

PPGS
EDITAL 468/
2023

Derócio Felipe Perondi Meotti
Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann
Newton Marques Peron
Bruno Ramos Mendonça
Arturo Fatturi
(Organizadores)

LINGUAGEM E MENTE

estudos sobre identidade
e percepção



Derócio Felipe Perondi Meotti
Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann
Newton Marques Peron
Bruno Ramos Mendonça
Arturo Fatturi
(Organizadores)

LINGUAGEM E MENTE

estudos sobre identidade
e percepção



SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	5
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 DEFINIÇÃO COMO PRÁTICA COOPERATIVA Bruno Ramos Mendonça	15
CAPÍTULO 2 O ARGUMENTO DE KRIPKE CONTRA A TEORIA DA IDENTIDADE MENTE = CÉREBRO Newton Marques Peron	41
CAPÍTULO 3 SEMÂNTICA DE NOMES PRÓPRIOS E DESIGNADORES RÍGIDOS: UMA ANÁLISE ÀS CRÍTICAS DE KRIPKE Lethícia Severo	63
CAPÍTULO 4 A TEORIA CAUSAL DA REFERÊNCIA FUNCIONA PARA TERMOS COLIGATÓRIOS? Emanoela Agostini - Jerzy A. Brzozowski	95
CAPÍTULO 5 SEGUIR REGRAS Arturo Fatturi	123
CAPÍTULO 6 ENSAIO SOBRE A RELAÇÃO DO ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA E O INCONSCIENTE Gabriela de Oliveira	151

CAPÍTULO 7 UMA POSSÍVEL INTERPRETAÇÃO PARA O ARGUMENTO ANTILINGUAGEM PRIVADA DE WITTGENSTEIN Rafael Sastre	175
CAPÍTULO 8 VERIFICABILIDADE, SIGNIFICADO E SOLIPSISMO: O CRITÉRIO DE VERIFICAÇÃO DE MORITZ SCHLICK Jamile Santana	203
CAPÍTULO 9 CONTEÚDOS DA PERCEÇÃO: SOBRE A FIXAÇÃO DA FENOMENOLOGIA ATRAVÉS DE DEMONSTRATIVOS COMPLEXOS Rafael Sastre	241
CAPÍTULO 10 A CRÍTICA HUMEANA À NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA MENTAL: QUAL A RELAÇÃO ENTRE A MENTE E AS PERCEPÇÕES? Luiz Henrique Zanatta Semeler	277
CAPÍTULO 11 UMA INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NO IDEALISMO ALEMÃO Derócio Felipe Perondi Meotti · Ediovani Antônio Gaboardi	297
CAPÍTULO 12 UMA APRESENTAÇÃO CRÍTICA DO NATURALISMO TRANSCENDENTAL DE COLIN MCGINN Andre Renan Batistella Noara	325
CAPÍTULO 13 SOBRE A CONSCIÊNCIA EM PATRICIA CHURCHLAND E HENRI BERGSON Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann · Pablo Antonio Pelizza	339
CAPÍTULO 14 UMA INTRODUÇÃO À NEUROEPISTEMOLOGIA Ediovani Antônio Gaboardi	365
CAPÍTULO 15 PERCEÇÃO E CONTEÚDO PROPOSICIONAL NA EPISTEMOLOGIA SELLARSIANA Mateus Jurkovski	395
CAPÍTULO 16 SOBRE A CATEGORIZAÇÃO DE ATIVAÇÕES NEURONAIS QUE ACOMPANHAM VIVÊNCIAS: A VISÃO NEUROPRAGMÁTICA SOCIAL	409

APRESENTAÇÃO

O abismo que o leitor, ao ler o título e o subtítulo, deve ter notado não é mera opção estilística. As conexões e diferenças entre linguagem e mente, identidade e percepção são um espelho preciso das conexões e diferenças que se encontram no processo que deu origem a esta coletânea. Criado em 2015, o Grupo de Pesquisa em Lógica, Linguagem e Conhecimento da UFFS (Universidade Federal da Fronteira Sul) contava inicialmente com quatro professores do curso de filosofia do campus Chapecó (SC): Arturo Fatturi, Ediovani Gaboardi, Flávio Zimmermann e Newton Peron.

Arturo havia se especializado em Wittgenstein e ministrava, havia algum tempo, as disciplinas de Filosofia da Linguagem e História da Filosofia Contemporânea. Já Ediovani se especializou em Hegel, pesquisando as leituras da vertente analítica da epistemologia hegeliana. Flávio, por outro lado, fez mestrado em Descartes e o doutorado sobre ceticismo, com enfoque em Hume, e ministrava as disciplinas de Teoria do Conhecimento e História da Filosofia Moderna. Newton, por fim, havia trabalhado com lógicas não-clássicas tanto no mestrado (lógica paraconsistente) quanto no doutorado (lógica modal); além disso, havia acabado de assumir as disciplinas de Lógica I e Lógica II do curso.

Uma das primeiras atividades do grupo foi a organização do I Simpósio de Lógica, Linguagem e Conhecimento da UFFS. O grupo, porém, tinha interesses que dificilmente poderiam ser reduzidos a um denominador comum, com alguns membros com formação em filosofia analítica, outros em filosofia continental; parte se interessava pelo período moderno, parte pela contemporaneidade.

Mesmo com interesses tão díspares, em 2017 o grupo submeteu um projeto de pesquisa à Fapesc, sendo contemplado com recursos e com bolsas, tendo, inclusive, como um de seus bolsistas, o atual doutorando da UFSC Derócio Meotti. Subprojetos de iniciação científica, além de grupos de estudos sobre a Crítica da razão pura de Kant e O nomear e a necessidade de Kripke, por exemplo, fizeram com que, aos poucos, pontes de interesses em comum fossem erguidas. No mesmo ano, foi organizado o II Simpósio de Lógica, Linguagem e Conhecimento.

Em 2019, ao mesmo tempo que o mestrado em filosofia da UFFS foi criado, o professor Jerzy Brzozowski – que havia sido professor no curso de filosofia da UFFS campus Erechim (RS) – foi chamado para assumir uma vaga no departamento de filosofia da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), em Florianópolis (SC). O recém-criado Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFFS tinha interesse em manter Jerzy como membro permanente e, tendo em vista sua pesquisa em filosofia da linguagem e filosofia da biologia, nada mais natural do que integrar-se ao Grupo de Pesquisa em Lógica, Linguagem e Conhecimento. Também naquele ano foi organizado o III Simpósio de Lógica, Linguagem e Conhecimento. Cabe mencionar ainda que, ainda naquele 2019, foi retomado o Grupo de Estudos Filosóficos sobre Empirismo e Ceticismo (GEFEC), organizado pelo professor Flávio, em que se leu a obra Diálogos sobre a religião natural de Hume.

Em 2020, com o início da pandemia de Covid-19, foram retomados de modo remoto o grupo de estudos em lógica do professor Newton e o grupo de estudos em filosofia da linguagem e da biologia do professor Jerzy. O formato remoto permitiu que houvesse uma participação intensa de discentes de Chapecó, Florianópolis e Erechim. Dentre eles, cabe citar a discente Emanoela Agostini, egressa do mestrado em humanidades da UFFS de Erechim e atual doutoranda da UFSC; o discente egresso já citado Derócio; o discente egresso do mestrado em filosofia da UFFS e também atual doutorando da UFSC Andre Noara.

O formato remoto permitiu a criação de reuniões periódicas do grupo de pesquisa em que cada docente, bem como seus respectivos orientandos de mestrado ou doutorado, apresentava suas pesquisas. Foi nesse

contexto que os egressos Andre, Derócio e Emanoela participaram das reuniões do grupo. No mesmo ano, o professor Bruno Mendonça assumiu a vaga do Jerzy em Erechim. Poucos meses depois, Bruno passou também a participar das reuniões do grupo.

Além dessas atividades, outros grupos de estudo e pesquisa foram criados tendo em vista o fortalecimento do Grupo de Pesquisa em Lógica, Linguagem e Conhecimento. Em 2021, por exemplo, Newton criou, de modo remoto, um grupo de estudos em filosofia da linguagem para a leitura das Investigações Filosóficas de Wittgenstein, do qual a discente egressa de nosso mestrado Daiane Pereira participou ativamente. Nessa mesma toada, em 2022, o grupo de estudos deu continuidade a suas atividades com a leitura de Quando dizer é fazer, de Austin. Além disso, em 2022, as reuniões do Grupo de Pesquisa em Lógica, Linguagem e Conhecimento passaram a contar com a participação dos discentes de mestrado Rafael Sastre e Mateus Jurkovski.

O grande passo, no entanto, estaria reservado para 2023. Foi quando os membros do grupo propuseram a criação do NuLiMeC: Núcleo de Linguagem, Mente e Conhecimento da Fronteira Sul. Também em 2023 foi organizado o IV Simpósio de Lógica, Linguagem e Conhecimento, tendo, dentre os convidados, a professora Sofia Stein, pesquisadora bolsista de produtividade CNPq/USP, autora de um dos capítulos desta coletânea.

Tal coletânea, por falar nisso, é resultado de pesquisas dos membros do Grupo de Pesquisa em Lógica, Linguagem e Conhecimento da UFFS, tendo participantes do PPGFIL da UFFS e da UFSC. Como docentes, temos a participação dos professores Arturo, Bruno, Ediovani, Flávio, Jerzy e Newton. Dentre os discentes egressos, temos Andre, Derócio e Emanoela. Dentre os atuais, temos Rafael, Pablo, Mateus, Lethícia, Gabriela e Jamile. Além disso, como já mencionamos, temos o prazer de contar com a participação da professora Sofia Stein nesta coletânea.

Com relação, por sua vez, ao conteúdo propriamente dito, esforçamo-nos para estabelecer um diálogo entre temas e áreas tão díspares dentro da filosofia. Como o título indica, os capítulos que compõem esta obra tratam de temas relacionados tanto à filosofia da linguagem quanto à filosofia da mente. Com relação à linguagem, alguns capítulos tratarão

das relações entre os conceitos de identidade, necessidade, definições, descrições definidas, assim como sobre o modo como podemos pensar esses e outros problemas por meio de noções como designadores rígidos e seguir regras. Do lado da filosofia da mente, por sua vez, o leque também se desdobra em discussões relativas à mente, percepção e identidade pessoal. Nesses capítulos, o leitor encontrará discussões acerca de temas relacionados a intencionalidade, atitudes proposicionais, percepção e conteúdo proposicional, além de reflexões sobre o modo como podemos conceber as relações entre a mente e a constituição de objetos. Apesar da grande diversidade de perspectivas sobre esses temas, é possível notar a recorrência de algumas teses entre os capítulos, que por vezes possuem pontos de partida filosóficos e metodológicos completamente diferentes. No entanto, esperamos que as conexões existentes entre os diferentes capítulos indiquem não só o esforço dos membros do grupo no estabelecimento de um diálogo proveitoso, mas também a riqueza que sempre o caracterizou.

INTRODUÇÃO

A parte mais difícil de escrever uma introdução a uma coletânea de textos é, sem sombra de dúvidas, responder a pergunta: o que esta introdução introduz? O livro? Os capítulos? A relação entre estes, enquanto partes, e aquele, enquanto todo? Não se pode, aqui, como Kant sugere como alternativa – para uma introdução –, na terceira crítica, optar por uma introdução enciclopédica. Não há um sistema com um princípio que determine o lugar e a função de cada uma das partes. Antes, se fosse o caso, deveríamos optar pela outra opção: uma introdução propedêutica, *i.e.*, uma espécie de introdução temática que indique ao leitor o que ele pode esperar da obra que vem na sequência. Esse tipo de introdução, no entanto, possui seus próprios problemas. E se a introdução, na medida em que é simplista demais, afastar o leitor do restante do livro? Por outro lado, uma introdução complexa demais corre o risco de ou não explicar suficientemente aquilo que, como introdução, se propõe, ou desvirtuar o conteúdo da obra por apresentá-la de maneira equivocada – afinal, uma síntese sempre corre o risco de coligar os elementos de maneira diferente do texto do qual é síntese. Esse procedimento se torna mais questionável quando lidamos com diversos capítulos de teor relativamente heterogêneo, e principalmente quando cada um deles foi escrito por pessoas diferentes.

Ainda assim, esse segundo tipo de introdução parece mais promissor do que o primeiro, apesar de aquele, em certa medida, ser de certa maneira útil num sentido subordinado. A razão para a primeira opção, a saber, a de optar por uma introdução propedêutica, diz respeito ao fato de que há um conteúdo que pode ser introduzido numa introdução.

Esse conteúdo diz respeito aos temas que aparecem e reaparecem nos diversos capítulos. Nesse sentido, esta introdução pode seguramente falar sobre os diversos assuntos que aparecem no decorrer dos capítulos, assim como também pode indicar em quais deles cada um desses temas é discutido. A razão para a segunda opção, a saber, a de utilizar o esquema de uma introdução enciclopédica de maneira subordinada, consiste no seguinte: a ideia deste livro surgiu muito antes de quaisquer um de seus capítulos, de modo que ele não é simplesmente uma coleção de textos previamente elaborados; antes, ele é um conjunto de textos que se originam a partir da ideia do livro, de modo que há, de fato, um norte para as discussões nele presentes.

Um exemplo óbvio desse caráter é a organização dos capítulos: sua ordem é aleatória ou proposital? Poderíamos, nesse sentido, dizer que a ordem dos capítulos é proposital. Na medida em que revisamos e organizamos este livro, percebemos que os capítulos podem ser organizados de maneira que as discussões presentes nos anteriores servem para enriquecer a discussão presente nos subsequentes. É óbvio que é possível que tenhamos nos equivocado em algumas dessas escolhas – isso decorre da natural limitação do campo de pesquisa de cada um de nós. No entanto, na medida em que a ideia geral da proposta original consistia em reunir diferentes pesquisas que tratam de temas ligados à linguagem e à filosofia da mente, podemos pensar pelo menos três diferentes tipos de texto: a) textos que tratam exclusivamente da dimensão da linguagem; b) textos que tentam estabelecer uma relação entre linguagem e mente; c) textos que tratam exclusivamente de filosofia da mente. Essa divisão, apesar de grosseira, torna possível uma organização dos capítulos que comece por aqueles que tratam exclusivamente de temas relacionados à linguagem e, gradualmente, transitem para aqueles que tratam de ambos os temas para, finalmente, aqueles que tratam exclusivamente de temas relacionados à filosofia da mente. É claro que a ordem inversa é perfeitamente possível. No entanto, na sequência, apresentaremos nossas razões para adotar a ordem supradescrita.

Antes, faz-se necessária a introdução aos capítulos. Essa introdução, porém, não seguirá a usual sequência de parágrafos-resumo de cada um deles. Faremos, alternativamente, uma introdução dos capítulos com base nos temas e recortes a partir dos quais eles surgiram primeiramente. Como o título do livro indica, a ideia geral gira em torno de temas filosóficos relacionados a linguagem e mente. Sabemos, ainda, que cada um desses campos tem subcampos também amplos e heterogêneos. Como subtítulo do livro, ampliamos nosso escopo temático para temas relativos a identidade e percepção. Tanto o título quanto o subtítulo, no entanto, reúnem sob si diferentes temas. No campo da linguagem, estão subsumidos temas como o seguir regras, tema caro à filosofia da linguagem ordinária, ou temas como definições, descrições definidas, identidade, necessidade e designadores rígidos, temas caros a estudos da semântica formal desde o final do século XIX. Do lado do campo da filosofia da mente, temos um caleidoscópio igualmente rico que trata de temas como intencionalidade, atitudes proposicionais, percepção e conteúdo proposicional, além de temas clássicos como a questão da identidade pessoal, ou a questão sobre o modo como se dá a relação entre a mente e o caráter objetivo de seus estudos sobre si própria.

Com relação à filosofia da linguagem, temas como o seguir regras aparece, com destaque, no capítulo de Fatturi, “Seguir regras”, em que o autor apresenta e dialoga com a leitura que Kripke fez das Investigações Filosóficas de Wittgenstein, apontando as virtudes e os problemas decorrentes dessa leitura. Do lado de temas como a questão relativa a definições, temos a discussão que Mendonça faz em “Definição como prática cooperativa”, em que o caráter dialógico do estabelecimento de definições, com ênfase no que diz respeito à demonstração de teoremas da matemática, é apresentado pelo autor. Em diálogo constante com filósofos e filósofas como Frege, Russell, Kripke, Lycan e Svolenszky, os capítulos escritos por Peron (“O argumento de Kripke contra a teoria da identidade mente = cérebro”), Severo (“Semântica de nomes próprios e designadores rígidos: uma análise às críticas de Kripke”), Brzozowski e Agostini (“A teoria causal da referência funciona para termos coligatórios?”) tratam das frutíferas

e intermináveis discussões em torno dos conceitos de descrição definida e designadores rígidos. No capítulo de Brzozowski e Agostini, inclusive, é apresentada a relação que podemos pensar entre a teoria causal da referência de Kripke com termos coligatórios, um conceito com importantes consequências para filósofos da historiografia como Walsh e Kuukkanen.

Entre os capítulos que tratam de temas relativos à filosofia da mente, temos o de Noara, “Uma apresentação crítica do naturalismo transcendental de Colin McGinn”, que discute a tese do fechamento cognitivo proposta por esse filósofo e tece críticas a ela; o capítulo de Meotti e Gaboardi, “Uma introdução ao problema da consciência no idealismo alemão”, que trata, a partir de conceitos caros a Kant, Fichte, Schelling e Hegel, sobre o modo como a objetividade de nossas investigações pode ser considerada como condicionada pela subjetividade, de modo que se introduz certa suspeita sobre a possibilidade de estudarmos nossa própria mente. Esse tema, inclusive, reaparece em capítulos como o de Semeler, “A crítica humeana à noção de substância mental: qual a relação entre a mente e as percepções?”; o de Pelizza e Zimmermann, “Sobre a consciência em Patricia Churchland e Henri Bergson”; o de Gaboardi, “Uma introdução à neuroepistemologia”.

Nesses dois últimos, percebemos uma mudança na direção das discussões sobre a mente (ou consciência) a partir da metade do século XX. Tanto Gaboardi quanto Pelizza e Zimmermann apontam, em intenso diálogo com Paul e Patricia Churchland, como a mera introspecção se mostra insuficiente para entendermos de que maneira se dá a relação entre mente e cérebro, estabelecido há várias décadas como o substrato neuroquímico, neuroanatômico e neurofisiológico daquilo que chamamos de mente, ou consciência. Como apontam os autores, estudos mais recentes sobre o tema chamam a atenção para o fato de que a via experimental, de caráter naturalista, posta sob suspeita por filósofos como Kant, Fichte, Schelling, Bergson, McGinn e Searle, não pode ser simplesmente desprezada. Em termos concretos, a via experimental é aquela que não só consegue dialogar com outros campos investigativos, como também é a que está dando retornos

mais substanciais sobre as condições materiais para a emergência da consciência, ou da mente. Se, apesar da posição kantiana, aceitarmos sua advertência crítica, podemos defender a via experimental lembrando que não podemos derivar conclusões materiais (sobre a realidade) a partir da condição formal de nosso pensamento (ou introspecção). Assim, se por um lado podemos pensar a objetividade de nossas investigações como condicionada conceitualmente a nossas estruturas cognitivas acessíveis pela introspecção, podemos, por outro, pensar que esse nosso modo de pensar é resultado orgânico de um longo processo evolutivo, de modo que o que parecia causa se torna, com efeito, efeito.

Por fim, temos os vários capítulos que buscam estabelecer uma conexão entre temas caros à filosofia da linguagem e temas caros à filosofia da mente. Oliveira, em “Ensaio sobre a relação do argumento da linguagem privada e o inconsciente”, estabelece uma relação entre a psicanálise freudiana e as objeções wittgensteinianas à possibilidade de uma linguagem privada; Sastre, em toada semelhante, em “Uma possível interpretação para o argumento anti linguagem privada de Wittgenstein”, discute a possibilidade de pensarmos em duas vias referenciais: uma para objetos logicamente privados, e outra para objetos públicos. Ainda nos embalos wittgensteinianos, Santana, em “Verificabilidade, significado e solipsismo: o critério de verificação de Moritz Schlick”, apresenta as condições de possibilidade para a linguagem significativa de acordo com Schlick, importante membro do Círculo de Viena no início do século XX. O outro texto de Sastre, “Conteúdos da percepção: sobre a fixação da fenomenologia através de demonstrativos complexos”, trata do problema que diz respeito à possibilidade de nos referirmos a objetos singulares da percepção; e o capítulo de Jurkovski, “Percepção e conteúdo proposicional na epistemologia sellarsiana”, discorre sobre o problema que surge quando investigamos o modo como um conteúdo perceptivo se torna um conteúdo proposicional. Por fim, mas de forma alguma menos importante, Stein, em “Sobre a categorização de ativações neuronais que acompanham vivências: a visão neuropragmática social”, apresenta o modo como a visão neuropragmática social se

apresenta como a via mais interessante para entendermos a mente, ou a consciência, como um objeto que vai muito além daquilo que se convencionou chamar de ciências cognitivas.

Resta, por fim, justificar a ordem dos capítulos, como prometemos anteriormente. A transição da linguagem para a filosofia da mente, na medida em que começa por reflexões aparentemente mais abstratas na linguagem, vai recebendo seu conteúdo específico (as reflexões sobre consciência, mente e percepção) com o decorrer dos capítulos. No entanto, no último capítulo, Stein argumenta que a linguagem é o elemento mediador do desenvolvimento da mente como a percebemos introspectivamente; desse modo, o caráter intersubjetivo da linguagem está intrinsecamente ligado ao desenvolvimento intersubjetivo, logo social, da mente. Esse caráter social, intersubjetivo, dos estudos sobre a mente é perceptível de maneira tímida já em filósofos como Hegel, que sugerem que a consciência só pode determinar a si como tal por meio de outra consciência; em termos mais contemporâneos, poderíamos pensar que estudos sobre a mente não se configuram de maneira intrassubjetiva, à cartesiana, nem de maneira objetivo individual. Não estudamos nosso próprio cérebro, mas compilamos o conhecimento sobre mente-cérebro por meio de uma coleção de estudos de vários cérebros.

Se, com efeito, a linguagem se apresenta como instância mediadora desse processo, é mais do que óbvio que um cuidado prévio, filosófico, de seu caráter próprio (e, nesta medida, abstrato, na medida em que, na reflexão, é isolado dos outros elementos), se faz necessário. Não por acaso, esta coletânea termina, com o capítulo de Stein, defendendo “exatamente” a mesma tese que seu primeiro capítulo, o de Mendonça, que vê a linguagem, em seu caráter formal, portanto “abstrato”, como resultado de intensas e dinâmicas trocas dialógicas entre os membros de determinada comunidade.

Derócio Felipe Perondi Meotti

São José do Cedro
30 de março de 2024

Capítulo 1

DEFINIÇÃO COMO PRÁTICA COOPERATIVA

Bruno Ramos Mendonça¹

1. Introdução

Em certo momento d'*As Viagens de Gulliver*, Jonathan Swift descreve um excêntrico projeto dos cientistas do instituto de linguística de Laputa (um dos reinos fantásticos visitados por Gulliver em suas aventuras). A fim de tornar a comunicação de ideias mais eficiente e menos sujeita aos prejuízos da ambiguidade, esses cientistas sugerem que talvez fosse melhor nos comunicarmos com o uso das coisas elas mesmas em vez de pelos nomes, seus sucedâneos linguísticos. Os praticantes dessa língua universal são então vistos em “diálogos” pitorescos:

Muitos dos mais ilustrados e sábios aderiram ao novo esquema de se expressar pelas coisas elas mesmas, cujo único inconveniente é que se os interesses de um homem

¹ Doutor em Filosofia, professor no Curso de Graduação em Filosofia na UFFS e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFFS, Chapecó). E-mail institucional: bruno.ramos@uffs.edu.br. Este trabalho é resultado do projeto ARD-ARC – Fapergs, n. 23/2551-0000775-4.

forem muito grandes e variados, ele se verá obrigado proporcionalmente a carregar uma grande porção de coisas nas costas, a não ser que ele possa pagar um ou dois servos fortes para auxiliá-lo. Com frequência pude ver dois desses sábios quase afundando sob o peso de suas mochilas, andando por aí como se fossem ambulantes entre nós; quando eles se encontravam na rua, eles descarregavam sua bagagem e mantinham conversaçoão por uma hora juntos; então eles acondicionavam novamente seus equipamentos, ajudavam-se mutuamente com seus fardos, e tomavam rumo (Swift, 1959 [1726], p. 88, tradução nossa).

