencialmente social é evidenciado pela centralidade com a qual Hegel assume na evolução da imagem manifesta, conforme vimos no capítulo anterior. Concebendo o espaço das razões como um espaço fundamentalmente composto por conexões regradas por normas inferenciais, Sellars pensa este espaço não como um âmbito *a priori* transcendental, mas como composto segundo um fenômeno social, mediante a relação entre indivíduo e a ordem inteligível (SELLARS, 1963). Nossos endossos e sanções, nossa prática de seguir-e-atribuir normas, que são posicionamentos neste espaço das razões constitutivos do nosso saber-navegar este espaço, são atitudes sociais cujas normas são socialmente constituídas e historicamente evoluídas e dependem não tanto de um âmbito de inteligibilidade numênico *a priori*, mas de um âmbito prático – uma realidade prática – que é socialmente constituída e historicamente evoluída. A imagem que devemos ter do mundo não é de uma imposição ou constrição externa ao sujeito – tal como propõe o teórico do Dado – mas deve ser uma questão tanto teórica quanto prática, visto que toda imagem necessariamente se constitui em uma realidade prática. Se Sellars aprendeu de Kant a conceber a estrutura transcendental necessária da nossa estrutura conceitual do mundo, de Hegel ele aprende isto: que a construção de uma imagem da pessoa-no-mundo é uma questão prática e, portanto, a referida estrutura transcendental está em um processo de constante construção histórica. Assim entendida, podemos incluir a realidade prática na realidade processualista descrita na ontologia do processo absoluto, ainda que reconhecendo o caráter irreduzível deste processo na forma dos sujeitos lógicos irreduzíveis, que são as pessoas, que constituem a característica central deste processo e que, apesar de ser neste processo irreduzível, enquanto processo, a realidade prática é ela mesma redutível, tendo em vista seu princípio regulatório de autossuperação, mencionada anteriormente.

Apesar de suas aproximações cruciais, Sellars ainda diverge de Hegel na questão central da constituição da ordem inteligível; enquanto Hegel pensava esta tão

somente como o “espírito” ou *Geist*, a realidade subjacente do mundo, Sellars pensava esta a partir do âmbito da ordem física descrita pelas ciências, que ele acreditava que seria ultimamente descrita na forma de uma ontologia processual. A verdade da ordem inteligível é explicada por Sellars segundo transições linguísticas de entrada entendidas a partir da teoria pictorial, que possuem figuras enquanto propriedades naturais do mundo ao seu centro, explicando assim o ponto de contato entre a ordem inteligível e a ordem natural.

### 3.5. Conclusão

Retornando, então, ao problema que abriu esta dissertação, vemos com maior claridade os caminhos que nos conduziram até ele: o Dado, que consiste na alienação do sujeito do conhecimento do próprio processo do conhecer, somente se constitui enquanto tal quando entendemos o conhecimento e o sujeito em contato imediato, de forma que não dá espaço para mediação entre ambos, e o conhecimento em si passa a exercer uma autoridade significativa sobre o sujeito, que deve nada mais do que aceitar esta autoridade. O problema com esta imagem foi apontada por Kant em sua revolução copernicana: ela rejeita o papel ativo do sujeito na construção do conhecimento. O rejeita pois não concebe a centralidade da faculdade que está ao centro deste processo, a faculdade do entendimento.

Sellars assume este *insight* kantiano e o transforma segundo a própria virada linguística analítica, nos aspectos essenciais que constituem nossa estrutura conceitual do mundo, entendida enquanto concomitante a um espaço lógico das razões funcionalmente constituído e inferencialmente articulado. Conforme vimos acima, Sellars também rejeita figurar a faculdade do entendimento como um novo “Dado”, imbuindo-lhe de uma autoridade não justificada sobre o processo do conhecer. Este processo ocorre em um espaço lógico das razões que é parte constitutiva, central da realidade prática que é, por sua vez, fundada no conceito de pessoa. Segue-se daí a necessidade de uma concepção unificada do conceito de pessoa: enquanto conceito fundante de qualquer atividade propriamente “normativa”, o conceito de pessoa deve possuir um relato unificado e unificante, que é encontrado tão somente em uma imagem sinóptico da pessoa-no-mundo. Desta forma, o processo do conhecer é entendido como um processo prático, de uma realidade prática, que possui como fundação o conceito de pessoa.