Dessa forma, Swift satiriza uma concepção comum, mas incorreta, da linguagem como mero sucedâneo das coisas. Apesar de seu persistente apelo à filosofia contemporânea, essa ideia, quando aplicada à semântica do discurso matemático, enfrenta grandes dificuldades. Na matemática, nós fixamos o significado dos termos através de **definições**. Se as expressões matemáticas fossem apenas sucedâneos representacionais de coisas, então caberia às definições um papel de explicitação de significados previamente dados. Contudo, há razões para sustentar que as definições não podem ser vistas segundo uma ótica tão limitada. Elas, em geral, não servem à simples captura de um significado previamente disponível. A linguagem matemática não é como um bolsão de representações de coisas que subsistem independentemente dela².

Naturalmente, essa linha de reflexão pode acabar por nos conduzir ao polo oposto, que reserva às definições a função de cunhagem arbitrária de conceitos. Porém, essa visão também é incorreta. Se as definições gerassem *ex nihilo* o seu **definiendum**, então não haveria padrões de correção autônomos para a avaliação da qualidade de uma definição. As definições alcançariam trivialmente o seu objetivo representacional, dado que o seu alvo (*i.e.*, a noção definida) seria

2 Uma versão atualizada da ideia de que nomes são meros sucedâneos representacionais sobrevive em Kripke (1980) e nos proponentes de uma teoria da referência direta. Contudo, a reflexão que desenvolvo aqui não tem, como objetivo principal, fazer uma crítica a essa teoria da referência em particular. Antes, meu interesse é, ao menos em parte, questionar, no contexto do discurso matemático, o pressuposto de que a função do uso de expressões linguísticas é substituir representacionalmente coisas previamente dadas e que as definições matemáticas, portanto, servem a um papel de explicitação de significados compreendidos previamente.

constituído no ato definicional. No entanto, nós sempre podemos dizer de uma definição que ela é *ruim*, que ela captura *mal* o *definiendum*. O sucesso representacional de uma definição não é um fato trivial, pelo contrário.

Esse estado de coisas coloca novamente duas questões fundamentais sobre a natureza das definições:

1. **Pergunta ontológica:** o que são definições? Em que sentido elas se distinguem dos axiomas e teoremas de um sistema matemático?
2. **Pergunta epistemológica:** quais são os parâmetros de validação e correção de definições matemáticas?

Essas não são questões novas. Os filósofos desde sempre estiveram interessados em oferecer uma resposta a essas perguntas³. Contudo, vivemos uma época filosófica que, se por um lado, abandonou as respostas tradicionais a essas (e outras) questões em filosofia da matemática, por outro lado, ainda não alcançou de modo seguro de respostas atualizadas. Precisamos fazer um esforço para obter uma visão mais arejada sobre a natureza das definições. O objetivo deste texto é justamente esboçar um novo caminho de resolução das questões ontológica e epistemológica acerca das definições matemáticas.

As respostas tradicionais a essas questões partiam de uma reflexão semântica sobre a natureza da verdade definicional. Assim, por exemplo, frequentemente se diz que as definições expressam verdades analíticas, que se fundamentam em princípios, em última instância, lógicos (*e.g.*, o princípio de não contradição), etc. Essas qualificações tradicionais da verdade definicional perderam seu apelo ainda no século passado, especialmente por conta das críticas de Quine (1951) ao conceito de analiticidade e pelo desgaste do uso de um enquadramento conceitual kantiano nos debates em filosofia da matemática. Tais acontecimentos filosóficos nos levaram à situação atual de desamparo pós-kantiano, que se caracteriza pela perda de convicções muito especiais sobre a natureza do conhecimento matemático, suas

³ Para uma recente antologia de artigos sobre o modo como os filósofos gregos clássicos retrataram a natureza das definições, cf. Charles (2010).

propriedades e seus elementos, convicções essas cujo *locus* originário é a filosofia da matemática de Kant. Esse desamparo está muito bem expresso na seguinte passagem de Danielle Macbeth:

Porque nós somos kantianos, porque o espaço de possibilidades dentro do qual o nosso pensamento se move continua sendo definido por teses fundamentalmente kantianas [...], nós não podemos ver que a razão foi agora realizada como uma potência de saber, na matemática do século XIX [...]. E porque nós não vemos isso, nós não podemos entender [...] a prática matemática contemporânea, em particular o fato de que suas provas podem ser ao mesmo tempo dedutivas e ampliativas, reais extensões de nosso conhecimento (2014, p. 6, tradução nossa).

Entretanto, essa perda de convicções filosóficas profundas sobre como devemos abordar as questões em filosofia da matemática (e, em particular, acerca da natureza das definições matemáticas) deixou um vácuo a ser paulatinamente preenchido por um novo enquadramento conceitual. O que vemos na filosofia da matemática das últimas décadas é a ocupação desse espaço pela ***filosofia da prática matemática***.

[A filosofia da prática matemática envolve] a crença comum de que atenção à prática matemática é uma condição necessária para uma renovação da filosofia da matemática. [Ela] não se resume a propor novos tópicos de investigação mas também sustenta que esses tópicos não podem ser efetivamente tematizados sem estender o âmbito da prática matemática que se precisa inspecionar quando engajamos nesse tipo de trabalho filosófico. Certos problemas filosóficos só se tornam salientes quando a área apropriada da matemática é considerada (Mancosu, 2008, p. 2, tradução nossa).

Em outras palavras, a filosofia da prática matemática envolve a ideia de que a resolução de velhas e novas questões filosóficas sobre a matemática depende da consideração de sua prática, seja pela reflexão sobre a história da disciplina, seja por estudos sociológicos, psicológicos ou até mesmo fenomenológicos sobre o fazer matemático.

Um resultado crucial obtido já pela primeira geração de filósofos da prática matemática é a observação do caráter *dialógico* dessa prática. A matemática é algo que fazemos com os outros. Nesse jogo discursivo, um *demonstrador* propõe e submete a exame de conjecturas e demonstrações, cabendo à sua *audiência* avaliar se as coisas assim produzidas (provas, teoremas) são corretas ou não. Nessa prática, não apenas o demonstrador cumpre certas funções, mas também a sua audiência. A audiência de uma demonstração matemática não é composta por um conjunto de indivíduos passivos, limitados a receber e absorver o fazer demonstrativo. Antes, trata-se de um grupo de *agentes*, sujeitos ativos. Em sua relação com o demonstrador, a audiência desempenha um papel parcialmente adversarial, mas que também envolve elementos *cooperativos*. A audiência e o demonstrador realizam juntos, em coordenação, o conhecimento matemático.

Explorando os métodos e o enquadramento conceitual da filosofia da prática matemática, neste trabalho argumento que as definições são elementos tipicamente dialógicos dessa prática. Mais especificamente, sustento que elas são expressões de conhecimentos comuns estabelecidos e introduzidos no contexto de uma demonstração pela sua audiência a fim de auxiliar o trabalho teórico do demonstrador. Essa hipótese oferece uma resposta à questão ontológica sobre as definições: ao contrário dos axiomas e teoremas, as definições são um produto da audiência da prova. Além disso, essa hipótese também responde a questão epistemológica: uma boa definição coopera com o demonstrador.

Este trabalho está organizado do seguinte modo: na seção 2, apresento, em termos gerais, uma concepção tradicional sobre a natureza das definições matemáticas; na seção 3, mostro um conjunto de evidências produzido pelos estudos em filosofia da prática matemática e que levam ao rechaço da concepção tradicional; na seção 4, ofereço uma contribuição original ao debate, informada pelos resultados em filosofia da prática matemática; como conclusão, na seção 5, faço um breve resumo dos resultados até aqui obtidos.

2. A concepção tradicional acerca das definições matemáticas

Como mencionei na introdução, a concepção tradicional de definição matemática apela a uma abordagem semântica e parte de uma reflexão sobre a natureza da verdade definicional. Assim, é usual dizer que as definições matemáticas são enunciados que expressam verdades *analíticas* acerca de conceitos matemáticos.

O conceito de analiticidade tem longa história. Resumidamente, cabe chamar a atenção para as descrições que Kant faz desse conceito em sua *Crítica da Razão Pura* (Kant, 2001 [1781]). Em primeiro lugar, Kant nos diz que as verdades analíticas são aquelas em que o conteúdo veiculado pela sua expressão sujeito inclui o conteúdo expresso no seu predicado (B10). Para ficarmos em um exemplo consagrado, “solteiros são adultos não-casados” seria uma verdade analítica pois o conteúdo do predicado “ser um adulto não-casado” está contido no que é dito quando qualificamos alguém como solteiro. Analogamente, ao dizermos de um número inteiro x que ele é primo, imediatamente estamos dizendo que não há dois números inteiros y e z menores que x e tais que $x = y \cdot z$ (é esse justamente o significado de ser primo).

Obviamente, essa explicação do conceito de analiticidade é demasiadamente restritiva. Note que, tal como formulada, essa noção só se aplica adequadamente a enunciados da forma sujeito-predicado. A rigor, nem mesmo podemos explicar nesses termos a suposta analiticidade da definição de número primo ora mencionada.

A fim de garantir a ampla aplicabilidade do conceito, Kant nos oferece uma segunda caracterização de analiticidade em termos do princípio lógico de não contradição (B11). De acordo com essa segunda explicação, uma verdade seria analítica se a sua negação envolvesse uma infração desse princípio. A definição de número primo seria um enunciado analítico, pois, se atribuíssemos a um inteiro x a propriedade de ser primo e depois negamos dele que, para quaisquer dois inteiros y e z menores que ele, $x \neq y \cdot z$, então, de alguma maneira, com isso estamos negando de x a propriedade de ser primo, o que nos leva a uma contradição.

O processo, iniciado por Kant, de fundação dos enunciados analíticos no princípio de contradição foi radicalizado por Frege e outros logicistas na virada entre os séculos XIX e XX. Para Frege (2023 [1884]), os enunciados analíticos são todos aqueles que podem ser derivados de princípios lógicos em geral. O critério suficientemente mais amplo proposto por Frege cria uma janela de oportunidade para o reconhecimento da matemática como uma forma de conhecimento analítico (naturalmente, para que seja aproveitada, essa janela exige um preço bastante elevado, a saber, demonstrar que as verdades matemáticas podem ser fundamentadas em princípios lógicos). Além disso, e o que é mais importante para nossos propósitos atuais: com isso, Frege estabelece um lugar *fundacional* para as definições matemáticas. Por serem verdades analíticas, enunciados fundamentados em princípios puramente lógicos, as definições estariam em um patamar justificatório basilar comparável apenas ao lugar ocupado pela própria lógica em nosso corpo de conhecimento.

Da perspectiva exemplificada na filosofia fregeana, as definições ganham o caráter de conhecimentos *não-revisáveis*. Se uma definição é correta, a sua adequação nunca estaria sujeita à revogação à luz de resultados teóricos ulteriores. A demonstração de um teorema ou a descoberta de um exemplo digno de nota nunca implicaria na revogabilidade de um conhecimento definicional.

Em certo sentido, a partir dessas três características elencadas (analiticidade, fundamentalidade e não-revisibilidade), poderíamos dizer que as definições matemáticas *vêm primeiro* na ordem de justificação. Se exploramos uma analogia com o xadrez, esse caráter primal das definições ganha contornos bastante especiais: estabelecer definições seria como colocar as peças em sua posição inicial no tabuleiro do jogo da matemática⁴.

A estrutura axiomática de teorias matemáticas célebres parece dar suporte a essa concepção tradicional das definições como exemplos de conhecimento primal na ordem de justificação. Se

⁴ A metáfora do jogo nos sugere uma segunda comparação, dessa vez com Wittgenstein. Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein diz o seguinte sobre a atribuição de uma referência a um nome (o que ele chama de "denominar"): "Denominar e descrever não se encontram num mesmo nível: a denominação é uma preparação para a descrição. A denominação não é ainda nenhum lance no jogo de linguagem – tão pouco quanto a

abrimos *Os Elementos* (Euclides, 2009 [circa 300 a.c.]), texto fundador da matemática ocidental, rapidamente observamos que, na exposição de sua teoria geométrica, a primeira coisa que Euclides faz é listar os axiomas e as definições que configuram o seu sistema matemático. Euclides passa a demonstrar sistematicamente os teoremas que valem em sua teoria somente após essa etapa preliminar.

Não obstante, precisamos tomar com um grão de sal esse apelo ao caráter axiomático do conhecimento matemático. O fato de que teorias matemáticas importantes apresentem certa ordenação lógica não significa que elas tenham uma correspondente ordenação epistemológica. Assim, por exemplo, ainda que os teoremas sejam derivados a partir da base axiomática da teoria, de um ponto de vista epistemológico, pode muito bem ser o caso de que o processo justificatório ocorra na direção inversa: talvez seja a correção na obtenção de teoremas que justifique, *a fortiori*, os princípios que compõem a base axiomática.

Em resumo, a concepção tradicional compreende as definições como conhecimentos analíticos⁵, fundacionais e não-revisáveis. Desse modo, as definições foram localizadas em um estágio primal do jogo matemático, anterior à obtenção de teoremas. Como veremos na próxima seção, essa concepção tradicional, embora possua, à luz da estrutura lógica de teorias matemáticas célebres, um forte apelo inicial, não resiste a um exame mais minucioso da prática matemática.

3. Uma comparação com a evidência histórica: o desafio de

colocação de uma peça de xadrez é um lance no jogo de xadrez. Pode-se dizer: com a denominação de uma coisa não se fez nada ainda" (Wittgenstein, 2016 [1953], §49). Analogamente, talvez se pudesse afirmar que a concepção tradicional da natureza das definições matemáticas as situa em um momento prévio ao jogo matemático propriamente dito.

5 Pode parecer que a concepção tradicional, ao afirmar que as definições matemáticas são enunciados analíticos, está se comprometendo com a ideia de que elas apenas explicitam o significado de conceitos dados de antemão. Esse não precisa ser o caso. A tese de que definições são analíticas é plenamente compatível com a ideia de que elas cunham conceitos arbitrariamente no próprio ato definicional. Essa visão ganha representação na história do conceito de analiticidade. Assim, por exemplo, nós vemos em Carnap uma concepção convencionalista sobre a verdade analítica. Para mais detalhes sobre esse capítulo da história da dicotomia analítico-sintético, cf. Coffa (1991, cap. 17). Antes, o que se pode afirmar é que, ao concebermos as definições como verdades analíticas, nós estamos nos comprometendo com a seguinte disjunção: ou definições tornam explícitos conteúdos conceituais previamente dados, ou elas cunham arbitrariamente conceitos. Ao recusarmos a ideia tradicional de que definições são analíticas, nós estamos, por consequência, recusando essa disjunção como uma espécie de falso dilema.

Lakatos

Em *Provas e Refutações* (Lakatos, 1963), nós começamos a vislumbrar uma importante reavaliação da concepção tradicional do conceito de definição matemática. Se, por um lado, essa concepção percebia as definições como exemplos de conhecimento analítico, por outro lado, Lakatos rechaça a ideia de que definições são estabelecidas por análise conceitual ou por fundamentação lógica. Além disso, enquanto tradicionalmente se compreendeu que as definições formam a base justificatória e não-revisável que ampara o conhecimento matemático, Lakatos, por sua vez, vai nos mostrar que, na prática matemática historicamente dada, a formulação de definições é uma atividade que ocorre apenas em um momento posterior da produção do conhecimento matemático, quando então se precisa avaliar, à luz de critérios definicionais, os limites de correção das conjecturas e demonstrações anteriormente apresentadas. Nessa etapa, pode-se vir a propor inúmeras definições, e definições até então consensuais e bem estabelecidas podem perder vigência. Consequentemente, Lakatos coloca o conhecimento matemático de ponta-cabeça. Para ele, as definições não vêm primeiro, elas não são primais na ordem de justificação epistemológica.

A obra de Lakatos é um exemplo seminal de filosofia da prática matemática. Seu trabalho examina filosoficamente o caso histórico das disputas em torno da validade do teorema de Euler sobre poliedros. Esse teorema correlaciona o número de vértices (V), arestas (A) e faces (F) em um poliedro em termos da seguinte equação: $V + F - A = 2$. Lakatos argumenta que o debate histórico sobre a validade desse teorema e de sua demonstração ilustra com clareza uma série de aspectos reais da produção do conhecimento matemático.

A abordagem de Lakatos envolve o que ele chama de **reconstrução racional** da história da ciência. Essa reconstrução busca explicitar as razões internas a uma prática científica que levaram os cientistas situados em uma época histórica a aceitar ou rejeitar uma conjectura ou argumento teórico⁶. Em *Provas e Refutações*, a reconstrução

⁶ Para mais detalhes sobre o conceito de reconstrução racional, cf. Lakatos (1970b).

racional do debate sobre o teorema de Euler se dá pela narração de um diálogo ficcional. Os protagonistas desse diálogo são um **Professor** e o seu público de **Estudantes**. O Professor busca apresentar aos Estudantes uma demonstração do teorema de Euler. Os Estudantes, por sua vez, adotam uma atitude crítica e procuram levantar desafios à demonstração. As diferentes intervenções nesse diálogo emulam os variados argumentos apresentados no histórico da discussão sobre o teorema.

Em sua demonstração, o Professor explora a seguinte estratégia de prova. Em primeiro lugar, ele supõe um poliedro qualquer, retira uma de suas faces e abre o objeto sobre um plano. Em seguida, o Professor vai eliminando gradualmente e de modo sistemático as faces da estrutura aberta. Ele observa, então, que esse processo preserva a proporção entre faces, arestas e vértices da figura. No fim do processo, a relação entre esses elementos da figura resultante claramente respeita a propriedade formulada na equação $V + F - A = 2$. Como essa propriedade foi preservada ao longo do processo, então a figura original também a satisfaz.

Lakatos corretamente aponta que essa demonstração é derrotável, pois ela se baseia em uma coleção de premissas auxiliares e princípios de raciocínio de fundo que podem ser postos em xeque pela sua audiência. Por exemplo, a assumpção não demonstrada de que todo poliedro pode ser aberto sobre um plano, ainda que seja um lema crucial da demonstração, é de validade questionável e, por conseguinte, precisa ser justificada (Lakatos, 1963, p. 8). Contudo, para Lakatos, essa não é uma característica específica dessa demonstração, que evidenciaria um defeito dessa prova em particular. Antes, para esse filósofo, mesmo as melhores demonstrações são sempre derrotáveis.

Delta: O que [uma prova] faz então? O que, na sua opinião, uma demonstração matemática prova?

Professor: Essa é uma questão sutil que nós iremos tentar responder mais tarde. Por enquanto proponho que guardemos o célebre termo técnico 'prova' para designar um *experimento de pensamento – ou 'quase-experimento' – que sugere uma decomposição da conjectura original*

em subconjecturas ou lemas, assim *mergulhando* ela em um corpo de conhecimento possivelmente bastante distinto (Lakatos, 1963, p. 9, tradução nossa).

Lakatos tem razão nesse ponto. Princípios de validade geral, tais como o axioma da escolha, e até mesmo a lógica subjacente a um processo demonstrativo, podem vir a ser questionados no futuro. Ninguém pode garantir que a validade desses princípios e regras gerais de raciocínio não será revisada pelos matemáticos de amanhã. Consequentemente, todo conhecimento matemático é, no fim das contas, hipotético. Além disso, o nosso conhecimento das amarras de uma demonstração está em contínuo processo de aprimoramento. Graças à rigorosidade da análise e aos estudos fundacionais em teoria de conjuntos, nós entendemos melhor o que está em jogo nos teoremas e nas demonstrações do cálculo infinitesimal. Não obstante, seria um erro afirmar que nós, hoje, temos um entendimento acabado do arcabouço de premissas implícitas dessa teoria. O conhecimento matemático está em constante crescimento seja através de revisões, seja por melhorias na compreensão do conjunto de lemas e hipóteses auxiliares que apoiam seus teoremas e demonstrações.

Em consonância com a sua filosofia da ciência (Lakatos, 1970a), Lakatos não identifica boa demonstração com não-derrotabilidade. Como vimos anteriormente, para ele, mesmo o nosso melhor conhecimento matemático está sempre sujeito à revisibilidade. O seu entendimento é bastante mais sutil. De acordo com Lakatos, na proposição de uma demonstração, nós mergulhamos o teorema em um oceano de subconjecturas. A qualidade de uma tal construção envolve determinar em que medida essa coleção de subconjecturas nos permite compreender melhor as razões e os limites da validade do teorema que buscamos demonstrar. Note que Lakatos não sustenta uma forma ingênua de falsificacionismo. Pelo contrário, ele entende que toda conjectura matemática sempre enfrenta um universo de possíveis objeções (novamente, pensemos nos muito famosos “paradoxos” do axioma da escolha). Contudo, se o arcabouço que construímos no processo demonstrativo é progressivo, *i.e.*, se ele amplia gradualmente

nossa compreensão do objeto matemático sob consideração, então os possíveis fatores de falseamento podem ser temporariamente deixados em “banho-maria”.

Isso não significa que a verificação de falseadores não cumpra nenhum papel na própria construção da demonstração. Da perspectiva sugerida por Lakatos, podemos observar certa “unidade dialética” (1963, p. 37) na produção de conhecimento matemático entre, de um lado, um ator que busca proteger a demonstração a ser desenvolvida e, de outro lado, um agente que procura elencar as dificuldades enfrentadas pela conjectura e sua demonstração. Dito de modo mais concreto, no diálogo ficcional apresentado por Lakatos, ao Professor cabe defender a sua proposta de demonstração de tentativas de refutação, melhorando-a quando necessário. Os Estudantes, pelo contrário, devem tentar refutar a prova. Desse ponto de vista, a audiência desempenha papel adversarial. O público que recebe uma prova matemática faz as vezes de um adversário cético que não mede esforços para explicitar a incorreção da demonstração sempre que for possível fazê-lo. Mas esse papel adversarial é, também, em larga medida, cooperativo. Ao explicitar as dificuldades enfrentadas pela demonstração em um estágio de sua construção, isso permite modificá-la e, em última instância, aprimorá-la.

Para realizar essa tarefa, os Estudantes procuram por “monstruosidades” (Lakatos, 1963, p. 21), potenciais contraexemplos à demonstração. Esses monstros podem ser de dois tipos: primeiramente, a audiência pode apresentar contraexemplos locais, *i.e.*, exemplos que desafiam um passo específico da demonstração. Além disso, o público pode apresentar contraexemplos globais, anomalias que afetam a própria conjectura a ser demonstrada. Assim, como contraexemplo local, um dos Estudantes rapidamente chama a atenção para o fato de que a preservação da propriedade $V + F - A = 2$ depende da ordem em que eliminamos as faces da figura aberta sobre um plano (1963, p. 11). Além disso, os Estudantes avaliam uma série de sólidos geométricos que representam potenciais contraexemplos globais ao teorema de Euler (1963, p. 13-55).

Para qualquer conjectura ou demonstração proposta, sempre é possível apresentar muitos monstros. Como dissemos anteriormente,

para Lakatos, toda hipótese matemática é sempre acossada por muitas possíveis objeções. Não obstante, ao menos em um estágio virtuoso da teorização, nem todo potencial contraexemplo é relevante. A separação entre contraexemplos relevantes e irrelevantes se dá pela proposição de critérios definicionais. Assim, por exemplo, o pequeno dodecaedro estrelado não satisfaz a fórmula de Euler (1963, p. 16-17). Porém, para determinarmos se ele é um contraexemplo “real” ao teorema de Euler, é necessário tornar preciso o que significa ser um poliedro. Portanto, para Lakatos, somente num segundo momento de avaliação da qualidade de uma demonstração é que se faz necessário apresentar definições.

Professor: Como nós vimos, a refutação por contraexemplos depende do significado dos termos em questão. Para que um contraexemplo seja uma crítica objetiva, nós temos de entrar em um acordo sobre o significado dos nossos termos. Nós podemos alcançar um tal acordo definindo o termo quando a comunicação falha. Eu, por exemplo, não defini “poliedro”. Eu assumi **familiaridade** com o conceito, *i.e.*, a habilidade para distinguir uma coisa que é um poliedro de uma coisa que não é um poliedro – o que alguns lógicos chamam de saber a extensão do conceito de poliedro. Se mostrou depois que a extensão do conceito não era de todo óbvia: ***definições são frequentemente propostas e defendidas quando contraexemplos emergem*** (Lakatos, 1963, p. 16, tradução nossa).

Note, mais uma vez, que essa descrição da prática matemática envolve uma inversão de prioridades: as definições não vêm primeiro na ordem de justificação. Elas não são conhecimentos analíticos baseados em leis lógicas. Elas são revisáveis à luz dos teoremas e dos exemplos observados. Elas não são fundacionais. Às vezes, o conhecimento matemático avança pela descoberta de uma boa definição. Por conseguinte, o conhecimento de definições pode ser ampliativo, o que, novamente, contradiz o seu suposto caráter analítico.

Na busca por definições adequadas, o matemático pode explorar diferentes estratégias. Primeiramente, ele pode perseguir o objetivo de

preservação total da conjectura e de sua demonstração. A isso, Lakatos chama de estratégia de **barragem de monstros** (*monster-barring*) (1963, p. 14). Nessa estratégia, procura-se restringir as definições de tal modo que os exemplos anômalos caiam para fora da extensão dos conceitos relevantes para a demonstração. Assim, os potenciais contraexemplos identificados perdem relevância pois não se tratam mais de casos que demandam consideração à luz da extensão dos conceitos abordados na teorização matemática sob avaliação.

É nesses termos que Delta, o personagem que representa a estratégia de barragem de monstros, exclui casos anômalos por repetidas redefinições conceituais. Para excluir o pequeno dodecaedro estrelado, Delta argumenta que “um polígono é um sistema organizado de tal modo que [...] as arestas não têm pontos em comum, com exceção dos vértices” (p. 17, tradução nossa), uma definição do conceito que, se adequada, sacaria para fora aquele objeto geométrico do conjunto dos poliedros. Na sequência do diálogo, Delta sugere uma série de outras redefinições, adicionando cláusulas especiais sempre no sentido de preservar a validade da conjectura e sua demonstração, excluindo os casos anômalos por redesenho dos limites extensionais dos conceitos.

Embora encontremos na história da matemática usos dessa estratégia (a rotina definicional de Delta é inspirada em casos históricos), ela não é **optimal** por ao menos três razões. Em primeiro lugar, ela é **dogmática** na sua busca por uma preservação total, a qualquer custo, da conjectura. As anomalias são remédios amargos que ajudam a aprimorar a nossa compreensão da hipótese matemática e de sua demonstração. Se ignoramos a relevância desses exemplos e do desafio que eles impõem ao matemático, enfraquecemos a qualidade do conhecimento produzido. Nesse caso, nós saberíamos que a fórmula de Euler vale para uma porção de figuras geométricas, mas não conheceríamos com a mínima clareza necessária quais são os limites da coleção de objetos que satisfazem a propriedade. Consequentemente, nós não teríamos ainda um teorema (no sentido de uma conjectura demonstrada). É nesse espírito que Lakatos coloca na voz do Professor a seguinte crítica a buscas dogmáticas de preservação da conjectura que ignoram os contraexemplos identificados:

Professor: Você precisa admitir que cada nova versão de sua conjectura é apenas uma eliminação ad hoc de um contraexemplo que surgiu. Quando você topou com cubos aninhados você excluiu poliedros com **cavidades**. Quando você notou a existência de figuras na forma de um quadro de fotografias, você excluiu poliedros com **túneis**. Eu aprecio a sua mente observadora e aberta; notar essas exceções está bem, mas penso que valeria a pena injetar algum método no seu tatear cego por 'exceções'. Não há nada de errado em admitir que 'Todo poliedro é euleriano' é apenas uma conjectura. Mas por que atribuir a 'Todo poliedro sem cavidades, túneis (e sei lá o que mais) é euleriano' o estatuto de teorema ao invés de dizer que é somente mais uma conjectura? Como você pode ter certeza de que você enumerou **todas** as exceções? (Lakatos, 1963, p. 27, tradução nossa).

De certo modo, a audiência que adota uma postura dogmática em favor da demonstração recusa desempenhar o seu papel parcialmente adversarial, papel esse que é crucial para o aprimoramento do conhecimento matemático. Trata-se de uma atitude falsamente cooperativa, como veremos em seguida.

Um segundo desafio da postura dogmática diz respeito ao fato de que ela envolve **"jogar para não perder"** (*playing for safety*) (1963, p. 28). O dogmático adiciona cláusulas especiais a suas definições toda vez que topa com novos tipos de contraexemplos. O resultado é um conglomerado de condições **ad hoc**. Ele não compreende bem qual é a real extensão de um conceito nem quais são os limites do escopo de validade de uma conjectura⁷. Para explorar uma analogia com as máximas conversacionais de Grice (1975), podemos dizer que o dogmático fere uma **máxima informacional** ao traçar de modo mais restritivo do que o necessário (para fins de validade da demonstração e do teorema) a extensão de um conceito. Nesse sentido, quando o matemático joga para não perder, ele incorre mais propriamente em uma falha pragmática⁸.

7 Para um estudo fundamental sobre a relação entre incompreensão matemática e o uso de cláusulas ad hoc em definições, cf. Tappenden (2008).

8 Há aqui uma ainda pouco explorada de correlação entre a estratégia de bargame de monstros tal como descrita por Lakatos e o paradoxo cético de Kripke e Wittgenstein. No diálogo lakatosiano, Delta adota uma postura dogmática de preservação total, a todo custo, da conjectura. Similarmente, no diálogo descrito por

Finalmente, ao jogar somente tendo em vista não perder, o matemático ignora a importância da demonstração: “O seu argumento [i.e., o argumento do matemático que joga apenas para não perder] ignora a importância da prova. Ao buscar adivinhar o domínio de validade de uma conjectura, você parece não precisar da prova de nenhuma maneira” (Lakatos, 1963, p. 30, tradução nossa). É a demonstração, quando adequada, que indica os limites de validade de um teorema. No mesmo sentido, é a atenção à prova e a seus mecanismos que nos permite entender como devemos estabelecer as definições de modo a capturar, com exata precisão, os limites extensionais dos conceitos considerados na conjectura.

A segunda estratégia definicional que Lakatos nos apresenta é a estratégia de **incorporação de lemas** (*lemma-incorporation*) (1963, p. 33). Essa estratégia não enfrenta as dificuldades da barragem de monstros e, por isso, é mais adequada. O nome da estratégia já deixa claro: nela, o matemático olha para os lemas da demonstração a fim de determinar os limites extensionais dos conceitos considerados.

Refletindo sobre a conjectura de Euler e sua demonstração, o Professor explora a estratégia de incorporação de lemas do seguinte modo. Um primeiro lema da demonstração em sua formulação original assumia que os poliedros em geral podem ser abertos sobre um plano. Essa assumpção foi rejeitada pela audiência a partir da apresentação de contraexemplos. Entretanto, certamente é possível separar um subconjunto dos poliedros que têm essa propriedade. Nesses termos, define-se então o conceito de poliedro **simples**: um poliedro é simples se, removendo uma de suas faces, ele pode ser aberto sobre um plano. Por conseguinte, o Professor obtém uma mais apropriada reformulação da conjectura: **todo poliedro simples satisfaz a fórmula de Euler**.

Devemos observar dois elementos importantes da aplicação dessa estratégia. Em primeiro lugar, ela indica o que se deve definir e como essa definição deve ser feita. Não se faz necessário, para os objetivos da demonstração, traçar os limites do conceito de poliedro. A prática matemática sempre se dá no contexto de um universo de

Kripke (1982), o cético apresenta uma atitude aguerrida de preservação a todo custo de uma interpretação esdrúxula da adição. Em ambos os casos, temos a proposição de definições com cláusulas ad hoc.

conceitos dos quais se tem uma compreensão apenas informal, e isso é bastante razoável. Nem tudo precisa ser definido. Por outro lado, mostrou-se relevante para o processo demonstrativo definir o conceito de poliedro simples. E isso porque apenas uma compreensão precisa desse conceito pode indicar os limites exatos nos quais o primeiro lema da demonstração é válido⁹.

Em segundo lugar, o uso da estratégia mostra o caminho de aprimoramento de uma conjectura. O discurso sobre túneis e cavidades, embora apontasse para exceções reais à validade geral da conjectura original, não era mais do que um tiro no escuro, ainda muito distante de identificar a exata extensão da satisfatibilidade da fórmula de Euler. Falar sobre poliedros simples, pelo contrário, indica de modo bastante mais preciso o real escopo de vigência da euleridade: qualquer poliedro que satisfaz as condições (*i.e.*, os lemas) da demonstração é euleriano.

Se comparada ao dogmatismo de jogar para não perder, a estratégia de incorporação de lemas mostra-se *optimal*. Note que ambas as estratégias são intensivamente exploradas pelos matemáticos. Ademais, o uso da barragem de monstros se justifica como ação provisória de preservação de uma vitória mínima (1963, p. 37-38). Contudo, é inevitável que, em tempo hábil, o matemático olhe para a demonstração a fim de estabelecer os limites reais de vigência da propriedade conjecturada.

A incorporação de lemas não faz com que as nossas demonstrações rompam a barreira da derrotabilidade. Mesmo através dessa estratégia, qualquer aprimoramento obtido da conjectura original ainda pode ser falso. Uma análise mais minuciosa da prova (*i.e.*, de seu conjunto de subconjecturas) somada à descoberta de novos contraexemplos pode fazer necessária a incorporação de novas

9 Para ser mais preciso, note que o conceito de poliedro não cumpre qualquer papel na versão aprimorada da conjectura e de sua demonstração. Para fins de teorização, é suficiente falar em *objetos* simples (Lakatos, 1963, p. 88). O aprimoramento de uma proposta matemática através da estratégia de incorporação de lemas "completamente *elimina* os conceitos ingênuos cruciais e os *substitui* por conceitos gerados pela prova" (1963, p. 90, tradução nossa). Além disso, deve-se notar que os novos conceitos assim introduzidos não conservam a extensibilidade de um conceito informal previamente dado, mas antes expandem-na, indicando novos conjuntos de objetos, imprevistos, para os quais a propriedade demonstrada vale. Assim, por exemplo, a demonstração considerada pelo Professor garante a euleridade de figuras geométricas com "linhas curvas" (1963, p. 90, n. 3).

condicionantes em nossas definições¹⁰. Como explica o Professor: “eu espero que agora todos vocês percebam que demonstrações, ainda que não *provem*, certamente ajudam a *aprimorar* [to improve] a nossa conjectura” (Lakatos, 1963, p. 37, tradução nossa). As demonstrações devem ser avaliadas pelo grau de compreensão de razões que elas nos oferecem. Nesse sentido, apenas podemos imaginar o que Lakatos nos diria de demonstrações reconhecidamente pouco esclarecedoras (*e.g.*, provas por redução ao absurdo).

Finalmente, observe que, ao contrário da barragem de monstros, a incorporação de lemas é uma estratégia genuinamente cooperativa. Procedendo desse modo na proposição de definições, a audiência de fato auxilia o matemático em sua tentativa de estabelecer uma versão aprimorada da conjectura original. Essa busca por auxiliar o demonstrador não se dá a qualquer custo. Na aplicação dessa estratégia, a audiência precisa levar em conta as dificuldades da conjectura. Se a conjectura é frágil, se ela enfrenta contraexemplos, por essa via, a audiência é capaz de indicar o melhoramento mais apropriado, caso exista algum.

4. Uma caracterização dialógico-cooperativa das definições matemáticas

O texto de Lakatos é um *game-changer* nas reflexões sobre filosofia da matemática (que merecia ser muito mais lido e citado pelos filósofos da prática matemática em atividade). A partir de sua reconstrução racional do debate sobre o teorema de Euler, Lakatos não apenas desmonta a concepção tradicional sobre as definições, como também nos permite visualizar uma alternativa. No restante deste capítulo, nós precisamos entender a nova visão sobre as definições que se segue do estudo lakatosiano.

¹⁰ Esse ponto está associado à ideia lakatosiana de que uma demonstração nunca está acabada. Sempre há a chance de novos aprimoramentos se mostrarem necessários. A checagem de falsificadores nunca termina. Consequentemente, isso também nos proíbe de assumir que as provas possuem uma estrutura formal implícita que as ampara. Lakatos, nesse ponto, parece se associar a uma ideia lógico-expressivista (Brandom, 1994) segundo a qual sistemas formais vêm sempre depois da prática informal de prova. Para mais detalhes, cf. Lakatos (1998), um texto postumamente publicado.

Em primeiro lugar, já deve ter ficado claro que Lakatos apresenta uma visão da matemática concebida como uma empreitada social em configuração dialógica. A matemática não é um ofício solitário. Uma demonstração é algo que se oferece a outros, uma audiência, a fim de convencê-los da validade de uma conjectura. Se esse trabalho é bem feito, se a audiência fica justamente convencida, então o conhecimento matemático é estabelecido. Nesse sentido, Lakatos é o precursor de uma corrente de autores que compreendem a nossa prática argumentativa (e, em particular, demonstrativa) em termos essencialmente dialógicos (Brandson, 1994; Dutilh Novaes, 2020; Marion, 2010).

Nesse processo, a audiência não se apresenta como um interlocutor passivo. Pelo contrário, ela precisa ativamente fazer movimentos a fim de zelar pela boa prática demonstrativa – por exemplo, elaborando definições adequadas. O trabalho de Lakatos se insere no contexto do *giro pragmático* em filosofia da linguagem. Lakatos descreve a prática discursiva sobre a matemática como um jogo em que diferentes participantes – o demonstrador e seu público – devem tomar parte, realizando movimentos e buscando um objetivo que é somente em parte adversarial.

As regras que governam a conversação têm sido objeto de amplo estudo na filosofia da linguagem contemporânea. Nesse contexto, é fundamental lembrarmos do trabalho seminal de Grice (1975) sobre a lógica da conversação. Em Lorenzen e Lorenz (1978), nós encontramos uma modelização paradigmática das regras do debate argumentativo. Essa formalização constitui o que hoje chamamos de sistemas *standard* de lógicas dialógicas. Para uma exposição introdutória a esses sistemas, *cf.* Fontaine e Redmond (2008).

Não convém aqui entrar nos detalhes desses sistemas. Em termos gerais, podemos dizer que eles descrevem a argumentação como um jogo entre duas partes: o proponente de uma tese e seu antagonista. O proponente começa a partida sustentando uma tese. Ao seu adversário, cabe atacar essa proposição refutando-a. Diante de um ataque do seu adversário, um jogador pode defender sua proposição ou revidar atacando as proposições do seu interlocutor. No desenvolvimento de

uma partida desse jogo dialético, acaba-se por articular uma espécie de análise da tese inicial. O proponente ganha o jogo se for capaz de forçar um consenso com seu adversário, *i.e.*, se ambos os participantes afirmarem uma mesma proposição em algum momento do jogo; caso contrário, o antagonista ganha. Se o proponente tem uma estratégia vencedora nesse jogo, então sua proposição inicial é logicamente válida.

Embora a sua influência seja inegável, o uso das lógicas dialógicas **standard** para a modelização de nossa prática argumentativa tem sido alvo constante de críticas. Fundamentalmente, autores como Hodges (2001) objetam que esses sistemas formais não oferecem uma representação crível de nossas trocas argumentativas reais. Apesar disso, a literatura lógico-filosófica atual não conta com uma alternativa bem estabelecida. A busca por sistemas mais realistas de lógica dialógica é ainda um tópico aberto na agenda da filosofia da lógica corrente. Ademais, felizmente é possível ajustar os sistemas **standard** de modo a dar conta de ao menos algumas dessas objeções.

Uma dessas críticas concerne ao fato de que os sistemas **standard** parecem descrever a argumentação como um jogo puramente adversarial. Entretanto, especialmente em contextos científicos (tais como o contexto de demonstrações matemáticas), o demonstrador e seu público têm ao menos um objetivo em comum, nomeadamente, a busca pela verdade e pela validade demonstrativa.

Esse caráter cooperativo se apresenta em diferentes aspectos do debate argumentativo. Mais particularmente, em Mendonça (2023), argumento que, de um ponto de vista dialógico, as hipóteses provisórias examinadas em raciocínios hipotéticos (*e.g.*, em uma prova por casos ou por redução ao absurdo) são sempre introduzidas pela audiência da demonstração. Desse ponto de vista, demonstrações monológicas seriam diálogos internos em que o sujeito cognoscente encena ambos os papéis no jogo demonstrativo. Assim, por exemplo, em uma redução ao absurdo, o demonstrador adota provisoriamente a perspectiva epistêmica de um adversário (possivelmente ficcional), assumindo temporariamente uma tese na qual ele não acredita, apenas para destruí-la por dentro. A tese provisoriamente assumida

não é sua, não foi introduzida por ele no argumento, mas, sim, por seu interlocutor. É essa capacidade de adotar teses de um adversário para fins de argumentação que torna as demonstrações criativas recursos potentes o suficiente para ampliar o nosso conhecimento.

Ao introduzir hipóteses provisórias em uma demonstração, a audiência cumpre um papel cooperativo. Assim, seria um erro dizer que a audiência deve apenas controlar a validade da demonstração à luz de critérios previamente estabelecidos. Pelo contrário, por vezes, cabe ao público da prova introduzir novos dados que permitem fechar o *gap* entre premissas e conclusão em uma argumentação. Essa função da audiência é genuinamente cooperativa. Não cabe à audiência oferecer recursos que permitiriam a realização da prova a qualquer custo. A audiência contribui apenas àquilo que foi pedido pelo demonstrador. Se, em uma prova hipotética, o demonstrador precisa examinar uma tese P para provar que de P se segue Q , então a audiência deve oferecer P como hipótese provisória. Cabe agora ao demonstrador mostrar que essa hipótese é forte o suficiente para derivar Q . Naturalmente, ele ainda pode falhar nessa etapa da prova. A audiência não é, portanto, complacente com demonstrações inválidas.

A tese filosófica de que, em raciocínios hipotéticos, cabe à audiência introduzir hipóteses provisórias pode ser formalizada em termos de variantes dos sistemas *standard* de lógica dialógica. Para uma exposição sobre esses sistemas alternativos, *cf.* Mendonça (2023, § 3). Essas lógicas dialógicas alternativas compõem uma hierarquia de fragmentos da lógica clássica que tem como limite superior a lógica dialógica *standard*. As lógicas componentes dessa hierarquia são equivalentes às *depth-bounded logics* de D'Agostino (2015). Com essas lógicas, é possível, além de caracterizar uma função cooperativa da audiência, estabelecer uma bastante razoável medida de informatividade de demonstrações.

Há uma forte analogia entre os resultados obtidos em Mendonça (2023) e as ideias defendidas no presente trabalho. A partir de uma leitura lakatosiana, podemos compreender as definições matemáticas

como um gênero de hipótese provisória a ser introduzida pela audiência de uma prova. Assim, consideremos novamente o exemplo de Lakatos. Nós poderíamos sustentar que, quando os Estudantes definem poliedro simples, o que eles estão fazendo é introduzir uma nova hipótese da seguinte forma:

- Vou lhe oferecer provisoriamente uma nova hipótese: suponha que você tem um poliedro que pode ser aberto sobre um plano (vamos chamá-lo de simples). Pronto, agora me mostre que ele é euleriano.

As definições matemáticas não são mais do que hipóteses provisórias disfarçadas. Essa é a tese com a qual estou trabalhando. Obviamente, isso é ainda apenas uma hipótese de trabalho. É necessário efetivamente mostrar que essa analogia é sustentável, e que as lógicas dialógicas podem ser readaptadas para capturar formalmente essa visão sobre as definições. Esse é um trabalho que não foi realizado aqui, mas que será perseguido em investigações futuras.

5. Conclusão e resultados

Trabalhos clássicos em filosofia da prática matemática nos permitiram ver que as definições matemáticas não são explicitações de conteúdos conceituais previamente dados. Os conceitos matemáticos definidos são produzidos na dinâmica dialógica de uma prova. Por outro lado, uma definição matemática nunca é trivialmente adequada. No momento da produção definicional de um conceito, sempre se faz necessário considerar critérios de adequação que são, por sua vez, independentes do ato definicional. Portanto, isso nos revelou a necessidade de elaborarmos uma resposta alternativa aos polos realista (*i.e.*, a posição que considera que as definições apenas explicitam um significado previamente disponível) e antirrealista (*i.e.*, a ideia de que as definições produzem conceitos segundo critérios autoestabelecidos) desse debate.

Obtivemos essa concepção alternativa sobre a natureza das definições a partir da leitura de *Provas e Refutações* de Lakatos (1963). Nesse escrito, a partir da análise de um caso histórico, aprendemos que as definições matemáticas são produzidas à luz de conjectura e demonstração previamente dadas a fim de alcançar um aprimoramento da teorização. Dessa forma, elaborar definições matemáticas é um papel cooperativo da audiência de uma demonstração. Uma boa definição é aquela que coopera com o matemático introduzindo as hipóteses condicionantes de uma demonstração. Através de definições, o matemático recebe os recursos por ele demandados (*i.e.*, as hipóteses do teorema) que permitem a obtenção da propriedade alvo da prova.

Finalmente, essa nova visão nos permitiu perceber que a concepção tradicional das definições como um gênero de conhecimento analítico, fundacional e não-revisável não resiste a um exame mais dedicado da prática matemática. A situação concreta evidencia que as definições são sempre geradas **depois** da elaboração de uma proposta demonstrativa. À luz de uma prova, definições são buscadas, estabelecidas e avaliadas em sua adequação. Uma definição não é um processo analítico. A definição é um mecanismo pelo qual a audiência de uma demonstração oferece os recursos que permitem ao proponente realizar validamente a prova.

REFERÊNCIAS

- BRANDOM, Robert. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- CHARLES, David. *Definition in Greek Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- COFFA, Jose Alberto. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- D'AGOSTINO, Marcello. An Informational View of Classical Logic. *Theoretical Computer Science*, v. 606, p. 79-97, 2015.
- DUTILH NOVAES, Catarina. *The Dialogical Roots of Deduction: Historical, Cognitive, and Philosophical Perspectives on Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- EUCLIDES. *Os Elementos*. Trad. de Irineu Bicudo [ano original: *circa* 300 a.C.]. São Paulo: Unesp, 2009.
- FONTAINE, Matthieu; REDMOND, Juan. *Logique Dialogique: Une Introduction*. Londres: College Publications, 2008.
- FREGE, Gottlob. *Os Fundamentos da Aritmética: Uma Investigação Lógico-matemática sobre o Conceito de Número*. Trad. de Luiz Henrique Lopes dos Santos [ano original: 1884]. São Paulo: Livraria da Física, 2023.
- GRICE, Herbert Paul. Logic and Conversation. In: *Speech Acts*. Leiden: Brill, 1975. p. 41-58.
- HODGES, Wilfrid. Dialogue Foundations: A Sceptical Look. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, v. 75, n. 1, p. 17-32, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão [ano original: 1781]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KRIPKE, Saul Aaron. *Naming and Necessity*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1980.
- KRIPKE, Saul Aaron. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- LAKATOS, Imre. *Proofs and Refutations*. Edimburgo: Nelson Publishing, 1963.
- LAKATOS, Imre. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970a. p. 91-196.

LAKATOS, Imre. History of Science and its Rational Reconstructions. *In: PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970b. v. 1970, p. 91-136.

LAKATOS, Imre. What does a Mathematical Proof Prove? *In: Philosophy of Mathematics: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998. p. 187-192.

LORENZEN, Paul; LORENZ, Kuno. *Dialogische Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

MACBETH, Danielle. *Realizing Reason: A Narrative of Truth and Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MANCOSU, Paolo. *The Philosophy of Mathematical Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MARION, M. Between Saying and Doing: From Lorenzen to Brandom and Back. *In: Constructions: Essays in Honour of Gerhard Heinzmann*. Londres: College Publications, 2010. p. 489-497.