O conceito de pessoa, todavia, por ser parte de uma realidade prática que é, por sua vez, uma instância de uma realidade processual, não pode ser ela mesma pensada em termos absolutos, mas como ela mesma suscetível a mudanças, em vista de sua própria natureza prática, mudanças estas que podem superar o caráter fundamental do conceito de pessoa, transformando a realidade prática em outra coisa que não ela mesma; tal é a natureza do conceito de pessoa, enraizado na sua constante autotransformação. Assim, o projeto sinóptico acerca da imagem completa da pessoa-no-mundo não é realizada em uma imagem final de caráter descritivo-explanatório, ou normativo-funcional, mas é realizada na dialética entre ambas as partes, cujo melhor relato que temos em mãos é de um sistema físico complexo realizando sujeitos lógicos irreduzíveis.

A unidade da apercepção entendida por Kant como a unidade transcendental da experiência e do ‘eu penso’ é assim transformada por Sellars na unidade processual que inclui nela a unidade da realidade prática. Conforme desenvolvemos, a unidade sintética ocorre no âmbito da realidade processual e prática, enquanto a unidade analítica se constringe a realidade prática. Os aspectos essenciais da estrutura conceitual que sustentamos, e que tornam possível a imagem da pessoa-no-mundo – de fato, que tornam qualquer imagem ou objeto da cognição possível – é transposta do terreno da cognição transcendental de Kant para uma “realidade prática”, a realidade do espaço lógico das razões, por onde navegamos segundo nossos endossos e atribuições de normas. A cognição, o conhecer, na medida em que é entendida como uma questão prática, rejeita de forma categórica o Dado em qualquer de suas variantes, e ao realizar esta rejeição endossa também uma concepção da pessoa como no mundo e indissociável deste: indissociável da teia conceitual no qual este se constitui, indissociável do fluxo de processos do qual este faz parte. O conceito de pessoa é uma questão prática realizada em um plano descritivo, um sistema complexo físico realizando indivíduos irreduzíveis.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia sellarsiana é, em grande parte, uma reformulação da filosofia kantiana: ela se aproveita dos elementos centrais desta para formular uma filosofia que se contraponha aos principais defeitos das filosofias contemporâneas. Por outro lado, a filosofia sellarsiana é muito mais que uma reformulação da kantiana, na medida em que busca caminhos que superem as contradições, os limites e os dualismos desta. Tal como o deus romano Jano, a filosofia sellarsiana possui duas faces: uma se volta ao interior do sistema kantiano em busca de soluções para os problemas e paradoxos que afligem a filosofia contemporânea, e outra que se volta para a formulação de um novo sistema sinóptico, que supere as dificuldades do sistema kantiano, desenvolvendo um relato sobre o conceito de pessoa que leve em conta os aspectos normativo e descritivo próprios a este conceito. É fácil se desorientar nesta filosofia multifacetada, e por isso possuímos abordagens tão distintas quanto as de Brandom e Millikan. Porém, o projeto sinóptico depende de ambas, um naturalismo kantiano: tal é o espírito da filosofia sellarsiana.

Nesta dissertação, focamos nos elementos kantianos, mas sem perder de vista a face sinóptica. Ao fazer voltar a face kantiana para o percurso sinóptico – respectivamente o percurso para a imagem completa da pessoa-no-mundo –, desenvolvemos um arcabouço central para este caminho, na forma da unidade do conceito de pessoa a ser encontrado em uma reformulação da noção de unidade da apercepção, e na reformulação da dualidade entre fenômeno e númeno, na unidade da ontologia processual e da realidade prática. Os elementos kantianos da filosofia sellarsiana são centrais, portanto, não somente para a rejeição do Dado e a constituição de uma alternativa para esta tese na forma do espaço lógico das razões, mas também para o processo de unificação das imagens manifesta e científica.