MENDONÇA, Bruno Ramos. Dialogue Games and Deductive Information: A Dialogical Account of the Concept of Virtual Information. *Synthese*, v. 202, n. 3, p. 1-31, 2023.

QUINE, Willard van Orman. Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, v. 60, n. 1, p. 20-43, 1951.

SWIFT, Jonathan. *Gulliver's Travels* [ano original: 1726]. Oxford: Blackwell Publishers, 1959.

TAPPENDEN, Janie. Mathematical Concepts: Fruitfulness and Naturalness. *In: The Philosophy of Mathematical Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 276-301.

WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *Investigações Filosóficas*. Trad. de M. G. Montagnoli [ano original: 1953]. Porto Alegre: Vozes, 2016.

CAPÍTULO 2

O ARGUMENTO DE KRIPKE CONTRA A TEORIA DA IDENTIDADE MENTE = CÉREBRO

Newton Marques Peron¹

O descritivismo

No século XIX, Stuart Mill havia defendido a ideia de que nomes próprios tinham denotação, mas não tinham conotação. Isso parece fazer muito sentido se levarmos em conta o seguinte tipo de sentença:

(1) Foz de Iguaçu fica na foz do Rio Iguaçu.

Atualmente a sentença (1) é verdadeira, mas não parece fazer parte do significado do nome da cidade *Foz de Iguaçu* estar na foz do rio Iguaçu. Suponhamos que em algum ponto do rio Iguaçu seja construída uma grande barragem. A barragem foi feita de tal maneira

¹ Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *campus* Chapecó (SC). Essa pesquisa teve apoio do Projeto Temático Fapesp (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo) n. 2020/16353-3, intitulado *Rationality, Logic and Probability* (RatioLog), e está vinculada ao projeto institucional PES 2018-0841/UFFS. *E-mail* para contato: newton.peron@uffs.edu.br.

que desviou a foz do rio Iguaçu, de modo que a cidade Foz do Iguaçu não fica mais na foz do rio Iguaçu. Digamos que a foz do rio Iguaçu fica agora na cidade de São Miguel do Iguaçu.

A construção da barragem, desse modo, tornaria **(1)** uma sentença falsa. Mas isso não significa que a cidade Foz do Iguaçu deva mudar de nome. Tampouco agora o nome “Foz de Iguaçu” se refere à cidade São Miguel do Iguaçu. “Foz de Iguaçu” continua sendo o nome da cidade Foz do Iguaçu, enquanto “São Miguel do Iguaçu” é o nome da cidade de São Miguel do Iguaçu. A única mudança é que, nesse caso hipotético, a foz do rio Iguaçu não ficaria mais em Foz do Iguaçu, mas em São Miguel do Iguaçu².

Denominamos “teoria da referência direta” ou “teoria milleniana” a que sustenta que nomes próprios não têm conotação, ou sentido, ou referência, ou significado, ou qualquer coisa que faça uma mediação entre o signo linguístico – mais especificamente, um nome próprio – e a coisa nomeada. O grande problema dessa teoria é que ela não explica o chamado Enigma de Frege³ [*Frege’s Puzzle*]⁴, inicialmente formulado por Frege em seu texto “Sobre o Sentido e a Referência”.

Para compreendermos tal paradoxo, considere a situação seguinte. Alfredo é um advogado que trabalha para uma imobiliária na cidade de Santos. Ele até gosta de futebol, mas não dedica tempo o suficiente para acompanhar a vida dos jogadores que passaram pelo seu clube favorito, o Santos Futebol Clube. Dada a importância de Pelé para a história do seu clube, ele sabe que a seguinte sentença é verdadeira:

2 Originalmente, Kripke usa em *O Nomear e a Necessidade* o exemplo da cidade de Darthmouth, que fica na foz (em inglês, *mouth*) do rio Darth (cf. Kripke, 2012, p. 72). A adaptação para o contexto brasileiro foi feita em aula pelo professor Marcos Rufino, da Unicamp.

3 Lycan (2021, p. 31), em *Philosophy of Language: an Introduction*, defende que há duas versões do Enigma de Frege, uma envolvendo descrições definidas, e outra, nomes próprios. Tendo em vista que o interesse de Kripke é em nomes próprios ordinários, não apresentarei a versão do enigma envolvendo descrições. Além disso, o modo em que aqui apresento o enigma pode ser visto como envolvendo dois problemas distintos: o da informação envolvendo a identidade e o da substituíbilidade de referentes em contextos epistêmicos (Lycan, 2021, p. 11-12) e (Morris, 2009, p. 50). Esses dois problemas, entretanto, estão muito mais atrelados, a meu ver, ao que se costuma admitir. Tentarei defender esse ponto de vista nas seções a seguir.

4 Outra tradução possível de *Frege’s Puzzle* seria “Quebra-Cabeça de Frege”, como optou Desidério Murcho em sua tradução do livro de Lycan *Filosofia da Linguagem: uma introdução* (cf. Lycan, 2021, p. 35).

(2) Pelé foi o maior artilheiro da história do Santos Futebol Clube.

Num belo dia, Alfredo é chamado para ajudar a fazer o inventário de Edson Arantes do Nascimento, que, dentre os seus bens, tem em seu nome um belo apartamento na orla de Santos. Uma colega de trabalho, digamos Simone, pergunta a Alfredo se ele sabe de quem era aquele apartamento. Alfredo responde que sim, que é de Edson Arantes do Nascimento, um senhor que morreu recentemente, aos 82 anos, e cujos filhos solicitaram a Alfredo fazer o respectivo inventário. Simone conhece muito bem a história dos grandes nomes que passaram pelo Santos e acrescenta:

(3) Edson Arantes do Nascimento foi o maior artilheiro da história do Santos Futebol Clube.

Alfredo nunca havia ouvido falar no jogador Edson Arantes do Nascimento. Desse modo, ele acha que Simone está enganada e considera **(3)** uma sentença falsa. De fato, ele considera que se **(2)** é verdadeira, então **(3)** deve ser falsa. O problema é que Alfredo, diferentemente de sua colega, não sabe que a seguinte sentença é verdadeira:

(4) Edson Arantes do Nascimento é Pelé.

Note que a partícula “é” em **(4)** tem o papel de estabelecer uma igualdade. Tal partícula tem função semelhante na seguinte sentença:

(5) A raiz cúbica de oito é dois.

Ou, simbolicamente:

$$\mathbf{(5')} \quad \sqrt[3]{8} = 2$$

O problema, notou Frege, é que sentenças do tipo **(4)** ou asserem uma igualdade envolvendo signos, ou, uma igualdade envolvendo a referência dos signos. Ora, “Pelé” e “Edson Arantes do Nascimento” são

signos linguísticos totalmente distintos: um começa com “P” e outro com “E”, por exemplo. Logo, se **(4)** fosse uma sentença envolvendo os símbolos, ela seria notadamente falsa.

Como **(4)** é verdadeira, não é uma sentença envolvendo símbolos. Seria então uma sentença envolvendo os próprios objetos? Nesse caso, ela estaria querendo dizer que o indivíduo Pelé é o mesmo indivíduo que Edson Arantes do Nascimento. Isso, entretanto, é uma trivialidade, pois **(4)** expressaria o mesmo que a seguinte sentença:

(6) Pelé é Pelé.

Mas Alfredo jamais teve intenção de duvidar da veracidade de **(6)**, pois ele é uma pessoa razoável e acredita no Princípio de Identidade, que afirma que todo objeto é igual a si mesmo. Assim, se alguém pode coerentemente sustentar ao mesmo tempo que **(6)** é verdadeira e **(4)** é falsa, isso implica que a sentença **(4)** não é uma sentença sobre a referência dos nomes “Pelé” e “Edson Arantes do Nascimento”.

Para sair dessa dificuldade, Frege propôs a noção de *sentido* (Frege, 2009). O sentido, segundo Frege, está contido no modo de apresentação do objeto e é normalmente expresso por meio de uma descrição definida. Descrições definidas são expressões que têm o papel de se referir a um certo objeto singular e que se iniciam com um artigo singular definido, por exemplo, “a raiz quadrada de quatro”, “o maior planeta do Sistema Solar”, “o maior animal da Terra”, etc.

O paradoxo anterior, então, pode ser resolvido do seguinte modo: Alfredo considera a sentença **(2)** verdadeira porque associa ao nome “Pelé” um sentido, algo como “o melhor jogador da história do futebol masculino”. Mas, a “Edson Arantes do Nascimento”, Alfredo associa outro sentido, algo como “o senhor de 82 anos já falecido, proprietário do imóvel situado na orla de Santos, de quem estou fazendo atualmente o inventário”. Essa última associação de sentido faz com que ele considere a sentença **(3)** como falsa. Já a sua colega, por sua vez, associa a descrição “o melhor jogador da história do futebol masculino” não apenas ao sentido do nome “Pelé”, mas também ao sentido do nome “Edson Arantes do Nascimento”, o que faz com que ela considere a sentença **(3)** como verdadeira. A diferença, portanto, está no sentido que ambos atribuem a “Pelé” e a “Edson Arantes do Nascimento”.

Voltemos ao problema envolvendo as sentenças **(4)** e **(6)**. Levando em conta a noção de *sentido* de Frege, a sentença **(4)** não é mais uma trivialidade, porque a igualdade que está sendo afirmada é uma igualdade entre sentidos. Não é óbvio saber que o melhor jogador da história do futebol masculino é proprietário de um imóvel situado na orla de Santos. Já a sentença **(6)** diz que o melhor jogador da história do futebol masculino é o melhor jogador da história do futebol masculino, o que é trivialmente verdadeiro.

O descritivismo não se resume à teoria do sentido do nome proposta por Frege. Russell (1974), por exemplo, vai desconfiar da noção fregeana de sentido e afirmar que o verdadeiro significado de uma sentença só pode ser revelado se substituirmos os nomes próprios ordinários que ocorrem nela por descrições definidas. Outros, como Searle (2014), vão propor que a cada nome não associemos uma certa descrição definida, mas um feixe indefinido de descrições⁵.

Em suas várias versões, desde a publicação original alemã de *Sobre o Sentido e Referência*, em 1892, o descritivismo foi a teoria predominante para explicar como associamos um nome próprio a uma certa referência, contrapondo-se à teoria da referência direta de Stuart Mill. De fato, o descritivismo dava uma boa explicação para o Enigma de Frege⁶, algo que a teoria da referência direta não podia fornecer. O prevailecimento do descritivismo na filosofia da linguagem perdurou até a década de 1970, quando, numa série de três palestras realizadas na Universidade de Princeton, Kripke fez um duro ataque ao descritivismo, apresentando fortes argumentos em defesa da teoria da referência direta. As três palestras foram, em seguida, publicadas em livro com o título traduzido para o português como *O Nomear e a Necessidade*. Veremos, a seguir, os principais argumentos de Kripke contra o descritivismo expostos nesse livro.

5 Essa, na verdade, é a interpretação que Kripke faz de Searle. Uma interpretação alternativa foi proposta por Zsófia Zvolenszky (2012).

6 Essa não é a única função do descritivismo. Como o próprio Kripke admite, o descritivismo dá uma boa explicação para o seguinte fato: quando ouvimos o nome de Fulano e não sabemos quem ele é, normalmente perguntamos: "A quem você está se referindo?"; a pessoa, em geral, responde com uma descrição definida "Fulano é o homem que é tal e tal..." (Kripke, 2009, p. 74-5). Outro problema que o descritivismo procura responder é o de como sentenças envolvendo existenciais negativos (como "Pégasus não existe") podem ser significativas. Vide Lycan (2021, p. 69-70) e Morris (2009, p. 51).

As críticas de Kripke ao descritivismo

Considere a sentença **(2)**: ela é claramente verdadeira, embora pareça ser contingentemente verdadeira. De fato, por exemplo, Neymar poderia ter ficado no Santos até sua aposentadoria e passar Pelé em número de gols. Ou Pelé poderia nunca ter jogado no Santos, ou sequer ter sido jogador de futebol. Mas essa última possibilidade colocaria o descritivismo em maus lençóis. Se “Pelé” fosse sinônimo de “o melhor jogador da história do futebol masculino”, seria contraditório imaginar que o melhor jogador da história não fosse jogador.

Poder-se-ia retrucar essa objeção dizendo que um cenário possível em que Pelé não fosse jogador de futebol seria um cenário em que Edson Arantes do Nascimento não recebesse o nome “Pelé”. Mas esse seria um cenário em que Pelé não seria “Pelé”, ou seja, em que Pelé não se chamaria assim. Porém, esse não seria um cenário em que Pelé não fosse Edson Arantes do Nascimento, pois Pelé é o mesmo indivíduo que Edson Arantes do Nascimento, independentemente dos nomes que usamos para nos referirmos a ele.

Um segundo argumento contra o descritivismo pode ser formulado ao adaptarmos o exemplo da seção anterior do modo que segue. Muitas pessoas do mundo – sobretudo as argentinas! – não associam ao nome “Pelé” a descrição definida “o melhor jogador de história do futebol masculino”, mas algo como “um famoso jogador brasileiro de futebol”, expressão que certamente não seleciona um único indivíduo. Mesmo que essas pessoas não consigam formular uma descrição definida que possa selecionar Pelé de maneira inequívoca, isso não quer dizer que elas não estão a se referir a Pelé quando usam o nome “Pelé”.

Um terceiro argumento pode ser formulado como segue. Embora Alfredo associe ao nome “Edson Arantes do Nascimento” a descrição “o senhor de 82 anos já falecido proprietário do imóvel situado na orla de Santos”, sua colega Simone associa a “Edson Arantes do Nascimento” a mesma descrição que ela associa a “Pelé”, algo como “o melhor jogador da história do futebol masculino”. Nesse caso, para Simone, a sentença **(4)** deveria significar o mesmo que a sentença **(6)**. Mas certamente isso não é o caso, pois **(6)** é trivial, enquanto **(4)** não o é⁷.

⁷ Segundo Lycan (2021), um quarto argumento pode ser extraído dos textos de Kripke com base no problema dos nomes ficcionais. Mas visto que o tema deste texto não é especificamente o problema dos nomes próprios, acredito que os argumentos ora referidos dão conta de situar a leitora no debate. Evidentemente houve réplicas aos argumentos de Kripke. Algumas dessas réplicas podem ser encontradas em Lycan (2021, p. 109-114).

Veremos, agora, alguns argumentos em defesa de uma teoria rival ao descritivismo: a teoria da referência direta dos nomes próprios.

A defesa de Kripke à teoria da referência direta

Em linha com Stuart Mill, Kripke (2012) vai defender que nomes próprios se referem diretamente ao indivíduo portador do nome. Para entendermos melhor essa teoria, precisamos compreender sua semântica modal.

Considere novamente a sentença **(2)**: ela é verdadeira, mas em termos modais ela não é necessariamente verdadeira, ou seja, poderia ser falsa. Um cenário em que ela é falsa é aquele, por exemplo, em que Pelé não foi contratado pelo Santos mas, digamos, pelo Corinthians.

Kripke chama esses cenários alternativos de mundos possíveis (2012, p. 92-105). Suponhamos que o nosso mundo seja, digamos, **w**. Chamemos de **w*** um mundo possível diferente de **w**, mas acessível a **w**, em que Pelé não foi jogador do Santos. Suponhamos que nesse mundo **w*** “o maior artilheiro do Santos” designe Neymar.

Note que tanto em **w** quanto em **w*** o termo “Pelé” continua designando o mesmo indivíduo. Isso vale também para o termo “Edson Arantes do Nascimento”. Já a descrição definida “o maior artilheiro do Santos” designa em **w** Pelé, mas designa em **w*** Neymar.

Kripke chama de *designador rígido* um termo que designa o mesmo indivíduo ao longo dos mundos possíveis em que ele existe. Constantes na linguagem formal e nomes próprios na linguagem natural são exemplos de designadores rígidos. Obviamente, poderia existir um mundo, digamos **w****, acessível a **w**, em que nem Pelé nem Neymar existissem. Nesse caso, em **w**** os termos “Pelé” e “Neymar” não se refeririam a ninguém. Mas isso não prova que “Pelé” e “Neymar” não são designadores rígidos, apenas que eles não são designadores rígidos necessariamente existentes; em outras palavras, isso mostra que nomes próprios, em geral, não são *designadores fortemente rígidos*.

Já funções da linguagem formal e descrições definidas da linguagem natural como “o melhor artilheiro dos Santos” ou “o vencedor das eleições presidenciais brasileiras de 2022” são, em

geral, *designadores não-rígidos*, pois designam indivíduos distintos em mundos distintos (Kripke, 2012, p. 99). Outro exemplo: no nosso mundo atual **w** a descrição “o vencedor das eleições presidenciais brasileiras de 2022” designa Lula, mas é razoável supor a possibilidade de um outro mundo, digamos **w***, em que a mesma descrição designa Bolsonaro, o que mostra que Lula, embora vencedor, *podéria* não ter ganhado as eleições de 2022, já que ele não é o vencedor em todos os mundos possíveis.

Como consequência, temos que, se dois nomes se referem ao mesmo indivíduo, essa coincidência na referência permanece ao longo dos mundos possíveis. Assim, visto que “Pelé” se refere a Pelé em todos os mundos possíveis e “Edson Arantes do Nascimento” se refere a Edson Arantes do Nascimento em todos os mundos possíveis, se, no nosso mundo **w** é verdadeiro que Pelé = Edson Arantes do Nascimento, então isso será verdadeiro também em **w*** e em qualquer mundo possível acessível a **w**. Ou seja, a sentença **(4)** é tão necessariamente verdadeira quanto **(6)**.

O fato de **(6)** afirmar uma trivialidade enquanto **(4)** afirma um conhecimento genuíno mostra, de acordo com Kripke, que **(6)** é uma sentença analítica, enquanto **(4)** é empírica, mas isso não mostra que uma é necessária e outra é contingente. Assim, contrariando Kant, Kripke defende que sentenças como **(4)** afirmam verdades necessárias, ainda que empíricas.

Não entraremos na distinção kripkeana entre os três binômios analítico/sintético, necessário/contingente, *a priori/a posteriori* – não queremos fugir do escopo deste texto⁸. O ponto aqui é que, na semântica modal de Kripke, qualquer afirmação acerca da igualdade envolvendo designadores rígidos é uma afirmação *necessária*, independentemente de ser de origem empírica ou não. Esse é o cerne do seu ataque à teoria da identidade tipo-tipo envolvendo mente e cérebro, como veremos a seguir.

⁸ Não queremos aqui nos comprometer com a tese bastante problemática de que os exemplos de Kripke teriam refutado a tese kantiana de que todos os juízos necessários são *a priori*. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse problema, ver Gaboardi (2021).

Putnam e os nomes para tipos naturais

O artigo de Putnam (1973) “Significado e Referência” (*Meaning & Reference*) nos brinda, em suas primeiras páginas, com um exemplo de ficção científica bastante peculiar. Imagine, diz Putnam, um outro planeta como se fosse uma cópia idêntica da Terra, que ele denomina Terra Gêmea. A única diferença entre Terra e Terra Gêmea é que aquilo que os terráqueos-gêmeos denominam “água” não é H_2O , mas um composto químico radicalmente distinto, digamos XYZ. Como os rios, lagos e mares da Terra Gêmea são cobertos de XYZ, daí se segue que a referência de “água” na nossa língua é idêntica à extensão de “água” na língua dos terráqueos-gêmeos; mas “água” para nós significa H_2O , enquanto “água” para os terráqueos-gêmeos significa XYZ. Daí se segue que ter o mesmo significado não é o mesmo que ter a mesma extensão. Se entendemos o significado de um termo como sua intenção, somos forçados a concluir que a mesma intenção não determina a mesma extensão.

Na sequência do texto, Putnam tenta aproximar sua abordagem da de Kripke. Vimos na seção anterior que Kripke havia defendido, contrariamente à tese descritivista, que nomes próprios como “Sócrates”, “Brasil”, etc. não podem ser substituídos por descrições definidas que dariam condições necessárias e suficientes para o uso de um nome. Kripke (2012, p. 194-7) já havia apontado que não apenas nomes próprios seriam designadores rígidos, mas também nomes para espécies biológicas ou até mesmo nomes para tipos de substâncias naturais, como “água”, “calor”, etc. Esses nomes de espécies biológicas e de substâncias naturais são chamados genericamente de **termos para tipos naturais** (Morris, 2009, p. 94-96). Na última seção do seu artigo, Putnam endossa a tese de Kripke, mas sob uma nova perspectiva. Putnam usa a noção de indexicais de Kaplan (1989) para defender que termos para tipos naturais funcionam como nomes próprios. Para Kaplan, indexicais são termos cujo significado não é constante, mas depende do contexto de um proferimento. A sentença “Eu sou brasileiro” é verdadeira se dita por mim, mas falsa se dita por Putnam. Termos como “eu”, “hoje”, “aqui”, “agora”, “isto”, dentre outros, mudam de

significado a depender do seu contexto de proferimento. Analogamente, o significado de “água” também seria, para Putnam, contextualizado: dada uma mostra arbitrária de H_2O no nosso mundo atual, “água” é tudo que mantiver uma relação de equivalência denominada *mesmidade* com *isto* (*esta* mostra de água) em todos os mundos possíveis. O que os terráqueos-gêmeos chamam de “água” não é água, mas outro líquido de características físicas semelhantes, porém com uma composição química formada por XYZ.

Os trabalhos sobre nomes próprios e termos para tipos naturais de Kripke e de Putnam tiveram profunda influência no final do século XX, por exemplo, na filosofia da linguagem, na filosofia da mente e, até mesmo, na filosofia da biologia⁹. Evidentemente, teses tão impactantes assim também tiveram suas objeções. Na seção seguinte, veremos algumas das objeções de Mellor e Zemach a Putnam.

Algumas objeções a Putnam

Começemos com as objeções de Zemach (1976) a Putnam. Vamos admitir, como pede Putnam, que os habitantes da Terra Gêmea não falam português. Mas a composição química de algo nem sempre é crucial para determinar certos usos de nomes de substâncias: água pesada é feita por dois átomos de deutério (isótopo de hidrogênio) e um átomo de oxigênio, ou seja, D_2O ; mesmo assim, água pesada é considerada água.

Uma defensora de Putnam poderia retrucar que D_2O e H_2O são estruturas moleculares bastante semelhantes, enquanto H_2O e XYZ são estruturas moleculares radicalmente distintas. Zemach responde que o termo “água” foi usado historicamente para se referir a substâncias químicas bastante distintas: saliva, urina, sêmen, etc. A defensora de Putnam poderia alegar, por sua vez, que no idioleto dessas pessoas “água” não é um nome para um tipo natural; do mesmo modo, visto que “ar” se refere a uma combinação de vários tipos de gases, “ar” não pode ser um nome para um tipo natural.

⁹ A tese de que os nomes de espécies naturais são designadores rígidos, embora muito difundida na filosofia da biologia, também tem seus críticos. Vide, por exemplo, Brzozowski (2020).

Nesse ponto, a tese de Putnam se alterou drasticamente: ela não é mais teoria sobre a referência de “água”, mas versa sobre aquilo que faz com que água seja um tipo natural, ou seja, uma substância. A questão agora passa a ser se é desejável termos em nossas línguas nomes para substâncias cuja referência seja rígida, ou seja, cujo significado não muda ao longo do tempo.

Zemach vai defender que isso não é desejável. Se num certo estágio de desenvolvimento científico recente descobrimos que água é H_2O , o que nos impede que num estágio superior futuro não descubramos dois tipos distintos de H_2O , de modo que um deles seja, do ponto de vista de certas estruturas subatômicas ainda desconhecidas por nós, semelhante a XYZ? Assim, nada ganhamos ao fixar a referência de um tipo natural, de modo que seu significado revela em algum momento sua essência invariável que, até então, nos parecia oculta.

Por fim, vejamos a principal objeção de Mellor (1977). Como fixamos a referência de um tipo natural? Adaptando a tese do batismo inicial de Kripke para nomes próprios, Putnam defende que tudo começa por meio do batismo de uma mostra daquilo que queremos batizar. Assim, por exemplo, o batismo de água acontece quando apontamos para uma porção de água e dizemos “isto é água”. Desse modo, água passa a ser tudo aquilo que mantém a relação de equivalência de mesmidade com a entidade referida por *isto* no nosso mundo. Em Putnam (1973), tal porção de água referida por *isto* é denominada de *arquétipo* de água. Analisando um dado arquétipo, descobriríamos a microestrutura do tipo natural em questão, estabelecendo uma identidade necessária entre o tipo natural e sua microestrutura.

Mas isso, argumenta Mellor, nem sempre ocorre. No caso dos elementos da tabela periódica previstos pela teoria e sintetizados em laboratório, o movimento é inverso: primeiro determina-se a microestrutura para, em seguida, sintetizar o arquétipo.

Mellor também questiona se a relação de mesmidade é de fato uma relação de equivalência. Suponhamos que uma mostra **a** de água tenha as propriedades P_1, \dots, P_{10} ; já uma mostra **b** de água tem as propriedades P_1, \dots, P_9 ; enquanto uma mostra **c** de água tem as propriedades P_1, \dots, P_8 e P_{10} . Seja a mostra **a** nosso arquétipo de água.

Vamos agora definir a relação **mesmo**_{ÁGUA} do seguinte modo: dada qualquer mostra arbitrária de um líquido **x**, dizemos que **x** é **mesmo**_{ÁGUA} que **y** se, e somente se, **x** tem 90% das propriedades da mostra **a**. É fácil notar que, pela nossa definição de **mesmo**_{ÁGUA}, valem as relações **a mesmo**_{ÁGUA} **b** e **a mesmo**_{ÁGUA} **c**, mas não vale a relação **b mesmo**_{ÁGUA} **c** (pois **b** e **c** têm apenas 80% de similaridade, já que compartilham apenas 8 de 10 propriedades). Assim, a relação **mesmo**_{ÁGUA} não seria de equivalência.

Por fim, o argumento de Putnam pressupõe, como enfatiza Mellor, o princípio de microrredução: as propriedades de algo podem ser explicadas a partir das propriedades e relações das microestruturas de suas partes. Mas nada garante que a microestrutura da parte de algo revele a essência de algo ou que a identidade revelada seja necessariamente verdadeira. Daí somos forçados a concluir que, mesmo se a microestrutura de uma certa porção de água determinar o significado de água, daí não se segue que revelar tal microestrutura é revelar a essência da água ou uma relação de identidade que é verdadeira em todos os mundos possíveis.

Não investigaremos as possíveis respostas que uma abordagem inspirada em Putnam poderia dar a essas objeções¹⁰. O objetivo desta seção é apresentar à leitora algumas objeções à teoria dos termos para tipos naturais constantes em Putnam (1973) e verificar de que modo essas objeções podem ser usadas contra o ataque que Kripke faz tanto à teoria de identidade tipo-tipo quanto à de espécime-espécime.

A teoria de identidade tipo-tipo e espécime-espécime

Há duas respostas possíveis para o problema envolvendo a identidade mente = cérebro. A primeira, a dualista, afirma que não existe tal identidade. A segunda resposta, a monista, diz que a identidade é verdadeira. Da posição monista não se segue que estados mentais podem ser reduzidos a estados cerebrais; poderíamos tomar o segundo caminho, afirmando que são os estados cerebrais que podem ser reduzidos a estados mentais, posição considerada imaterialista. Mas,

¹⁰ Vide, por exemplo, Brown (1998).

depois da virada linguística do final do século XX, é bem natural admitir que a linguagem diz respeito às coisas no mundo em vez de dizer respeito às coisas em nossas mentes (Morris, 2009, p. 47), deixando pouco espaço para uma visão idealista da linguagem.

Assim, uma defensora contemporânea da identidade mente = cérebro tende a se comprometer com algum tipo de fisicalismo. De acordo com Maslin, em seu *Introdução à Filosofia da Mente* (2009, p. 77), fisicalista é aquela pessoa que defende que os humanos são entidades totalmente materiais, de modo que o funcionamento do sistema nervoso central de uma pessoa deve ser explicado por cadeias causais estritamente físicas.

Para uma fisicalista, há dois modos de defender a identidade mente = cérebro. A primeira seria se comprometer com a tese de que cada estado mental é idêntico a certos disparos de certos neurônios no sistema nervoso central, conhecida como identidade tipo-tipo. Assim, do mesmo modo que, seguindo o caso de Putnam, a química estabeleceu a identidade água = H_2O , a física estabeleceu a identidade calor = movimento de moléculas, a neurociência teria estabelecido, por exemplo, a identidade dor = certa ativação de certas fibras neuronais.

Maslin (2009, p. 84) apresenta dois argumentos contrários a essa tese: o primeiro se fundamenta na conhecida plasticidade do cérebro; o segundo argumento se funda na seguinte indagação: por que a atividade mental deve existir apenas em cérebros humanos? Esses dois argumentos podem levar uma fisicalista a defender uma identidade mais fraca, a identidade conhecida como espécime-espécime.

Um tipo é formado por muitos espécimes. Assim, posso entender que “cachorro” é um tipo, de modo que Totó, o cachorro do meu vizinho, é um espécime de cachorro; água é um tipo, mas a água que coloquei no copo que está diante de mim em minha mesa é um espécime de água. Assim, se dor é um tipo, a dor que Maria sente no instante t_1 é um espécime de dor.

Quando, por exemplo, uma neurologista observa por meio de ressonância magnética a atividade neuronal no cérebro de Maria ao espetar o seu dedão do pé direito, ela está observando que numa certa região **A** do cérebro de Maria está ocorrendo certa atividade neuronal.

Mas pode acontecer que no instante t_2 , Maria tenha tido um derrame e o mesmo experimento demonstre atividade neuronal na região **B**; ou, ainda, a região **B** pode ser ativada reproduzindo o mesmo experimento em t_1 , mas no cérebro de João. De qualquer modo, o que a tese da identidade espécime-espécime alega é que certo estado mental de um certo indivíduo num certo instante de tempo é idêntico a uma certa atividade neuronal neste indivíduo neste instante de tempo.

Ainda que seja uma tese muito mais descompromissada do que a identidade tipo-tipo, a identidade espécime-espécime também tem suas opositoras. Não entraremos, porém, nessa celeuma. De qualquer modo, o poder do argumento de Kripke está no fato de que ele visa atacar qualquer identidade mente = cérebro, seja a identidade tipo-tipo, seja a espécime-espécime, como veremos a seguir.

O argumento de Kripke contra a identidade tipo-tipo e espécime-espécime

Nas últimas páginas de *O Nomear e a Necessidade* (2012, p. 215-29), Kripke apresenta um argumento modal bastante poderoso contra a tese da identidade mente = cérebro, quer na sua versão tipo-tipo, quer na sua forma mais fraca, a versão espécime-espécime. Vamos expor, primeiramente, o argumento contra a tese de identidade mais forte tipo-tipo para, em seguida, verificar como ele pode ser adaptado também à identidade espécime-espécime.

Se a tese da identidade tipo-tipo estiver correta, então todo tipo de sensação mental é idêntico a certo tipo de atividade neuronal em certa região do sistema nervoso central. Tomemos, diz Kripke, o caso particular da sensação de dor. Segundo o conhecimento neuronal da época¹¹, há uma correlação empírica observada entre a sensação de dor e a ativação de certas fibras cerebrais, denominadas fibras C. Assim, o teórico da identidade vai afirmar que essa correlação empírica é, na verdade, uma identidade: nossa sensação de dor não é nada mais nada menos que ativação de fibras C.

¹¹ Esse conhecimento provavelmente não reflete o estado de arte atual da neurologia. Searle, em seu livro *Mente, Cérebro e Ciência* (2019, p. 24), já expõe uma visão um pouco mais sofisticada: há duas formas de sensação de dor: a sensação de picada, provocada por estimulação de fibras C; e a sensação de queimadura, provocada por estimulação de fibras Delta A.

O problema, segundo Kripke, é que tanto “sensação de dor” quanto “ativação de fibras C” são designadores rígidos. E, quando há uma identidade entre designadores rígidos, essa identidade vale em todos os mundos possíveis, sendo, portanto, necessária. Assim, a monista não pode defender uma identidade contingente entre mente e cérebro como há entre Pelé e o maior jogador da história do Santos em **(2)**.

Um segundo subterfúgio que, a princípio, uma monista poderia usar é alegar o seguinte: assim como a identidade sensação de calor = movimentos de moléculas é contingente (visto que poderíamos ser seres sencientes distintos do que somos, de modo que o que sentimos como calor poderia não ser movimento de moléculas), a identidade dor = disparos de fibras C também pode ser contingente. Esse recurso, segundo Kripke, não está disponível no caso de dor, pois, embora calor poderia não ser sentido como calor, dor é necessariamente sensação de dor.

Uma forma esquemática de entender o percurso argumentativo é dividir o argumento de Kripke em dois (Faria, 2014):

ARG1:

(P1) Dor é um tipo natural

(P2) Tipos naturais são designadores rígidos

(P3) Disparos de fibras C são designadores rígidos

(C1) Se dor é disparos de fibras C, então é necessário que dor seja disparos de fibras C

ARG2:

(P4) É possível haver dor sem disparos de fibras C

(P5) É possível haver disparos de fibras C sem dor

(C2) Dor não é disparos de fibras C

Vamos ver as razões que Kripke nos oferece para aceitarmos que **(P5)** é verdadeira. Segundo Kripke (2009, p. 226), não basta Deus criar os disparos de fibras C para existir dor, ele precisa criar seres sencientes que sintam disparos de fibras C como dor. Logo, não é necessário que, existindo disparos de fibras C, exista sensação de dor.

Em Maslin (2009, p. 99), podemos encontrar outro argumento a favor de **(P5)**. Não é impossível imaginarmos um mundo em que haja zumbis. Podemos pensar que nesse mundo encontramos no sistema nervoso central dos zumbis disparos de fibras C. Mas, como zumbis não têm atividade mental senciente, eles não sentem esses disparos de fibras C como dor. Logo, para esses zumbis, há disparos de fibras C sem dor.

Kripke (2012), em *O Nomear e a Necessidade*, não apresenta um argumento a favor de **(P4)**, mas o argumento de Maslin (2009) concernente à plasticidade do cérebro pode nos servir aqui. Se o cérebro humano poderia ser diferente do que ele é, poderíamos sentir como dor algo diferente de ativação de fibras C, pois outra região do cérebro poderia desempenhar esse papel. O argumento sobre a atividade mental não ocorrer apenas em humanos também pode ser usado em defesa de **(P4)**: poderíamos descobrir animais com atividades mentais de modo que sentem dor, mas sem haver disparos de fibras C. Logo, **(P4)** também parece ser verdadeira.

É digno de nota que **ARG2** pode ser adaptado para englobar também a tese da identidade espécime-espécime. Seja **X** um tipo de fibra, seja **s** um ser senciente e **t** um instante de tempo, o argumento pode ser adaptado como se segue:

ARG3:

(P6) É possível haver dor em **s** no instante **t** sem disparos de fibras **X**

(P7) É possível haver disparos de fibras **X** sem dor em **s** no instante **t**

(C3) Dor em **s** no instante **t** não é disparos de fibras **X**

Vejamos como esses argumentos podem ser facilmente adaptados para sustentar **(P6)** e **(P7)**. Com relação a **(P7)**, **s** pode estar num estado inconsciente no instante de tempo **t**, de modo que há disparos de fibras **X** sem dor. No que diz respeito a **(P6)**, **s** pode estar sentindo uma dor, por exemplo, psicossomática em **t**, de modo que não haja disparos de fibras **X**, mas outro tipo de atividade neuronal. As objeções a esses argumentos e as respostas a elas, veremos na seção a seguir.

Objecções de Chalmers ao argumento de Kripke

De acordo com Branquinho (2003), Chalmers, em *The Conscious Mind* (1997), aceita o argumento de Kripke contra a identidade tipo-tipo, mas se nega a aceitá-lo contra a identidade mais fraca espécime-espécime.

Primeiramente, para Chalmers, em sua versão espécime-espécime, o argumento de Kripke nos força a admitir a possibilidade de um evento específico de dor (dor em **s** no instante **t**), que ocorre no nosso mundo atual **w**, ocorrer sem dor. Isso significa que temos que admitir um outro mundo não atual **w*** no qual esse mesmo evento específico, numericamente igual ao evento que ocorre em **w**, ocorra também em **w***. Isso, para Chalmers, não é possível, pois a identidade vale apenas tomando dor como um tipo natural, não como espécime. Entre espécimes, o que vale é a relação de semelhança, como formulada por Putnam, não de identidade.

Em segundo lugar, Chalmers alega que é possível uma posição intermediária entre o monismo e o dualismo. Pode-se defender que há uma relação essencial entre espécimes de estados mentais e estados cerebrais, mas uma relação contingente entre tipos de estados mentais e estados cerebrais.

Por fim, a fenomenologia da dor pode ser considerada uma propriedade essencial, ou seja, dizendo respeito não apenas a uma experiência singular de dor (a sensação de dor de Maria em **t₁**), mas também ao evento cerebral singular correspondente (atividade neuronal na região **A** do cérebro de Maria em **t₁**). Essa mesma propriedade, entretanto, pode ser considerada contingente quando envolve tipos mentais e cerebrais, e não espécimes.

Branquinho busca refutar as três objeções de Chalmers usando mais ou menos a seguinte estratégia: a identidade entre tipos é necessária se, e somente se, a identidade entre espécimes for necessária. A conclusão de Branquinho, portanto, não é a favor ou contra o argumento de Kripke; ela é, nas palavras do autor, uma condicional: se o argumento de Kripke vale para identidades tipo-tipo, também vale para as identidades espécimes-espécimes.

Uma pergunta óbvia que se segue daí seria a seguinte: mas será que o argumento de Kripke de fato vale para identidades tipo-tipo? A seção seguinte busca, se não refutar o argumento kripkeano relativo às identidades tipo-tipo, ao menos propor novas objeções.

Novas objeções ao argumento de Kripke, inspiradas em Mellor e Zemach

É digno de nota que quer os argumentos de Maslin, quer os de Branquinho, quer os de Chalmers estão todos focados no debate sobre a verdade ou não das premissas **(P4)**, **(P5)**, **(P6)** e **(P7)** do que denominamos **ARG2** e **ARG3** de Kripke. Grosso modo, enquanto Chalmers defende que **(P4)** e **(P5)** são verdadeiras, mas **(P6)** e **(P7)** são falsas, Branquinho sustenta que **(P4)** e **(P5)** são verdadeiras se, e somente se, **(P6)** e **(P7)** também forem verdadeiras. Isso é obviamente uma refutação a Chalmers, pois, se Branquinho estiver correto, seria inconsistente defender que **(P4)** e **(P5)** são verdadeiras, mas **(P6)** e **(P7)** são falsas: ou as quatro premissas são verdadeiras, ou nenhuma o é.

O que sinto falta nessa discussão é do debruçar-se mais sobre **ARG1**. Em filosofia da mente, é natural a discussão versar sobre as premissas de **ARG2** e **ARG3**. De fato, admitir a veracidade ou não delas parece estar estritamente ligado ao fato de você ser ou não monista, e defender um monismo de tipo-tipo ou de espécime-espécime.

Note, porém, que tanto **ARG2** quanto **ARG3** são consequências lógicas de **ARG1**. Assim, qualquer pessoa que coloque dúvidas sobre as premissas **(P1)**, **(P2)** e **(P3)** de **ARG1** não é obrigada a acatar as conclusões nem de **ARG2** nem de **ARG3**.

Assim, podemos com legitimidade nos perguntar se dor é um tipo natural **(P1)**, se tipos naturais são designadores rígidos **(P2)** ou se existem tipos naturais **(P1)**, **(P2)** e **(P3)**.

Vimos, por exemplo, que Zemach defende que, na linguagem científica, termos para tipos naturais são totalmente dispensáveis, dada a variação do significado dos termos científicos ao longo do tempo. Se o seu argumento vale para a química, por que não valeria para a neurociência?

Ou tomemos a objeção de Mellor ao chamado princípio de microrredução: as propriedades de algo nem sempre podem ser explicadas a partir das propriedades e relações das microestruturas de suas partes. Se tal princípio pode ser questionado com relação ao caso de água ou outros termos tipicamente físicos, obviamente também pode ser questionado com relação à dor ou a outros termos tipicamente mentais.

Vemos, desse modo, que as objeções de Mellor e Zemach a Putnam colocam em dúvida a verdade das premissas **(P1)**, **(P2)** e **(P3)** do argumento de Kripke. Isso significa que a verdade de **(P4)**, **(P5)**, **(P6)** e **(P7)** é totalmente irrelevante, pois tanto **ARG2** como **ARG3** podem estar partindo de premissas falsas. Assim, mesmo que Branquinho tenha razão quanto à relação de interdependência lógica entre, de um lado, **(P4)** e **(P5)** e, de outro, **(P6)** e **(P7)**, podemos defender de modo coerente quer a identidade tipo-tipo, quer a espécime-espécime. Para isso, basta sermos céticos quanto à verdade de **(P1)**, **(P2)** e **(P3)**. E tanto Mellor quanto Zemach nos oferecem boas razões para isso.

É digno de nota que as objeções expostas aqui aos argumentos de Kripke não são baseadas em alegações típicas da filosofia da mente, mas são exclusivamente semânticas. Talvez termos para tipos naturais não funcionem como nomes próprios, talvez sequer exista em nossa linguagem científica algo como termos para tipos naturais. E, se isso for verdade, tanto **ARG2** quanto **ARG3** caem por terra.

Considerações finais

Busquei aqui apresentar, em linhas bem gerais, a tese que Kripke defende, contrariando o descritivismo, de que nomes próprios e termos para tipos naturais são designadores rígidos. Tendo esses pressupostos em mãos, esquematizei, em seguida, os argumentos de Kripke contra a teoria da identidade mente = cérebro em suas duas versões: tipo-tipo e espécime-espécime. Por fim, mostrei alguns debates em filosofia da mente que os argumentos de Kripke suscitaram.

Como mencionei na última seção, a maior parte do debate foca nas premissas dos argumentos kripkeanos caras à filosofia da mente. Nesse texto, entretanto, busquei lançar luz aos pressupostos semânticos

de Kripke, visto que seus argumentos são consequência de sua tese semântica mais geral: termos para tipos naturais são nomes próprios e nomes próprios são designadores rígidos.

Apresentei algumas objeções, calcadas em Mellor e Zemach, a essa tese semântica mais geral. Não pretendo, com isso, endossar as críticas de ambos, mas apenas chamar a atenção para o fato de que a discussão em filosofia da linguagem sobre nomes próprios e termos para tipos naturais tem impactos diretos em filosofia da mente, mais especificamente nos argumentos kripkeanos contra a identidade mente = cérebro.

Mas a própria semântica de Kripke não é um raio em céu azul: como o próprio Kripke admite, ela é consequência de sua lógica modal. As constantes lógicas da linguagem formal são interpretadas na linguagem natural como nomes próprios; os operadores modais “é necessário que” e “é possível que” são interpretados por meio da noção de verdade em mundos possíveis.

Há, porém, uma infinidade de sistemas lógicos modais, de modo que nem todos são interpretados por meio da semântica relacional de mundos possíveis de Kripke. Uma questão em aberto seria verificar se, ao admitirmos outra lógica modal dotada de outra semântica formal, as consequências na semântica da linguagem natural nos forçariam ou não a aceitar os argumentos de Kripke contrários à identidade mente = cérebro, como, por exemplo, semânticas não-determinísticas para lógica modal, como apresentadas em Coniglio, Cerro e Peron (2021). Mas isso ficará para um trabalho futuro.

REFERÊNCIAS

- BRANQUINHO, João. (2003). Kripke e o Problema da Mente-Corpo. *Phainomenon*, Lisboa, n. 5/6, p. 439-450, 2003.
- BROWN, Jessica. Natural Kind Terms and Recognitional Capacities. *Mind*, n. 107, p. 275-304, 1998.
- BRZOZOWSKI, Jerzy André. Os táxons biológicos têm essências? *Revista Helius*, v. 3, p. 171-199, 2020.
- CHALMERS, David J. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- CONIGLIO, Marcelo E.; CERRO, Luis F. del; PERON, Newton M. Modal Logic With Non-Deterministic Semantics: Part II-Quantified Case. *Logic Journal of IGPL*, v. 29, p. 1, 2021.
- FARIA, Domingos. Será Procedente o Argumento de Kripke Contra a Teoria Da Identidade Tipo-Tipo? *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 70, n. 1, p. 112-131, 2014.
- FREGE, Gottlob. *Sentido e Referência*. Lógica e Filosofia da Linguagem. 2. ed. revista e ampliada. Seleção e tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Edusp, 2009.
- GABOARDI, Ediovani A. Kripke's metaphysical necessity: a Kantian perspective. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 26, p. 33-48, 2021.
- JACQUETTE, Dale. Kripke and the Mind-Body Problem. *Dialectica*, v. 41, n. 4, p. 293-300, 1987.
- LYCAN, William G. *Filosofia da Linguagem – Uma Introdução Contemporânea*. Tradução de Desidério Murcho. Lisboa: 70, 2019.
- KRIPKE, Saul. *O Nomear e a Necessidade*. Tradução de Ricardo Santos e Teresa Filipe. Lisboa: Gradiva, 2012.
- MASLIN, Keith. *Introdução à filosofia da mente*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MELLOR, David H. Natural Kinds. *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 28, p. 299-312, 1977.
- MORRIS, Michael. *An introduction to Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- PUTNAM, Hilary. Meaning and Reference. *Journal of Philosophy*, v. 70, p. 699-711, 1973.

PUTNAM, Hilary. O Significado de 'Significado'. Tradução de Alexandre Müller Fonseca. *Cognitio Estudos*, v. 10, n. 2, p. 280-326, jul./dez. 2013.

RUSSELL, Bertrand. Da Denotação. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. *In*: RUSSELL, Bertrand; MOORE, George Edward. *Russell/Moore*. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XLII).

SEARLE, John R. *Mente, Cérebro e Ciência*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: 70, 2019.

SEARLE, John R. Nomes Próprios. Tradução de Jerzy André Brzozowski. *Gavai*, n. 1, p. 90-96, 2014.

ZEMACH, Eddy M. Putnam's Theory on the Reference of Substance Terms. *Journal of Philosophy*, v. 73, p. 116-127, 1976.

ZVOLENSZKY, Zsófia. Searle on Analyticity, Necessity, and Proper Names. *Organon F: Medzinárodný Časopis Pre Analytickú Filozofiu*, v. 19, n. 2, p. 109-136, 2012.

CAPÍTULO 3

SEMÂNTICA DE NOMES PRÓPRIOS E DESIGNADORES RÍGIDOS: UMA ANÁLISE ÀS CRÍTICAS DE KRIPKE

Lethícia Severo¹

1. Concepção descritivista dos nomes próprios

Um questionamento norteador para esta discussão foi levantado por Lycan (2022, p. 19), de que uma teoria filosófica do significado deve explicar por que certos sons e símbolos têm certo significado e como os utilizamos em elocuições de maneira significativa. Sugere-se iniciar avaliando as partes que compõem as sentenças, especialmente termos singulares, nomes próprios e descrições definidas. A questão central torna-se: como podemos utilizar nomes próprios de maneira significativa para nos referirmos a um indivíduo ou objeto?

¹ Mestranda em Filosofia no PPGFil da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), *campus* Chapecó (SC). Licenciada em Filosofia pela mesma instituição. *E-mail*: lethiciasevero@gmail.com.

Dizer que as palavras estão “no lugar de coisas do mundo”, como afirmou Lycan (2022, p. 19), não é uma resposta suficiente, pois seria um erro assumir que todas as palavras cumprem a mesma função semântica. Se todas as palavras funcionassem como nomes próprios, nossa linguagem seria limitada, individualizada, e não poderíamos falar sobre coisas gerais, como, por exemplo: mulher, gato, pão, azul e mar.

Nesse recorte, nos concentraremos nas concepções pertinentes de Bertrand Russell, sobre nomes próprios, descrições definidas e sua teoria da denotação. Examinamos sobretudo as propostas nas obras “The Principles of Mathematics” (1903) e “Da Denotação” (1974 [1905]), para posteriormente apresentar as críticas de Saul Kripke à noção descritivista de nomes próprios e descrições definidas. Na literatura, convencionou-se como “descritivistas”² os autores que compreendem que a função de um nome próprio é descrever aquilo ao que desejamos nos referir, ou seja, no âmbito da semântica, o nome próprio é utilizado para se referir a algo por meio de uma descrição. Isto não quer dizer, porém, que o nome próprio efetivamente descreve todas as características do referente, mas ao menos uma quantidade suficiente para sabermos de quem estamos falando, ou a quem estamos nos referindo.