O sistema kantiano ocupa esta posição de centralidade na filosofia sellarsiana pois assenta-se sobre um processo revolucionário – o que Kant chamou de sua “revolução copernicana” – de transformação do pensamento metafísico de uma investigação especulativa, para uma investigação descritiva, referente não para como o *mundo é em si*, mas como nossa *estrutura conceitual* do mundo *é*, para então rejeitar as descrições mais débeis – que assumem a forma do Dado exógeno nas teses empiristas e racionalistas – e desenvolver sua própria tese das faculdades da cognição. Tal revolução se constitui como tal ao se contrapor a concepção do conhecimento a partir da passividade do sujeito, para entender o conhecer como atividade do sujeito.

Esta nova concepção do conhecer nos dá uma nova imagem do que é ser uma pessoa: não mais se trata de um recipiente às verdades do mundo, mas este deve buscá-las, ou melhor, construí-las e defendê-las. A pessoa é o centro de uma realidade – a realidade prática –, seu sujeito lógico irreduzível, de onde o conhecer deriva sua realidade enquanto um posicionamento no espaço lógico das razões, prática fundamental de um espaço inferencialmente articulado e responsivo ao mundo segundo o isomorfismo da realidade prática aos demais processos que o circundam.

As teses aristotélica-strawsoniana e Metzinger-Gallagher não são rejeitadas ou refutadas, mas sim incorporadas em uma estrutura maior, mais amplas, capaz de abarcá-las sem contradições. Ambas possuem *insights* valiosos acerca do conceito de pessoa; seu problema era sua incompletude, aliada da pretensão a completude, que as desembocavam nos problemas que vimos no segundo capítulo – respectivamente, o problema da identidade pessoal e da homogeneidade. Concessões devem ser feitas para ambas as teses serem incorporadas na imagem sinóptica – respectivamente, a irreduzibilidade do sujeito lógico é exclusividade de uma realidade, a realidade prática; e a pessoa existe enquanto um sistema complexo somente na medida em que este é capaz de existir em uma realidade prática constituída por sujeitos lógicos.

Ser uma pessoa é ser parte do mundo, constantemente constituindo a si mesma. Fato é que, enquanto pessoas, somos humanos. O fato de que somos *pessoas humanas* é contingente a pessoalidade, mas é inquestionável que a forma de pessoalidade que ocupamos é aquela da *humanidade*. Aprendemos aqui, no entanto, a diferenciar ambas: a humanidade é a forma contingente da dialética entre os aspectos descritivo-explanatória e normativo-funcional da pessoalidade. Nos constituímos enquanto pessoas quando engajamos no espaço lógico das razões. Constituimos o espaço lógico das razões ao mesmo tempo em que este nos constitui: a realidade prática sustenta-se nesta relação retroativa até seu potencial cessamento.

A perspectiva aqui apresentada figura como uma leitura interseccional entre o pensamento analítico e kantiano, na medida em que enfatiza o papel da linguagem e da prática, ambas respectivamente cruciais para cada. Contudo, também apontamos que, para o desenvolvimento mais refinado desta concepção, é necessário superar os seus limites estabelecidos: sigamos o pensamento hegeliano em enfatizar o reconhecimento do Outro como parte fundamental da nossa constituição enquanto pessoas humanas, em vez de identificar este somente no reconhecimento interior da nossa “lei moral em mim”. Nossa realidade prática é uma realidade de reconhecimento recíproco,

reconhecimento de endossos e rejeições. Para desenvolver uma imagem mais sofisticada, orientada para a dimensão da intersubjetividade prática é necessário, portanto, enxergar o caminho a frente como um caminho para além do próprio Kant e do próprio Sellars.



## Referências Bibliográficas

BRANDOM, Robert. **Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment**. Ed. Harvard university press, 1994.

\_\_\_\_\_. Inferentialism and some of its challenges. In: WEISS, Bernhard.; WANDERER, Jeremy. **Reading Brandom**. p. 169-190. Routledge, 2010

\_\_\_\_\_. From German idealism to American pragmatism—and back. In: **Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht**, 2013.