Desde já, é fundamental distinguir termos gerais de termos singulares para delimitar e esclarecer o contexto de nossa discussão. Iniciemos pelos termos gerais, que designam de maneira ampla sem especificar indivíduos e objetos de maneira particular, e são usados para categorizar grupos de indivíduos, objetos, cores, locais, etc.

Os termos singulares, por sua vez, são expressões que designam indivíduos, locais ou objetos particulares, específicos e distintos. Entende-se que a função de um termo singular é referir um determinado objeto, sendo que o termo singular pode ou não corresponder a uma referência (Morris, 2007). Normalmente, utilizamos termos singulares como nomes próprios: “René Descartes”, “Jurema”, “Maria”, “Luiz”; mas alguns autores podem ainda incluir descrições definidas, por exemplo:

2 Salienta-se que o *label* “descritivismo” é um termo guarda-chuva, que pode incluir mais ou menos autores, dependendo dos critérios utilizados na classificação, podendo ser, em alguns momentos, injusto igualar concepções como a de Russell com a de Frege para criticar pontos específicos.

“A garota de Ipanema”, “O país do samba”, “A rainha do rock brasileiro”, “A rainha dos baixinhos” – além disso, podem-se incluir os pronomes pessoais singulares como “tu” e “ela” e os pronomes demonstrativos “isto”, “aquilo”, “essa”, “este” nesta categoria.

É importante especificar que os termos singulares são empregados de diferentes formas por Frege e Russell. Quando Frege³ propõe sua teoria da referência em 1892 em seu artigo “Sobre o Sentido e a Referência”, compreende-se que ele tratou tanto nomes próprios ordinários como as descrições definidas como termos singulares. A teoria de Russell, por outro lado, conforme observou Morris (2007), entende que nem nomes próprios ordinários nem descrições definidas exercem a função de termos singulares.

Fundamentalmente, a concepção russelliana propõe uma distinção entre descrições definidas, nomes próprios ordinários e nomes próprios genuínos⁴, como os pronomes demonstrativos (isto, este, aquilo). Essa distinção redefine a compreensão anterior, que considerava todos esses elementos como pertencentes a uma mesma classe, os termos singulares. Russell argumenta que as descrições definidas não funcionam como termos singulares, pois são expressões denotativas e envolvem quantificadores, conforme destacado por Morris (2007, p. 57). Essas descrições ocorrem em sentenças que empregam os artigos singulares “o” ou “a”, indicando existência e unicidade e, portanto, sugerindo a referência a um único indivíduo.

Para um exemplo mais elucidativo, considere a expressão “A rainha do rock brasileiro é paulista”, que se refere a Rita Lee. Essa descrição definida captura um aspecto significativo da referência e pode ser utilizada como uma transcrição do nome próprio “Rita Lee” no contexto de uma sentença. Desse modo, podemos considerar um nome próprio ordinário como a abreviação de uma descrição definida (Russell, 1974a, p. 77). De modo mais detalhado, o método consiste na seguinte interpretação:

3 É relevante mencionar que Frege é creditado por iniciar a “virada linguística”. Dois pontos fundamentais que caracterizam esse movimento: em primeiro lugar, o entendimento de que o significado dos termos deve ser considerado exclusivamente no contexto de uma sentença; em segundo lugar, que as palavras não representam ideias subjetivas: se são termos gerais, referem-se a conceitos e, se são termos singulares, como nomes próprios ou descrições definidas, então referem-se a objetos.

4 Daqui em diante, utilizaremos “nome próprio” como sinônimo de “nome próprio ordinário” no sentido russelliano. Quando estivermos tratando de nomes próprios genuínos, isso será sinalizado no texto.

(1) A rainha do rock brasileiro é paulista.

(1R) Há pelo menos um x , tal que x é rainha do rock brasileiro; e, se houver um y que é rainha do rock brasileiro, y é idêntico a x ; e x é paulista.

Para melhor compreendermos essa sentença, apresentamos a seguir uma formalização lógica, dado que $R = x$ é rainha do rock brasileiro e $P = x$ é paulista:

1. $(\exists x) Rx$
2. $(x) (Rx \rightarrow (y) (Ry \rightarrow y = x))$
3. $(x) (Rx \rightarrow Px)$

Essas três proposições em conjunto são equivalentes a

$(1R^*) (\exists x) (Rx \wedge ((y) (Ry \rightarrow y = x) \wedge Px))$

A maneira russelliana de analisar nomes próprios ordinários como descrições definidas para denotar⁵ indivíduos e objetos implica uma visão de referência indireta. Uma das grandes distinções da tese dos nomes de Russell é a afirmação de que os nomes próprios não são aquilo que costumamos usar como um nome; eles parecem nomes e soam como nomes, mas diferem no que diz respeito à sua forma lógica (Lycan, 2022, p. 72).

Isto é, uma descrição definida analisada à la Russell revela uma estrutura lógica, cujo significado ultrapassa o significado literal das palavras que compõem essa expressão: ela também diz algo sobre a existência e a unicidade do indivíduo ou do objeto. O autor argumenta que uma das vantagens dessa abordagem é que, se a unicidade falhar no início da sentença, então toda a sentença torna-se falsa, e isso lhe permitirá tratar outros tipos de expressão.

⁵ Segundo Russell, há duas alternativas para denotar algo: se houver proximidade o suficiente [*acquaintance*], podemos usar os nomes próprios genuínos (isto, esse, esta) e apontar para o objeto e determinar a referência de maneira ostensiva. Caso o objeto não esteja ao alcance para ser apontado, temos a possibilidade de determinar a referência de um nome com base no conhecimento que temos acerca do objeto/indivíduo [*knowledge about*], conforme mencionado. Dessa forma, se as propriedades dadas pela descrição definida forem atendidas por uma única coisa, a sentença denotará o objeto. É nesse contexto de conhecimento por descrição que fazemos menção à referência indireta.

Considerando a tese de que os nomes próprios não se referem diretamente a um objeto, e que as expressões denotativas não são termos singulares, entende-se que “[...] a expressão ‘o atual rei da França’ não é um nome do atual rei da França, do mesmo modo que ‘algum homem’ não é um nome de algum homem. E a expressão não tem significado por si própria, embora seja suficientemente significativa no contexto de uma sentença” (Morris, 2007, p. 57, tradução de Newton Peron).

Nesse contexto, percebe-se a necessidade de ir além do entendimento das regras gramaticais da língua, pelo fato de que não estamos lidando apenas com o significado individual de cada palavra ou símbolo. Em casos famosos, como “o atual rei da França”, não é suficiente que cada palavra tenha significado e que a sentença esteja conforme as normas linguísticas, uma vez que, em 2024, uma sentença que contenha essa descrição definida não faz referência a nenhum sujeito específico.

A solução de Russell⁶ para os casos de nomes sem referência ou nomes ambíguos (com mais de uma referência) envolve interpretar sentenças com quantificadores e analisar as funções proposicionais contidas na sentença. Além disso, ele faz uma distinção entre “algum/alguma” e “o/a” em termos de seu significado e introduz o conceito de escopo para explicar diferentes interpretações de frases envolvendo descrições. Logo, “o atual rei da França” não é um termo singular que tem um referente, e sim uma expressão denotativa a ser compreendida no contexto de uma sentença, por isso não possui significado isoladamente.

Parte da estratégia em “Da Denotação” foi propor respostas a certos **puzzles**⁷ lógicos envolvendo supostos termos singulares na linguagem natural. E é por meio dessa resolução que o autor espera convencer os leitores da contribuição de sua teoria. Analisaremos um

6 É importante ressaltar que o trabalho desenvolvido pelo autor em 1905 é, em parte, uma tentativa de rebater o que as teorias de Frege e Meinong – em alguma medida – propunham, além de reformular suas concepções iniciadas em *Principles of Mathematics* (Russell, 1903).

7 Nessa ocasião, Russell apresentou três puzzles: P1 é sobre a identidade, conforme exposto anteriormente; P2 trata sobre o princípio da bivalência (sentenças significativas devem ter um de dois valores de verdade); e P3 aborda sentenças existenciais negativas da forma aparente “N não existe”.

desses enigmas para ilustrar o método proposto para, posteriormente, contrastá-lo com as críticas kripkeanas. Para esse fim, selecionamos o *puzzle* que contempla a questão sobre a identidade:

P1 – “Se A é idêntico a B, o que quer que seja verdadeiro em um é verdadeiro no outro, e até mesmo pode-se substituir um pelo outro em qualquer proposição sem alteração da verdade ou falsidade dessa proposição” (Russell, 1974b, p. 14).

Esse problema retoma as ideias de Frege, que avaliou se um enunciado envolvendo identidade poderia ser verdadeiro e não trivial, nos casos em que cada termo de cada lado da identidade possui o mesmo objeto ou indivíduo como referência. Morris considera que P1 surge do uso de descrições definidas como equivalentes a termos singulares (é o caso da interpretação fregeana), mais especificamente com dois termos singulares que se referem ao mesmo objeto e parecem desempenhar a mesma função (Morris, 2007). Identidades não triviais ocorrem em sentenças do seguinte tipo:

(2) George IV desejava saber se Scott era o autor de *Waverley*.

De acordo com a afirmação de P1, substituindo Scott por *o autor Waverley*, obtemos:

(2*) George IV desejava saber se Scott era Scott.

Mas, como sugere Russell (1974b), a sentença (2) não parece tratar de uma questão de identidade no contexto da lógica, já que o intuito de (2) não seria quanto à identidade do indivíduo. Podemos notar a diferença em afirmar numa sentença que Scott é Scott ($A=A$), e o caso de George IV, que está, na verdade, questionando se Scott foi o homem que escreveu *Waverley* ($A=B$).

Vale ressaltar que as descrições definidas desempenham um papel distinto dos termos singulares, e essa sentença envolve a unicidade de x . Nesse contexto, é relevante transcrever (2) conforme as funções proposicionais sobre o indivíduo x , conforme exemplificado por Russell (1974b, p. 16-17): “uma e somente uma entidade escreveu *Waverley*,

e Scott foi idêntico a essa entidade”. Se decompormos P1 de acordo com Morris, a condição de unicidade diz que estamos igualando as duas variáveis e tornando essa equivalência informativa (Morris, 2007):

P1.1 – Há exatamente um indivíduo que é Scott.

P1.2 – Há exatamente um indivíduo que escreveu *Waverley*.

P1.3 – George IV desejava saber se, seja lá quem for o indivíduo Scott, este é o mesmo indivíduo que escreveu *Waverley*.

Para Frege (2009), embora tenhamos dois sentidos, a sentença pode ser, e neste caso ela é, informativa e não trivial. Logo, “aquilo que inicialmente pareceu ser sobre quão informativo seria um enunciado de identidade agora passa a ser compreendido como quão informativa é uma equivalência do tipo P1.3” (Morris, 2007, p. 12, tradução de Newton Peron).

Entretanto, a perspectiva de Russell (1974b) apresenta ressalvas; não podemos substituir a expressão denotativa “o autor de *Waverley*” por “Scott” pelas seguintes razões: saber se Scott era Scott, ao passo que, saber que Scott era o autor de *Waverley* são tipos de conhecimento diferentes e não equivalentes. Ademais, “Scott” é um nome próprio (e um termo singular), enquanto “o autor de *Waverley*” não faz parte dessa categoria, portanto tal substituição não é aceitável. Além disso, essa perspectiva defende que pode haver duas formas de ocorrência para uma expressão na sentença. Se interpretarmos a expressão “o autor de *Waverley*” como uma ocorrência primária, teremos a seguinte sentença:

(2P) Há um e somente um homem que escreveu *Waverley*; e George IV desejava saber se esse homem era Scott.

Enquanto que a ocorrência secundária, ou de escopo estrito, Russell (1974b) considera apenas um constituinte da proposição (x) dentro da sentença total, deste modo:

(2S) George IV desejava saber se um e somente um homem escreveu *Waverley*; e George IV desejava saber se Scott era esse homem.

O método apresentado pode, ainda, ser aplicado em sentenças que envolvem nome ficcionais, como “Apolo é deus grego”⁸. A grande vantagem desse esforço é que podemos afirmar que a sentença na qual o nome próprio ocorre é certamente significativa, embora presumamos que seja falsa (Morris, 2007). Por essa razão, outros autores também evocaram o método russelliano de eliminar um nome próprio de sentenças que envolvem existência, à medida que este for compreendido como sinônimo de uma certa descrição definida.

De modo geral, a abordagem que também ficou conhecida como teoria descritivista do significado defende que os nomes devem ser analisados por meio das descrições definidas, e estas não devem ser compreendidas como algo que se refere diretamente aos objetos: “as expressões denotativas nunca têm qualquer significado em si próprias, mas cada proposição, em cuja expressão verbal elas ocorrem, tem um significado” (Russell, 1974b, p. 10).

2. Concepção da referência direta

Tendo em mente as questões retratadas até o momento, avançaremos para as considerações de Saul Aaron Kripke, com base na compilação de suas palestras realizadas na Universidade de Princeton ao longo do ano de 1970 e posteriormente publicadas sob o título *O Nomear e a Necessidade* (2012 [1972]).

Destacamos da primeira palestra conceitos como nome, referente e designador, junto a questões filosóficas sobre a relação entre nomes e descrições. O autor comparou as perspectivas de Mill *versus* Frege-Russell e, em seguida, ofereceu suas críticas iniciais. Além disso, explora noções de verdade, possibilidade e necessidade, propondo uma visão alternativa sobre aprioridade. O objetivo de nossa abordagem não é seguir o percurso original, mas apresentar brevemente a concepção kripkeana de nomes próprios como designadores rígidos com referência direta e fixa.

8 Fundamentalmente, o processo consiste em substituir descrições definidas por meio de expressões que envolvem existência e unicidade: “existe um e somente um x”. No caso de “Apolo existe”, pode-se utilizar a expressão em ocorrência secundária, negando toda a sentença.

Como exposto, Russell deixou subentendido que as descrições definidas seriam suficientes para denotar indivíduos se interpretadas segundo sua teoria. Contudo, Kripke indica que, ao analisarmos a expressão “O discípulo de Platão e professor de Alexandre, o Grande”, percebemos que, ao introduzir-se uma circunstância contrafactual, essa descrição já não denota o indivíduo Aristóteles. Durante a exposição, Kripke não admite que substituir um nome por uma descrição seja uma alternativa válida.

Para justificar seu argumento, ele sugere pensar em mundos possíveis, nos quais as descrições definidas podem falhar em determinar a referência pretendida. Já os nomes próprios, uma vez fixados, apontam o referente independentemente do mundo possível descrito. Por exemplo, se no nosso mundo atual w a descrição definida “o discípulo de Platão e professor de Alexandre, o Grande” se refere a Aristóteles, num outro mundo possível w^* ela pode se referir a outro indivíduo, ou a ninguém. Por outro lado, o nome próprio “Aristóteles” se refere ao mesmo indivíduo Aristóteles tanto em w quanto em w^* .

Suponhamos que a referência de um nome é dada por uma descrição ou por um feixe de descrições. Se o nome significar o mesmo que a descrição ou que o feixe de descrições, então não será um designador rígido. Não designará necessariamente o mesmo objecto em todos os mundos possíveis, uma vez que noutros mundos poderiam ser outros objectos a ter as propriedades dadas, a não ser, evidentemente, que tivéssemos usado propriedades essenciais na nossa descrição. [...] por outro lado, se usamos a descrição apenas para fixar o referente, então esse homem será o referente de ‘Aristóteles’ em todos os mundos possíveis. O único uso dado à descrição terá sido para indicar a que homem nos queremos referir (Kripke, 2012, p. 110).

Segundo Kripke, um nome próprio deve ser compreendido tal como em seu uso cotidiano, quando o empregamos para nomear pessoas e lugares. O nome será um “designador rígido” quando designar um mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis em que esse indivíduo se encontra (*i.e.*, designam a mesma referência em todos os mundos

possíveis). Se o objeto em questão é um existente necessário, então o designador será fortemente rígido⁹.

Assim como Russell, o autor não considerou a descrição definida como parte da categoria de termos singulares; por outro lado, as descrições definidas não devem ser tomadas como equivalentes a nomes próprios ordinários. Para abranger nomes e descrições, Kripke utiliza o termo “designador”; já as descrições definidas são entendidas como “designador não-rígido”, pois podem designar referências diferentes em outros mundos possíveis. Kripke (2012, p. 70) chama de “referente da descrição” o objeto ou indivíduo que corresponde às propriedades atribuídas exclusivamente a ele por meio desta certa descrição.

Com base nisso, para Kripke, o método de Russell de substituir um nome próprio por uma descrição definida não se sustenta devido a esta distinção fundamental. Ao usar um termo como designador rígido, já não é necessário recorrer nem mesmo a um feixe de descrições. Kripke comenta que prefere noções mais intuitivas, afirmando: “Geralmente, a nossa referência depende não apenas daquilo que nós próprios pensamos, mas das outras pessoas da comunidade, da história de como o nome chegou até nós e de coisas deste gênero. É seguindo essa história que chegamos à referência” (Kripke, 2012, p. 156). Essa concepção ficou conhecida como teoria da referência histórico-causal.

Existe uma abordagem de teóricos da filosofia da linguagem que Lycan intitulou “referencialistas”, representada pelos autores que possuem a seguinte visão sobre a linguagem:

A ideia é que as expressões linguísticas têm os significados que têm, porque estão em lugar das coisas; o seu significado reduz-se a essas coisas. Deste ponto de vista, as palavras são como etiquetas; são símbolos que representam, designam, nomeiam, denotam ou referem (Lycan, 2022, p. 22).

9 Um exemplo de designador fortemente rígido fornecido pelo autor seriam os números.

Essa visão pode ser observada inicialmente em Stuart Mill, em seu *A System of Logic: Ratiocinative and Inductive* (1979, [1843]), que concebe as palavras como etiquetas (*placeholders*) para as coisas no mundo. Mill já sugeria que os nomes próprios nomeiam, designam, representam, denotam e referem coisas diretamente; todavia, o nome não contribui com nenhum significado à sentença em que ocorre, sua única função é introduzir ou indicar o indivíduo. Kripke parece concordar com essa posição, segundo a qual nomes possuem um significado objetivo ou literal, que são sua referência; por outro lado, não possuem uma conotação, ou seja, um significado psicológico, emocional, subjetivo.

Durante suas palestras, Kripke introduziu inovações significativas, propondo novas perspectivas envolvendo as noções de verdade, possibilidade e necessidade¹⁰. Esses conceitos são utilizados como base para seus argumentos modais, assunto sobre o qual o autor tinha grande interesse. Destacamos a delimitação do conceito de mundo possível como uma semântica para compreender o necessário, o possível e o contingente, além de explicar a relação de identidade entre nomes.

Conforme a exposição do autor: “(a) Em geral, numa situação contrafactual as coisas não se ‘descobrem’, estipulam-se; (b) os mundos possíveis não têm de ser dados de maneira puramente qualitativa, como se estivéssemos a olhar para eles através de um telescópio” (Kripke, 2012, p. 100). Na prática, podemos imaginar situações contrafactuais para certos indivíduos ou objetos, como se estivessem num mundo com leves alterações de condições.

É importante esclarecer que (a) não começamos por mundos e depois procuramos os objetos. Segundo Kripke, começamos justamente estipulando o que poderia ter acontecido com determinado objeto. Para isto, (b) inicialmente não precisamos nos preocupar com as propriedades necessárias do indivíduo para falar sobre ele nas situações contrafactuais delimitadas, pois já temos o indivíduo de

10 O autor entende que analítico e sintético estão no âmbito semântico; *a priori* e *a posteriori* estão no âmbito epistêmico; necessário e contingente encontram-se no âmbito metafísico. Porém, Kripke (2012, p. 83) faz a ressalva de que: “pode ser conhecido *a priori* não significa ‘tem de ser conhecido *a priori*’”. Então, cabe pontuar que ele define o uso de *a priori* como “os enunciados cuja verdade se segue de uma ‘definição’ fixadora da referência” (Kripke, 2012, p. 118).

quem iremos falar (Kripke, 2012). Outro ponto importante é que as propriedades de um mundo possível não estão ligadas às propriedades do mundo atual.

Tendo em conta a tese de mundos possíveis, para que a comunicação ocorra como esperado, devemos ter algum tipo de parâmetro para determinar se o nome em questão designa rigidamente o mesmo indivíduo ao longo dos mundos possíveis. A proposta de Kripke utilizará o nome como um designador rígido do objeto, que percorre estes mundos considerando que: “só um enunciado ou um estado de coisas é que pode ser necessário ou contingente!” (Kripke, 2012, p. 89).

Para demonstrar a vantagem dessa concepção, Kripke propõe considerar o nome “Aristóteles”, sobre o qual poderíamos escolher diversas descrições sobre feitos atribuídos a ele. A questão que se coloca com os mundos possíveis é que Aristóteles poderia não ter feito aquilo que lhe atribuímos por meio de uma descrição definida; contudo, Aristóteles não poderia não ser Aristóteles (Kripke, 2012). O autor afirma que uma distinção de âmbito, ou escopo das descrições (como propôs Russell), não seria suficiente para garantir que estamos nos referindo ao indivíduo supracitado, conforme a passagem:

Uma situação em que ele não as realizasse seria por nós descrita como uma situação em que Aristóteles não as realizou. Isto não é uma distinção de âmbito, como por vezes acontece no caso das descrições, onde se pode dizer que o homem que ensinou Alexandre poderia não ter ensinado Alexandre; apesar de que não poderia ser verdade que: o homem que ensinou Alexandre não ensinou Alexandre (Kripke, 2012, p. 115-116).

Não importa a circunstância: para a concepção kripkeana, o indivíduo Aristóteles será identificado como Aristóteles em todos os mundos em que há algo que corresponda ao nome “Aristóteles”, pois “um designador designa rigidamente um certo objecto se designar esse objecto onde quer que ele exista; se, além disso, o objecto é um existente necessário, o designador pode ser chamado fortemente rígido” (Kripke, 2012, p. 99). Por outro lado, se avaliarmos o designador de um nome que ocorre em um mundo possível em que o objeto não existe, então o designador não se refere a nada nesse mundo possível.

Para explorar essas questões, utiliza-se como exemplo o caso de Nixon, que é conhecido por ter sido “o presidente dos EUA em 1969”, mas é possível pensar que Nixon não foi eleito presidente. Kripke tenta demonstrar com esse exemplo que, “embora seja verdade que o presidente dos EUA em 1969 poderia ter sido outra pessoa que não o presidente dos EUA em 1969 (por exemplo, poderia ter sido Humphrey), no entanto, nenhuma outra pessoa além de Nixon poderia ter sido Nixon” (Kripke, 2012, p. 99); a questão em discussão não é simplesmente o nome “Nixon” ser necessário para identificação, mas que, mesmo que ele não se chamasse Nixon, não poderia não ser ele mesmo (Kripke, 2012).

Levando em conta a proposta de mundos possíveis e designadores rígidos, para garantir a identidade transmundial [*trans world identification*], é preciso avaliar em algum nível quais as condições necessárias e suficientes para identificação do indivíduo. De acordo com Kripke (2012, p. 96), essas questões são puramente qualitativas, um exemplo: se não podemos imaginar Nixon sem uma determinada propriedade, então essa propriedade é necessária para Nixon; ou, dito de outro modo, é uma propriedade necessária de Nixon que ele tenha essa propriedade (Kripke, 2012, p. 96).

Adiantando possíveis críticas¹¹ a essa proposta, Kripke adverte que, ao dizer que Nixon poderia ter perdido as eleições em outro mundo possível, estamos dizendo que a derrota da eleição em 1968 poderia ter ocorrido a ele, esse mesmo indivíduo. É “porque podemos referir Nixon (rígidamente) e estipular que estamos a falar daquilo que lhe poderia ter acontecido a ele (em certas circunstâncias) que as ‘identificações transmundiais’ não levantam qualquer problema em tais casos” (Kripke, 2012, p. 100). Essa análise ressalta que um nome é mais eficaz para indicar o mesmo indivíduo em situações contrafactuais (e por isso é

¹¹ Durante a primeira palestra, Kripke responde a um suposto questionamento de que seria necessário primeiro determinar quais as propriedades necessárias de um indivíduo para, então, tentar identificá-lo em um mundo possível. O autor, na sequência, declara que essa pergunta está invertendo a ordem do procedimento de imaginar um indivíduo em um mundo possível, e que, de acordo com sua definição, isso não seria um problema, pois basta ponderar se algo poderia ser verdadeiro ou falso. Se for falso, então não é algo necessariamente verdadeiro; se for verdadeiro, nos perguntamos se poderia ser de outro modo – se esse for o caso, então também é algo contingente, mas, se for verdadeiro e não puder ser de outra forma, é necessariamente verdadeiro (Kripke, 2012).

um designador rígido) do que uma descrição definida na condição de designador, pois as características ou propriedades do indivíduo têm variação em mundos possíveis.

Kripke entende que “Nixon é simplesmente o nome do homem; as propriedades acidentais são algo intuitivo, enquanto propriedades essenciais equivalem à questão da identidade do indivíduo nos mundos possíveis” (2012, p. 91). Lycan (2022, p. 93) sintetiza a questão com o seguinte teste: “N poderia não ter sido N”: se a resposta ao teste for verdadeira, a expressão “N” é um designador não-rígido; caso contrário, “N” é um designador rígido.

Ainda assim, podemos nos perguntar: de que forma um nome designa um determinado indivíduo? Para sustentar sua contraproposta – sem as noções de sentido fregeano e sem a análise russelliana –, Kripke (2012, p. 136) se utiliza do argumento do batismo inicial, alegando que basta nomear o indivíduo de tal forma que, ao utilizarmos este nome, digamos “Nixon”, estaremos nos referindo a ele rigidamente.

Complementando a ideia desse processo, o autor argumenta que o nome irá se espalhar por uma cadeia. Numa ponta está o nome referido e na outra o falante: “Quando o nome é ‘transmitido de elo em elo’, julgo que o receptor do nome tem de ter a intenção, quando o aprende, de o usar com a mesma referência que o homem a quem o ouviu” (Kripke, 2012, p. 157-158). Em suma, há uma prática estabelecida de uso do nome para a teoria da referência histórico-causal: os falantes fazem parte de uma comunidade, utilizam e transmitem o nome de elo em elo, de tal modo que o uso anterior dos nomes contribui para o próximo uso, referenciando certo indivíduo.

Kripke também sustenta que essa concepção “[...] tenta dar os critérios de identidade de objectos particulares em termos de outros objectos particulares, e não em termos de qualidades” (2012, p. 103). Então, o fato de saber se Nixon é necessariamente humano não é uma questão epistemológica, e sim uma questão de possibilidade. É possível pensar em coisas e pessoas em situações e com qualidades muito diferentes daquilo que observamos atualmente, mas ainda estamos pensando nessa pessoa ou coisa específica.

Cabe pontuar que Kripke (2012) concede que, por vezes, as descrições podem ser utilizadas para fixar uma referência, mas,

resgatando a concepção de nomes millianos, nega que as descrições definidas forneçam o significado ou que o nome seja meramente uma abreviação da descrição definida. Na sequência, veremos as principais críticas de Kripke ao descritivismo, explicitando os pontos com os quais o autor expressa maior discordância teórica.

3. Críticas de Kripke sobre as teses do descritivismo

Conforme o exposto, a definição russelliana de nome é rejeitada por Kripke. Para o autor, os nomes são aquilo que designam um objeto como na linguagem natural. Outro ponto de discordância diz respeito à aceitação de um sentido para nomes e descrições definidas, enquanto Russell rejeitou o conceito de sentido fregeano¹². Russell diferenciou nome próprio ordinário e nome próprio genuíno; para ele, o nome próprio abrevia uma descrição definida. Os nomes próprios não têm sentido, mas demandam uma análise que envolve a existência e a unicidade do objeto ou indivíduo para avaliar se “existe um único x tal que Fx ”; se é o caso de que há um único x correspondente a tais fatos ou propriedades, então x é o referente.

Kripke avalia o segundo caso utilizando este exemplo: se uso o nome “Napoleão” e alguém que não o conheça pergunte a quem estou me referindo, é muito provável que a resposta será uma descrição definida que identifique o referente do nome, algo semelhante a “o imperador dos franceses no início do século XIX, derrotado em Waterloo” (Kripke, 2012, p. 75). Sendo este o procedimento proposto para determinar o referente, Kripke questiona as situações em que não há um conteúdo cognitivo que satisfaça a descrição definida, e argumenta que a abordagem descritivista está errada como uma teoria do significado dos nomes.

12 No entanto, mesmo essa questão é alvo de questionamento. Kripke (2012, p. 73) comenta que, de certo modo, o entendimento de nome próprio de Russell envolve em algum nível um sentido, o qual seja, a análise das sentenças como funções proposicionais que envolvem quantificadores.

Kripke estende suas críticas aos autores que criticaram Russell e, ao mesmo tempo, “conservaram” os fundamentos da teoria descritivista; segundo Morris (2007, p. 79, tradução de Newton Peron), considerando que a teoria desses autores diz respeito sobretudo ao “significado que um nome próprio tem para um indivíduo, o compromisso fundamental da teoria diz respeito ao que precisa ser verdadeiro para que o nome tenha significado para um indivíduo”. A estratégia de Kripke é, se a teoria deve se aplicar a qualquer nome e a qualquer falante, basta encontrar um que não esteja adequado com a teoria. Junto dessas questões, destacamos, a seguir, duas visões da teoria descritivista avaliadas pelo autor:

(D1) “Uma dessas maneiras diz que o feixe ou a descrição única nos dão efectivamente o significado do nome; e que, quando alguém diz ‘Walter Scott’, quer com isso dizer o homem tal que tal e tal e tal e tal” (Kripke, 2012, p. 79).

(D2) “Numa outra perspectiva, apesar de a descrição não nos dar de certo modo o significado do nome, é ela que determina a sua referência [...]; a família ou a descrição única são aquilo que usamos para determinar a quem é que alguém se refere quando diz ‘Walter Scott’” (Kripke, 2012, p. 79, adaptado).

Kripke declara que a abordagem (D2) fica em desvantagem se a teoria não supuser o significado do nome, e propõe-se a analisar (D1) por envolver a questão de significado no âmbito semântico. O objetivo central de Kripke volta-se a questionar as propriedades ligadas ao nome: “O que realmente se pergunta é se há algo que responda às propriedades que associamos ao nome” (Kripke, 2012, p. 76). Além disso, ele desconfia que a descrição não está afirmando de fato algo sobre a identidade; e, caso estivesse, então suas propriedades seriam necessárias ou contingentes? Para evocar um exemplo conhecido, haveria uma circunstância em que Fósforo não fosse Héspero ao longo dos mundos possíveis?

Preliminarmente, pode até parecer que a descrição “a estrela da manhã” está determinando a referência de um nome; no entanto, tal descrição é classificada como um designador não-rígido, pois, imaginando uma situação em que “Fósforo” não seja vista pela manhã, a descrição já não denota este objeto. Kripke argumenta que podem haver outros objetos com a qualidade de “vista em tal posição”, mas Fósforo continua sendo Fósforo, independentemente de não lhe avistarmos numa manhã nublada. Desse modo, “Fósforo” designa rigidamente um objeto, enquanto “o corpo celeste que aparece naquela posição no céu” não (Kripke, 2012, p. 111).

Frege advertiu que o mesmo nome pode ter mais de um sentido, conseqüentemente seu significado varia conforme a interpretação que damos ao nome. Conforme o autor: “enquanto a referência permanecer a mesma, tais oscilações de sentido podem ser toleradas, ainda que elas devam ser evitadas na estrutura teórica de uma ciência demonstrativa, não devem ter lugar numa linguagem perfeita” (Frege, 2009, p. 132). Por exemplo, podemos asserir que Aristóteles foi “O discípulo de Platão e professor de Alexandre, o Grande”, mas também poderíamos utilizar como descrição definida a expressão: “O fundador do Liceu”, ou “O autor de ‘Ética a Nicômaco’”, e assim por diante.

Conforme mencionado anteriormente, Kripke contesta que o uso da descrição definida como exposto seja efetivo para determinar o referente do nome, e chama a atenção para a possibilidade de que certas situações poderiam ter ocorrido de um modo diferente. Kripke evidencia que, por meio desta reflexão, podemos diferenciar se uma propriedade é necessária ou contingente. Considere-se a sentença a seguir, que poderia ser verdadeira:

(3) Aristóteles não foi o professor de Alexandre, o Grande.

Mesmo negando algo conhecido sobre Aristóteles, essa sentença diz respeito a Aristóteles e a propriedade de “ser professor de Alexandre, o Grande”. Como é possível que (3) fosse uma sentença verdadeira, tal propriedade não é, portanto, necessária a Aristóteles, mas sim contingente (Kripke, 2012, p. 84). Como apontado nos trechos

anteriores, Kripke não acha que a questão deva ser sobre qual descrição definida iremos usar para o nome, visto que o significado de um nome não é dado por meio de uma descrição definida. Até porque, se utilizássemos em (3) a descrição definida “o professor de Alexandre, o Grande” como o significado de “Aristóteles”, então dizer que “Aristóteles foi professor de Alexandre, o Grande” seria uma tautologia.

Kripke (2012, p. 77) argumenta que essa situação não parece ser viável, considerando que Aristóteles poderia ter seguido diferentes caminhos e nunca ter conhecido Alexandre, o Grande. A partir desta colocação, a noção de que descrições, de certa forma, dão o significado de nomes, como expressa em (D1), parece ficar comprometida (Kripke, 2012, p. 81).

Ao final da primeira palestra, são esboçadas seis teses que, segundo o autor, resumem a teoria descritivista. Junto dessa exposição, ele apresenta pontualmente as críticas a Frege-Russell, decompondo as teses da “teoria de feixe” como uma teoria do significado dos nomes, que para Kripke (2012) possui mais defeitos que vantagens. Vejamos, primeiramente, as três primeiras teses do descritivismo, entendendo aqui que a variável “S” é o falante:

T1 - Todo nome ou expressão designadora ‘x’ tem um feixe de propriedades que lhe corresponde, a saber: a família daquelas propriedades ϕ ’s tais que S acredita ‘ ϕx ’. [...]

T2 - S acredita que uma das propriedades, ou algumas em conjunto, seleccionam um e um só indivíduo. [...]

T3 - Se há um e um só objecto y que satisfaz a maioria, ou uma maioria ponderada, das ϕ ’s, então y é o referente de ‘x’ (Kripke, 2012, p. 119, adaptado).

A primeira tese não sofre objeção de Kripke, por ser uma definição de “expressão designadora”. Em T2, explicita-se o que já está indicado em T1 sobre a questão da crença do indivíduo S em relação às descrições definidas que podem designar unicamente o nome em questão. Mas isso não garante sucesso, trata-se da convicção do falante sobre o indivíduo, e pode ou não ser o caso (Kripke, 2012).

Na sequência, T3 confirma a crença enunciada em T2. Contudo, pontua-se que, por vezes, S pode estar enganado ao utilizar uma descrição definida para se referir a x, mas outra descrição definida poderia designar o objeto mais precisamente. A partir disso, Kripke problematiza o critério de determinação das descrições ϕ 's suficientes para apontar o objeto.

Importante lembrar que Russell não comenta sobre quantas descrições definidas seriam necessárias nesse procedimento. Quem coloca esse ponto em debate é Strawson, que oferece um argumento de “bom senso” entre os envolvidos. Kripke se refere a isso ironicamente como uma espécie de “votação democrática” (Kripke, 2012, p. 120). A questão é que ele discorda que seja sensato atribuir o mesmo peso entre diversas propriedades, pois algumas são intuitivamente mais relevantes que outras. Vejamos, na sequência, as outras três teses descritivista que Kripke procura combater:

T4 - Se o escrutínio não elege um objecto único, então 'x' não tem referente. [...]

T5 - O enunciado 'Se x existe, então x tem a maioria das ϕ 's' é conhecido *a priori* pelo falante. [...]

T6 - O enunciado 'Se x existe, então x tem a maioria das ϕ 's' expressa uma verdade necessária (no idiolecto do falante) (Kripke, 2012, p. 120).

Com relação a essas três teses, segundo o autor, se não utilizarmos a teoria descritivista como uma teoria do significado do nome (D1), então T6 pode ser desconsiderada, já que as ϕ 's podem não necessariamente ocorrer em todos os mundos possíveis. Concentramo-nos, então, em T4 e T5, que, se avaliadas em conjunto, implicam que é uma verdade *a priori* que, se as propriedades ϕ 's não são suficientemente satisfatórias para referenciar x, como efeito, x não existe; do mesmo modo, se x existe, S sabe *a priori* que x tem essas propriedades (Kripke, 2012).

Para esclarecer as seis teses apresentadas, analisa-se que “‘Moisés existe’ significa que ‘um número suficiente de propriedades ϕ é satisfeito’” (Kripke, 2012, p. 121). O enunciado “Moisés não existe”

pode ser interpretado de diferentes maneiras. Poderíamos assumir que não existiu um único *x* que tenha realizado todos os feitos atribuídos a Moisés. Pode ser que “O comandante dos israelitas” não fosse Moisés, e sim seu irmão. Ele poderia ainda ter um nome diferente, ou até mesmo pode ser o caso que Moisés fez algumas das coisas relatadas, mas não tenha aberto o Mar Vermelho.

Com essa avaliação, admite-se que a Bíblia não forneceu propriedades necessárias acerca de Moisés, conectando a seguinte questão: como saber que estamos avaliando o feixe correto para o nome próprio? Isso, por sua vez, mostra que T5 está atrelando a existência de um objeto à satisfação das propriedades dadas na descrição definida, de modo que “O que pergunto agora é se sabemos *a priori* que, se Moisés existiu, então de fato realizou algumas ou a maior parte dessas coisas” (Kripke, 2012, p. 122).

Nesse aspecto, Kripke critica a escolha da descrição (ou do feixe) como um fato determinante da existência do objeto. Ao contrário, ele defende que a existência do indivíduo não depende de seu nome, ou da descrição que ele abrevia. Sua perspectiva defende que o nome, entendido como um designador rígido, é simplesmente uma maneira de identificar o indivíduo, independentemente das circunstâncias nos mundos em que ele exista.

Em conjunto às seis teses, é acrescentada uma condição complementar para qualquer semântica dos nomes próprios, denominada TC: “Para qualquer teoria satisfatória, a explicação por ela fornecida não deve ser circular. As propriedades usadas no escrutínio não devem envolver elas próprias a noção de referência de uma maneira que, em última análise, não seja eliminável” (Kripke, 2012, p. 123-124). Essa condição visa recusar as teorias sobre a referência de um nome que compreendem que o significado de um nome como “Sócrates” é equivalente a “o indivíduo chamado ‘Sócrates’”. Kripke direciona esta crítica diretamente a Kneale¹³, mas observa que em alguns pontos o próprio Russell chega perto dessa circularidade, ao indicar que “o

13 Kripke indica como referência o artigo “Modality De Dicto and De Re”, de William Kneale. Publicado em: NAGEL, Ernest; SUPPES, Patrick; TARSKI, Alfred. *Logic, Methodology and the Philosophy of Science*. Proceedings of the 1960 International Congress. Califórnia: Stanford University Press, 1962. p. 622-33.

homem chamado ‘Walter Scott’” como descrição definida abrevia o nome de “Walter Scott” (Kripke, 2012, p. 126).

Os pontos delineados por Kripke levantam questionamentos sobre a pertinência do descritivismo de Russell (tanto (D1) como (D2)) em explicar como um nome próprio designa um referente e como a identidade desse objeto se torna instável ao depender da atribuição de propriedades ou predicados. É interessante notar que, apesar de as críticas rejeitarem a resposta proposta para alguns problemas pontuais da filosofia da linguagem, o próprio Kripke não forneceu respostas claras a alguns destes problemas, deixando-os em aberto.

4. Sobre as críticas de Kripke ao descritivismo: uma avaliação detalhada

Há várias objeções à teoria de Russell na literatura. Dentre as mais conhecidas, estão as de Strawson (1975 [1950]), que sinaliza problemas no uso cotidiano da linguagem, alegando que Russell ignora o contexto em que a frase é usada. Donnellan (1974 [1966]), por sua vez, comenta sobre uso atributivo e uso referencial que não considerou satisfatórios nas teorias de Russell e de Strawson. Já as objeções e críticas de Kripke (1972) apresentam questões mais abrangentes ao descritivismo.

Entretanto, surge a seguinte indagação: será que a concepção da referência histórico-causal fornece respostas mais eficientes para os problemas em discussão? Na presente seção, retomaremos as principais objeções endereçadas ao descritivismo que foram aperfeiçoadas por Kripke durante a segunda palestra de ***O Nomear e a Necessidade***, e avaliaremos se os argumentos kripkeanos apresentam, em alguma medida, uma resolução a tais problemas.

Uma das primeiras objeções (OB1) à teoria da denotação foi apresentada por Searle em ***Proper Names*** (2014 [1958]), indicando que, se os nomes próprios são a abreviação de uma descrição definida, então deve haver uma descrição para cada nome (Lycan, 2022). Kripke complementa essa crítica, já que, como vimos, o nome “Aristóteles” pode ser expresso por diferentes descrições definidas e ainda denotar o mesmo indivíduo; mas qual seria a descrição definida adequada? Tanto

Searle¹⁴ como Strawson e Kripke concordam que uma versão mais forte do descritivismo seria considerar que apenas uma descrição definida não seria suficiente; em vez disso, teríamos um feixe de descrições. Mas, sobre essa variação, Kripke também apresenta suas críticas.

Parece mais sensato interpretar que certas descrições definidas podem descrever o mesmo nome, como já anunciado pelo sentido fregeano. Mesmo admitindo essa reformulação, há uma outra discussão: (OB2) “[...] é inegável que pessoas diferentes sabem coisas diferentes sobre outras pessoas. Em alguns casos, o conhecimento de X sobre Z e o conhecimento de Y sobre Z pode até nada ter de comum” (Lycan, 2022, p. 76).

Seguindo a mesma linha e incorporando T1, T2 e T3, essa objeção ilustra que nomes podem ser ambíguos, e poderia haver discordância ao falar-se de um mesmo objeto, pois o falante **S** pode utilizar o nome “Xuxa” considerando a descrição definida “A rainha dos baixinhos”, enquanto o falante **S’** pode utilizar o mesmo nome analisando a descrição definida “A filha de Alda Meneghel que nasceu em Santa Rosa”; em uma conversa, **S’** pode declarar que “Xuxa é carioca” e **S** pode discordar dessa frase, pois estão analisando o nome a partir de descrições definidas diferentes e presume-se que possuem conhecimentos diferentes acerca dessa pessoa.

Logo, as descrições definidas apresentadas não parecem fornecer critérios suficientes para designar rigidamente o indivíduo. Um ponto crítico discutido foi a rejeição da ideia de que o significado de um nome é expresso por uma descrição definida (OB3). Segundo os descritivistas, o nome “Xuxa” abrevia uma descrição que sugere “Existe um único **x** tal que **x** é rainha dos baixinhos”. Isso levanta a questão ilustrada pela seguinte sentença:

- (4) Algumas pessoas não sabem que Maria da Graça Meneghel é Xuxa.

14 Searle (1975), com a teoria dos agregados, propõe uma solução para as duas primeiras objeções (OB1-OB2), com uma flexibilização da teoria de Russell: o nome, para ele, seria como um cabide, em que penduramos descrições.

Se seguirmos o método russelliano, a sentença poderia ser parafraseada substituindo-se os nomes próprios pela descrição definida. Além da questão mencionada há pouco (OB2), também temos a dificuldade de eleger qual a descrição definida que os falantes estariam dispostos a utilizar para se referir tanto a Xuxa como Maria da Graça Meneghel. Mas vamos imaginar que a descrição escolhida seja “A mãe de Sasha Meneghel”. Retomando a sentença (4), podemos agora formular como:

(4*) Algumas pessoas não sabem que uma e uma só pessoa foi mãe de Sasha Meneghel e uma só pessoa foi mãe de Sasha Meneghel e seja quem for que tenha sido mãe de Sasha Meneghel foi mãe de Sasha Meneghel.

Essa sentença redundante, como comentou Lycan (2022), poderia ser sintetizada como:

(4**) Algumas pessoas não sabem que uma e uma só pessoa foi mãe de Sasha Meneghel.

No entanto, argumenta-se que nem (4**) muito menos (4*) significam aquilo que é dito em (4).

Kripke também apresenta argumentos modais (OB4), como exposto com o caso de Nixon (Richard Nixon poderia ter perdido as eleições de 1968?), Lycan destaca o seguinte argumento de Kripke: “[...] ‘poderia’ exprime aqui uma mera possibilidade teórica, lógica ou metafísica e não algo sobre o estado do nosso conhecimento” (Lycan, 2022, p. 79). Segundo o autor, as teorias descritivistas não preveem que o nome seja utilizado de modo a designar um indivíduo caso este tenha feito outras coisas, já que o método de apontar o referente é analisando as propriedades que normalmente associamos ao nome.

Com isso, temos indícios de que a tese dos nomes é problemática. Uma das críticas de Kripke é que o descritivismo “dilui” as suas concepções sobre o nome próprio para atender tanto a questão do seu significado como a de sua referência, e isso enfraquece a teoria no que diz respeito à determinação da referência. Kripke foi inspirado pelas ideias de Ruth Barcan Marcus, e rejeita a tese de que os nomes

carregam significado, então: “Note-se que, se a tese dos nomes estivesse correta, a única função dos nomes próprios seria poupar fôlego ou tinta; seriam apenas abreviaturas” (Lycan, 2022, p. 78).

Não obstante, a concepção de referência direta de Kripke deixa algumas lacunas, como, por exemplo, os problemas que motivaram Frege e Russell a desenvolver suas teorias. Considerando a proposta de nomes como designadores rígidos, Lycan (2022) sugere que nada é mais justo que submeter as concepções de Kripke aos mesmos *puzzles*. Deteremo-nos em avaliar o primeiro *puzzle* P1 e o problema da substituibilidade em contextos psicológicos. Começando por esse último, considere-se a seguinte sentença:

(5) Luiz acredita que Xuxa é ruiva.

Ao substituirmos o nome “Xuxa” por “Maria da Graça Meneghel”, temos a sentença:

(5*) Luiz acredita que Maria da Graça Meneghel é ruiva.

Se Luiz não souber que Xuxa é a Maria da Graça Meneghel, ou se ele sequer souber quem é Maria, e perguntarmos qual sua opinião em (5*), segundo Lycan, ele não nos daria a mesma resposta de (5). O problema surge nessa substituição, pois a sentença (5) é verdadeira, mas (5*) é intuitivamente falsa. Luiz não estaria inclinado a concordar com (5*) sem informações adicionais. Como a teoria que defende que os nomes são designadores rígidos pode permitir que uma sentença sobre o mesmo indivíduo ora seja verdadeira, ora seja falsa? (Lycan, 2022, p. 96-97).

A tese dos designadores rígidos se mostra muito promissora durante suas críticas, mas ao revisitar o *puzzle* de Frege sobre a identidade – P1 –, que indaga sobre os casos onde **A** é igual a **B** e se é possível substituir um nome pelo outro sem que o valor de verdade da proposição seja alterado, deparamo-nos com o seguinte cenário:

(6) Luiz desejava saber se Xuxa é Maria da Graça Meneghel.

(6*) Luiz desejava saber se Xuxa é Xuxa.

Como destacado por Lycan, uma sentença como (6) “só pode significar que o referente comum, independentemente da maneira como for designado, é ele mesmo” (Lycan, 2022, p. 99), isto é, a afirmação da identidade torna-se trivial em (6*), e não parece que (6) seja uma frase trivial. Discutimos como Russell se empenhou em fornecer uma resposta que chegue mais perto de representar aquilo que está sendo dito em (6) sem que isso incorra que Luiz esteja duvidando da autoidentidade de Xuxa. Russell deu uma resposta, Kripke não.