\_\_\_\_\_. Intentionality and Language: A Normative, Pragmatist, Inferentialist Approach. In: **The Cambridge handbook of linguistic anthropology**, p. 347-363, 2014.

\_\_\_\_\_. **From empiricism to expressivism: Brandom reads Sellars**. Ed. Harvard University Press, 2015.

\_\_\_\_\_. **A spirit of trust: A reading of Hegel's phenomenology**. Ed. Harvard University Press, 2019.

BRASSIER, Ray. Correlation, Speculation, and the Modal Kant-Sellars Thesis. In: GIRONI, Fabio. **The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux**. Routledge. p. 67-84, 2017.

CHRISTIAS, Dionysis. Are Persons Human Beings?. In: **Res Philosophica**, v. 97, n. 3, p. 363-385, 2020.

DENNETT, Daniel. Wondering where the yellow went. In: **The Monist**, v. 64, n. 1, p. 102-108, 1981.

DEVRIES, Willem A.; TRIPLETT, Timm; SELLARS, Wilfrid. **Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind," Including the Complete Text of Sellars's Essay**. Hackett Publishing, 2000.

\_\_\_\_\_. **Wilfrid Sellars**. Montreal/Kingston/Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. All in the Family. In: **Millikan and Her Critics**, p. 259-280, 2012.

\_\_\_\_\_. The causal articulation of practical reality. In: **Sellars and contemporary philosophy**. Ed: Routledge. p. 167-183, 2016.

\_\_\_\_\_. Hegel and Sellars on the Unity of Things. In: **International Journal of Philosophical Studies**, v. 27, n. 3, p. 363-378, 2019.

GALLAGHER, Shaun. A pattern theory of self. In: **Frontiers in human neuroscience**, v. 7, p. 443, 2013.

HAUGELAND, John. The intentionality all-stars. In: **Philosophical perspectives**, v. 4, p. 383-427, 1990.

HEGEL, Georg. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2014.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2019.

LANDY, David. **Kant's inferentialism: The case against Hume**. Routledge, 2015.

\_\_\_\_\_. Sellars' Argument for an Ontology of Absolute Processes. In: **Journal for the History of Analytical Philosophy**, v. 7 n. 1, p. 1-24, 2019.

\_\_\_\_\_. Kant and Sellars on the Unity of Apperception. In: **Philosophical Inquiries**, v.10, n.1 p. 49-72, 2022

MAHER, Chauncey. **The Pittsburgh School of Philosophy: Sellars, McDowell, Brandom**. Routledge, 2012.

MAROLDI, Marcelo M. O funcionalismo de Sellars: uma pesquisa histórica. **Ciências & Cognição**, v. 14, n. 3, p. 24-38, 2009.

MCDOWELL, John. **Mente e Mundo**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida, SP: Ed. Idéias & Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Having the world in view: Essays on Kant, Hegel, and Sellars**. Harvard University Press, 2013.

METZINGER, Thomas. **Being no one: The self-model theory of subjectivity**. Cambridge, MA: Ed. MIT Press, 2004.

\_\_\_\_\_. The self-model theory of subjectivity: A brief summary with examples. In: **Humana Mente—Quarterly Journal of Philosophy**, v. 14, p. 25-53, 2010.

MILLIKAN, Ruth G. Biosemantics. **The journal of philosophy**, v. 86, n. 6, p. 281-297, 1989.

O'SHEA, James R. Prospects for a stereoscopic vision of our thinking nature: On Sellars, Brandom, and Millikan. In: **Humana. Mente Journal of Philosophical Studies**, v. 5, n. 21, p. 149-172, 2012.

\_\_\_\_\_. What to Take Away from Sellars's Kantian Naturalism. In: **Sellars and his legacy**, p. 130-148, Oxford, 2016.

\_\_\_\_\_. Inferentialism, Naturalism, and the Ought-To-Bes of Perceptual Cognition. In: BERAN, Ondrej.; KOLMA, Vojtech.; KOREN, Ladislav. **From Rules to Meanings**. Routledge, p. 308-322, 2018a.

\_\_\_\_\_. Sellars's Interpretive Variations on Kant's Transcendental Idealist Themes. In: **Sellars and The History of Modern Philosophy**. p. 79-96, Routledge, 2018b.

\_\_\_\_\_. On Sellars' exam question trilemma: are Kant's premises analytic, or synthetic a priori, or a posteriori?. In: **British Journal for the History of Philosophy**, v. 27, n. 2, p. 402-421, 2019.

\_\_\_\_\_. On Sellars's Analytic-Kantian Conception of Categories as Classifying Conceptual Roles In: CUMPA, Javier. **Categorial Ontologies: From Realism to Eliminativism**. Routledge, 2022.

PEREGRIN, Jaroslav. What is inferentialism. In: GUROVA, Lilia. **Inference, consequence, and meaning: perspectives on inferentialism**, p. 3-16, 2012.

\_\_\_\_\_. Inferentialism and the Normativity of Meaning. In: **Philosophia**, v. 40, n. 1, p. 75-97, 2012.

\_\_\_\_\_. **Inferentialism: Why rules matter**. Springer, 2014.

PIPPIN, Robert B. **Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit**. Ed. Princeton University Press, 2010.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o Espelho da Natureza**. 3, Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: RJ: Ed. Relume Dumará, 1995.

ROSENBERG, Jay F. The Place of Color in the Scheme of Things: A Roadmap to Sellars's Carus Lectures. In: **The Monist**, v. 65, n. 3, p. 315-335, 1982.

RUSSELL, Bertrand. **A Filosofia do Atomismo Lógico**. In: Os Pensadores Vol. XLII. 1, Tradução de Pablo Ruben Mariconda São Paulo: SP: Ed. Abril Cultural, 1974.

SACHS, Carl B. In defense of picturing; Sellars's philosophy of mind and cognitive neuroscience. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, v. 18, n. 4, p. 669-689, 2019a.

\_\_\_\_\_. A Conceptual Genealogy of the Pittsburgh School. In: **The Cambridge history of philosophy**, p. 664-676, 2019b.

SELLARS, Wilfrid. Inference and meaning. In: **Mind**, v. 62, n. 247, p. 313-338, 1953.

\_\_\_\_\_. **Science, Perception and Reality**. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1963.

\_\_\_\_\_, HONDERICH, Ted. **Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes**. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968.

\_\_\_\_\_. Meaning as functional classification. In: **Synthese**, v. 27, n. 3, p. 417-437, 1974a.

\_\_\_\_\_. Metaphysics and the Concept of a Person. In: **Essays in Philosophy and its History**, p. 214-241, 1974b.

\_\_\_\_\_. Autobiographical reflections. In: **Action, knowledge, and reality: Critical studies in honor of Wilfrid Sellars**, p. 277-93, 1975.

\_\_\_\_\_. II: Naturalism and Process. In: **The Monist**, v. 64, n. 1, p. 37-65, 1981.

\_\_\_\_\_; BRANDOM, Robert.; SCHARP, Kevin. Some Remarks on Kant's Theory of Experience. In: **In the space of reasons: Selected essays of Wilfrid Sellars**. Harvard University Press, 2007a.

\_\_\_\_\_; BRANDOM, Robert.; SCHARP, Kevin. "...This I or he or it (the thing) which thinks...". In: **In the space of reasons: Selected essays of Wilfrid Sellars**. Harvard University Press, 2007b.

\_\_\_\_\_; BRANDOM, Robert.; RORTY, Richard. **Empirismo e Filosofia da Mente**. 4, Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2008.

STRAWSON, Peter F. **Persons**. 1958.

\_\_\_\_\_. **The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason**, London and New York: Routledge, 1966.

\_\_\_\_\_. **Indivíduos**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: SP: Editora UNESP, 2019.

TRIPODI, Paolo. Revisiting the myth of Jones: Sellars and behaviorism. In: **History of Philosophy Quarterly**, v. 28, n. 1, p. 85-105, 2011.

WATKINS, Eric. Kant and the Myth of the Given. In: **Inquiry**, v. 51, n. 5, p. 512-531, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. In: Os Pensadores Vol. XLVI. 1, Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: SP: Ed. Abril Cultural, 1973.