Além dessas questões em aberto, a abordagem histórico-causal ainda precisa lidar com outros problemas. Se a função do nome como designador rígido é referir-se rigidamente a um objeto, a teoria histórico-causal da referência precisa responder a algumas questões relacionadas a termos singulares vazios ou ficcionais, como “o almoço grátis” e “Drácula”.

- (OK1) Se a referência do nome é estabelecida por meio de uma cerimônia de batismo, como podemos batizar algo que não existe? Como Drácula, o almoço grátis, etc.
- (OK2) Se o nome é um designador rígido quando designa o mesmo indivíduo em diferentes mundos possíveis, como explicar os casos em que ocorre a mudança de referência de determinados nomes? Por exemplo: “Madagascar”, onde a comunidade local batizou certa região do continente africano com esse nome, mas um explorador europeu, que não compreendeu corretamente a prática de uso do nome, passou a transmiti-lo referindo a outro local (apenas a ilha) e, assim, ele rebatizou o local, de modo que o nome Madagascar passou a designar não exatamente o mesmo referente.
- (OK3) Se a referência de um nome é transmitida na prática de uso (corrente causal da referência), existe a possibilidade de um falante (um elo da corrente) introduzir ou transmitir um nome equivocadamente, por exemplo: trocar o nome de “Cardinal Cópia” pelo nome de “Emperor Magus Caligula”¹⁵.

15 Esse exemplo traz um dos nomes de palco de Tobias Forge (Cardinal Cópia) na banda sueca Ghost, diante do nome de palco de Magnus Broberg, também vocalista de uma banda sueca, esta chamada Dark Funeral. Possivelmente a confusão desses dois nomes causaria uma discussão, porque uma das bandas faz uma sátira pop do tema enquanto a outra se propõe seriamente ao tema, indo ao outro extremo.

Como isso poderia ser explicado por essa concepção?

Kripke não propõe efetivamente respostas diretas a essas objeções, mas Lycan esboça possíveis respostas. Considerando as teses e os exemplos apresentados pelo autor, ele também sinaliza que a comoção proveniente das palestras de Kripke inspirou outros autores a tentar preencher essas lacunas para a concepção causal da referência. Desse modo, destacamos alguns aspectos que poderiam ser utilizados para responder às objeções (OK1), (OK2) e (OK3).

Alguns autores, como Devitt (1981) e Donnellan (1974), sugeriram que o melhor caminho para lidar com (OK1) seria admitir que até mesmo nomes vazios são introduzidos na linguagem pela comunidade (intenção de transmissão). Então, no caso de “Drácula”, o primeiro elo da corrente não seria necessariamente o batismo de um certo vampiro; em vez disso, “o primeiro elo da cadeia é o próprio acontecimento de atribuição do nome e não quaisquer hipotéticas façanhas do portador inexistente” (Lycan, 2022, p. 111). Outro ponto acrescentado por Lycan (2022, p. 91) é o de que algumas coisas são falsas, como sentenças que contêm expressões do tipo “o almoço grátis existe” ou “Drácula existe”; mas poderiam ser verdadeiras e, assim, o valor de verdade da proposição varia conforme o mundo possível que estamos analisando.

Sobre a questão em (OK2), podemos considerar que na prática linguística, ao utilizar um nome, podem surgir confusões ou batismos mal executados. Isso inclui situações em que um nome, que originalmente designava algo específico, é posteriormente utilizado para designar um novo referente, de maneira semelhante à prática estabelecida. De acordo com Zvolenszky (2010), esse ponto, na verdade, ressalta uma característica social de uso de nomes próprios para comunicar algo comum. Isso indica que normalmente o falante quer usar o nome do mesmo modo como ele recebeu (pela transmissão causal), mas que podem ocorrer conflitos entre as intenções de uso de um nome.

Ademais, temos os casos de mais de um nome para um mesmo referente. De que modo poderíamos explicar que “Fósforo” e “Héspero” designam rigidamente o mesmo objeto? A resposta kripkeana não será tão sofisticada como a de Frege e Russell, mas, em alguma medida, parece mais natural. Conforme destacado por Lycan (2022), segundo a tese histórico-causal da referência, situações de correferencialidade como essa podem ocorrer devido a um equívoco na cerimônia de batismo: possivelmente mais de uma pessoa iniciou a cadeia de uso do nome e deu continuidade até que, em dado momento, constatou-se serem, na verdade, o mesmo objeto. Nota-se que Héspero e Fósforo não são uma estrela e sim um planeta, e desse ponto em diante usa-se “Vênus” para designar o objeto.

Seguindo uma linha semelhante em (OK3), podemos imaginar o caso no qual o falante se confunde e transmite o nome “Emperor Magus Caligula” numa sentença como “Emperor Magus Caligula foi processado por não repassar o dinheiro dos discos para os demais membros da banda”, quando, na verdade, o falante queria se referir ao Cardinal Copia, que de fato foi processado por esse motivo. Isso engendra um problema de incerteza na referência porque quem não tem conhecimento da história (cadeia causal desse nome) vai achar que um outro indivíduo foi processado e poderá repassar o nome de Emperor de modo incorreto, e essa questão só será esclarecida após o mal-entendido ser identificado, revisando-se a cadeia causal da transmissão desse nome.

Alguns autores, como mencionamos, buscam revisar e complementar argumentos para a teoria da referência histórico-causal, no intuito de torná-la mais abrangente; um exemplo dessa tentativa é o artigo “Naming and Uncertainty: The Historical-Chain Theory Revised” (2010), de Zsófia Zvolenszky, que apresenta diferentes perspectivas e critica algumas limitações na explicação de usos de nomes na linguagem natural, que se preocupam majoritariamente com as intenções referenciais, deixando de lado os demais usos.

A interpretação de Zvolenszky destaca a importância das intenções dos falantes na determinação do referente de nomes próprios. Essas intenções abrangem diversos aspectos, incluindo intenções

introdutórias, de transmissão, referenciais e atributivas¹⁶, cada uma desempenhando um papel essencial na compreensão do uso de nomes próprios. Ela adverte que essas intenções podem, muitas vezes, entrar em conflito e variar em complexidade, admitindo casos como (OK2) e (OK3).

Zvolenszky, então, faz uma generalização da teoria causal, considerando as intenções dos falantes e eliminando a necessidade de qualquer conexão (física) causal com o objeto nomeado em qualquer estágio do discurso. Essa abordagem permite que intenções referenciais sejam aplicadas na introdução de nomes, mesmo em situações que envolvem nomes vazios e, ao mesmo tempo, assegura a rigidez de um nome próprio para que o referente de um nome próprio permaneça constante em cenários contrafactuais.

Isto posto, é perceptível que, apesar da importância das críticas apresentadas por Kripke, sua teoria alternativa de referência direta não responde efetivamente o problema que Russell (e os descritivistas em geral) tentavam resolver. Lycan (2022, p. 114) argumenta que Kripke reagiu de maneira exagerada à perspectiva descritivista. Embora haja indícios de que a teoria da cadeia histórico-causal possa explicar melhor alguns aspectos do uso de nomes como designadores rígidos para referir, a rejeição total das descrições e seus mecanismos nos deixa apenas com problemas em aberto.

16 Apenas para mencionar as ideias da autora, a intenção introdutória diz respeito a iniciar uma nova prática de uso do nome, a intenção de transmissão diz respeito a juntar-se a uma prática de uso do nome já estabelecida, a intenção referencial diz respeito a um objeto específico que o falante acredita que existe, a intenção atributiva especifica uma descrição que o falante acredita se ajustar ao referente (Zvolenszky, 2010, p. 136).

5. Considerações finais

A discussão em torno das teorias da referência, especialmente as abordagens de Russell e Kripke, oferece uma visão profunda sobre a natureza da linguagem e do significado dos nomes próprios. A concepção russelliana dos nomes próprios, fundamentada na análise por meio de descrições definidas, levanta questões cruciais para a filosofia da linguagem. Como vimos, há várias objeções e críticas a essa concepção – algumas são mais fortes que outras –, mas é inegável que sustentar que o significado de um nome próprio se dá por meio de uma descrição definida implica várias questões que podem ser problemáticas.

Em “Da Denotação”, Russell buscou resolver os *puzzles* por meio das descrições definidas, em que a referência é denotada através de uma análise que envolve funções proposicionais com quantificadores envolvendo existência e unicidade. Essa metodologia permitiu que Russell lidasse com questões como P1: sentenças que afirmam identidade, assim como sentenças em contexto psicológico; além disso, o autor sugere como atribuir valor de verdade em sentenças cujo nome não possui referência e em sentenças que negam a existência do objeto, sem entrar em contradição e sem violar o princípio da bivalência.

A teoria de Russell, seguindo o empreendimento de Frege, também contribui com a noção de que o significado das palavras que utilizamos não é psicológico, e sim sobre algo objetivo, apostando que, por meio de uma análise lógica, poderíamos compreender essas relações. Russell também apresenta dois tipos de conhecimento, sendo que o conhecimento por descrição tem grande importância para a sua epistemologia. Poderíamos indicar como argumento favorável a essa distinção russelliana o uso espontâneo das descrições definidas quando estamos tentando falar algo sobre alguém que a pessoa desconhece: “a principal importância do conhecimento por descrição é que ele nos permite ir além dos limites de nossa experiência privada” (Russell, 2005, p. 58).

Por outro lado, Kripke traz questões e provocações pertinentes sobre a determinação da referência, questionando aspectos mais fundamentais do descritivismo com suas seis teses. Kripke (2012) sugere tratar nomes próprios como designadores rígidos, que designam o objeto independentemente das circunstâncias em que ele exista. Para isso, fundamenta-se o conceito de mundos possíveis para testar as propriedades necessárias ao nome. Essa ferramenta permite avaliar quais condições qualitativas são necessárias para identificar esse indivíduo independentemente da situação na qual o descrevemos; se não pudermos pensar nesse indivíduo sem uma qualidade, então essa qualidade é essencial para a identificação desse indivíduo.

Essa noção de Kripke considera que há qualidades necessárias e contingentes acerca de um certo indivíduo. Zvolenszky (2010) destaca que essas noções envolvem, em alguma medida, um elemento intuitivo (qual seja: pensar se algo poderia ser diferente), o que é considerado uma vantagem dessa abordagem, pois nos fornece um critério para identidade do indivíduo, considerando que as propriedades que normalmente lhe atribuímos podem ser contingentes/acidentais. É como se pudéssemos apontar para o indivíduo através do nome e perguntar o que poderia ter sido diferente.

O segundo elemento que destacamos dessa concepção é a explicação de que a referência do nome se constitui por uma cadeia histórico-causal, ou seja, é determinada pela prática de usos anteriores desse nome, envolvendo vários indivíduos numa corrente causal. Com o intermédio dessa perspectiva, é interessante pensar que, mesmo quando temos uma situação como (OK3), em que o nome não foi utilizado e posteriormente transmitido corretamente, podendo até gerar um mal-entendido devido ao fato de o nome referir-se a uma pessoa diferente daquela almejada, a falta de resposta de Kripke a essa questão abre espaço para vislumbrarmos que talvez a resposta para tal objeção não seja exatamente aquela que gostaríamos, mas seja algo mais simples: a constatação de que, na prática de uso da linguagem, erros, enganos e desentendimentos acontecem.

Tanto as críticas apresentadas como essas inovações trazidas por Kripke são muito interessantes, e nos dão a impressão de que essa teoria é muito mais efetiva para determinar a referência de um nome. No entanto, Kripke não nos forneceu uma boa explicação para as questões que estavam no horizonte do descritivismo, conforme apontado: “ou os nomes são millianos, ou abreviam descrições completamente, ou de um modo menos rígido, como defende Searle, têm algum ‘sentido’ ou conteúdo substancial. Mas nenhuma destas perspectivas é aceitável” (Lycan, 2002, p. 100).

Para alcançar a plena generalidade tão desejada na filosofia da linguagem, é fundamental, como proposto por Zvolenszky (2010), reconsiderarmos nossas concepções sobre o que é efetivamente transmitido em uma prática de uso de nomes próprios. Não se trata apenas da habilidade de se referir, mas da habilidade de empregar um nome com a mesma intenção referencial dos usuários anteriores (Zvolenszky, 2010).

Essa perspectiva de análise, que considera as intenções por trás do uso de nomes próprios, revela-se promissora para pesquisas futuras, podendo esclarecer casos particulares em que a identificação do contexto e da intenção subjacente ao uso do nome pode dissipar a incerteza em relação ao objeto nomeado. Portanto, a autora destaca a importância não apenas da referência, mas também da compreensão do contexto e das intenções compartilhadas como elementos fundamentais na interpretação e no uso efetivo de nomes próprios.

REFERÊNCIAS

- DEVITT, Michael. *Designation*. New York: Columbia University Press, 1981.
- DONNELLAN, Keith S. Reference and Definite Descriptions. *The Philosophical Review*, v. 75, n. 3, 1966.
- Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2183143?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 12 abr. 2022.
- DONNELLAN, Keith S. Speaking of Nothing. *The Philosophical Review*, Durham, v. 83, n. 1, p. 3-31, jan. 1974. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2183871>. Acesso em: 10 out. 2023.
- FREGE, Gottlob. *Lógica e filosofia da linguagem*. Seleção e tradução de Paulo Alcoforado. rev. e ampl. São Paulo: Edusp, 2009.
- KRIPKE, Saul Aaron. *O Nomear e a Necessidade*. Tradução de Ricardo Santos. 22. ed. Lisboa: Gradiva, 2012.
- LYCAN, William G. *Filosofia da Linguagem: uma introdução contemporânea*. Tradução de Desidério Murcho. 3. ed. Lisboa: 70, 2022.
- MILL, John Stuart. Sistema de Lógica. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1979.
- MORRIS, Michael. *An introduction to Philosophy of Language*. New York: Cambridge University Press, 2007. Chapters II, III.
- MORRIS, Michael. *Uma Introdução à Filosofia da Linguagem*. Tradução de Newton Marques Peron. (Não publicado).
- RUSSELL, Bertrand A. W. Lógica e Conhecimento: ensaios escolhidos - A Filosofia do Atomismo Lógico. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. *In: RUSSELL, Bertrand A. W.; MOORE, George E. Russell/Moore*. 42. ed. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1974a. p. 59-141. (Coleção Os Pensadores, v. XLII).
- RUSSELL, Bertrand A. W. Lógica e Conhecimento: ensaios escolhidos - Da Denotação. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. *In: RUSSELL, Bertrand A. W.; MOORE, George E. Russell/Moore*. 42. ed. p. 9-20. (Coleção Os Pensadores, v. XLII).
- RUSSELL, Bertrand A. W. On Denoting. *Mind*, Oxford, v. 14, n. 56, p. 479-493, 1905. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2248381>. Acesso em: 12 abr. 2022.
- RUSSELL, Bertrand A. W. *Os Problemas da Filosofia*. Tradução de Jaimir Conte. 3. ed. London: Home University Library, 2005.
- RUSSELL, Bertrand A. W. *The Principles of Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- SEARLE, John. Nomes Próprios. Tradução de Jerzy André Brzozowski. Gavagai - Revista Interdisciplinar de Humanidades, v. 1, n. 1, p. 90-95, maio 2014. DOI: <https://doi.org/10.36661/2358-0666.2014n1.8890>.
- STRAWSON, Peter F. *Ensaio*: Escritos lógico-linguísticos. Tradução de Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1975.
- ZVOLENSZKY, Zsófia. Naming and Uncertainty: the historical-chain theory revised. *Proceedings of The XXVth Varna International Philosophical School*, Varna, v. /, n. /, p. 132-141, jan. 2010.

CAPÍTULO 4

A TEORIA CAUSAL DA REFERÊNCIA FUNCIONA PARA TERMOS COLIGATÓRIOS?

Emanoela Agostini¹

Jerzy A. Brzozowski²

1. A teoria causal da referência

A teoria causal da referência foi inicialmente sugerida por Keith Donnellan (1970) e Peter Geach (1969), e esboçada por Saul Kripke (1972) (Michaelson; Reimer, 2020, p. 42). Embora Kripke (1972/2012, p. 154) tenha alertado que sua intenção não foi de enunciar as condições necessárias e suficientes para uma teoria, mas, sim, de esboçar uma imagem que melhor representaria a referência em comparação com propostas anteriores, essa imagem acabou sendo tomada como uma das mais populares e proeminentes teorias da referência. A teoria esboçada por Kripke contém três elementos principais: (I) a tese dos

1 Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.
E-mail: manu.agostini@hotmail.

2 Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.
E-mail: jerzyab@gmail.com.

nomes como *designadores rígidos*, (II) o fenômeno da *fixação da referência* por um contato causal e (III) e o fenômeno da *transmissão ou empréstimo da referência* por meio de uma cadeia causal de comunicação.

O termo ‘designador rígido’³ foi cunhado por Kripke (1972/2012); contudo, as ideias subjacentes ao termo também foram reivindicadas por Alvin Plantinga e Ruth Barcan Marcus (LaPorte, 2016). Um designador rígido é uma expressão que designa o mesmo objeto em todos os mundos possíveis nos quais esse objeto existe e nunca designa qualquer outra coisa. Isso pode ser provado por meio de um pequeno teste intuitivo. O teste consiste em substituir ‘x’ nos enunciados a seguir pela expressão a ser testada; se ambos os enunciados resultantes forem inequivocamente falsos, a expressão é um designador rígido.

- (1) a. x poderia não ter sido x.
 b. Alguém ou coisa diferente de x poderia ter sido x (Noonan, 2013, p. 12).

Ao testar o nome próprio ‘Virginia Woolf’ e a descrição definida ‘a autora de *Mrs. Dalloway*’, obteremos respostas diferentes. Vejamos:

- (2) a. Virginia Woolf poderia não ter sido Virginia Woolf.
 b. Alguém diferente de Virginia Woolf poderia ter sido Virginia Woolf.
 a*. A autora de *Mrs. Dalloway* poderia não ter sido a autora de *Mrs. Dalloway*.
 b*. Alguém diferente da autora de *Mrs. Dalloway* poderia ter sido a autora de *Mrs. Dalloway*.

³ A rigidez está mais atrelada aos nomes próprios, mas não é exclusividade deles. Ela comumente é aplicada a indexicais como ‘agora’, ‘você’, ‘aquela’, ‘este’, a termos de tipos naturais como ‘ouro’ e ‘água’, e a termos gerais como ‘tigre’, ‘vermelho’ e ‘quente’. Discute-se também a possibilidade de rigidez para termos relacionados e aparentemente singulares como ‘vermelhidão’ e ‘volume’ e para termos singulares de propriedades artificiais, por exemplo, ‘celibato’ e ‘refrigerante’ (LaPorte, 2016).

O enunciado (2a*) soa ambíguo, pois pode significar que i) a pessoa que escreveu esse livro poderia não ter escrito o livro, ter escrito só *O Quarto de Jacob*, por exemplo (verdadeiro), ou que ii) a autora de *Mrs. Dalloway* não é ela mesma (falso). Da mesma forma, o enunciado (2b*) é ambíguo pois é plausível supor que i) outra pessoa poderia ter sido a autora de *Mrs. Dalloway* (verdadeiro), ou que ii) outra pessoa, diferente daquela que estamos falando, poderia ter sido ela (falso). Então diríamos que os enunciados contidos em (2a*) e (2b*) são verdadeiros ou falsos? A resposta é ambígua, porque, justamente, depende de qual interpretação estamos falando. Contudo, essa ambiguidade não está presente nos enunciados (2a) e (2b). Quando falamos de Virginia Woolf, é dela que estamos falando, e de ninguém mais. Então, dizer que a pessoa Virginia Woolf poderia não ter sido ela, ou que outra pessoa diferente dela poderia ter sido Virginia Woolf, é simplesmente falso.

Por esse teste, fornecido por Kripke, notamos que os nomes próprios são designadores rígidos, mas as descrições definidas não⁴ (Noonan, 2013, p. 12). Kripke mostra que nomes próprios e descrições definidas se comportam de maneira diferente em situações contrafactuais, ou, para usar o vocabulário modal, comportam-se de maneira diferente em relação aos mundos possíveis. Enquanto os nomes são designadores rígidos e sempre se referem ao mesmo indivíduo, as descrições definidas não conseguem manter a mesma referência. Isso significa que em uma situação hipotética – em algum mundo possível – uma descrição pode se referir a outro indivíduo.

Kripke usa, entre outros exemplos, a descrição definida ‘o presidente dos EUA em 1970’ e o nome ‘Nixon’ para confirmar essa distinção. A descrição designa no mundo atual um certo homem, no caso, Nixon. Contudo, numa situação contrafactual na qual seu concorrente ganhara as eleições em 1968, essa descrição se referiria a Humphrey. Ele então resume: “Nestas palestras defenderei, de maneira

4 Alguns autores buscam conciliar a tese da designação rígida com o descritivismo fazendo um contraponto ao argumento modal. A proposta geral nas várias versões do descritivismo rigidificado é de que descrições definidas não-rígidas, se combinadas com determinados operadores, resultam em descrições definidas rigidificadas, ou seja, descrições capazes de fazer referência ao mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis. Um exemplo é a adição do operador de atualidade, nesse caso, a descrição definida ‘a autora de *Mrs. Dalloway*’ ficaria ‘a autora de *Mrs. Dalloway* no mundo atual’. Isso permite que a descrição se refira a um único indivíduo, aquele que no mundo atual satisfaz a descrição, que nesse caso é Virginia Woolf.

intuitiva, que os nomes próprios são designadores rígidos, porque apesar de o homem (Nixon) poder não ter sido presidente, não se dá o caso de que ele pudesse não ter sido Nixon (embora pudesse não ter sido chamado 'Nixon')" (Kripke, 2012, p. 99-100). A observação no final da citação merece esclarecimento porque a tese de designação rígida, por vezes, é confundida com a ideia de que o indivíduo não poderia ter recebido outro nome (Murcho, 2004). Para evidenciar essa diferença pense em uma situação em que Virginia Woolf poderia se chamar 'Vanessa Woolf', ou 'Julia Woolf', caso seus pais a tivessem nomeado assim. Mas é preciso notar que o enunciado que acabamos de fazer só tem sentido se já usarmos o nome 'Virginia Woolf' rigidamente, ou seja, se já o usamos para fazer referência à pessoa que atualmente chamamos de 'Virginia Woolf', caso contrário não estaríamos falando dela, que ela poderia ter recebido outro nome, estaríamos talvez dizendo que outra pessoa poderia ter sido chamada de 'Vanessa Woolf'.

Em resumo, as comparações anteriores entre descrições definidas e nomes próprios confirmam o que comentadores costumam identificar como o argumento modal de Kripke contra a teoria descritivista. Esse argumento sustenta que os nomes e as descrições definidas não são intercambiáveis sem alteração no valor de verdade do enunciado em contextos modais. Isso ocorre porque, como vimos, as descrições não se referem ao mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis, o que torna o valor de verdade dos enunciados ambíguo.

Apresentada a tese dos nomes como designadores rígidos, segue a explicação sobre a fixação e a transmissão da referência. Esses dois fenômenos são centrais para a teoria tendo em vista que a referência de um termo é aquilo que estiver ligado a ele por elo causal; a fixação da referência é o que dá origem ao elo e a transmissão ou empréstimo da referência é o que o preserva. Ambos podem ser notados na passagem clássica de Kripke:

Um bebê nasce; os pais dão-lhe um nome. Falam dele aos amigos. Outras pessoas conhecem-no. Através de vários gêneros de conversa, o nome espalha-se de elo em elo, como numa cadeia. Um falante que está mesmo no fim desta cadeia e que, por exemplo, ouviu falar de

Richard Feynman, no mercado ou noutra sítio qualquer, pode estar a referir-se a Richard Feynman mesmo que não consiga lembrar-se de quem foi a primeira pessoa que lhe falou de Feynman ou sequer de ninguém que lhe tenha falado de Feynman. Sabe que Feynman é um físico famoso. Há uma certa cadeia comunicativa que chega ao falante e em cuja outra extremidade está o próprio homem (Kripke, 2012, p. 151-152).

Para os adeptos da teoria causal, a fixação da referência ocorre tipicamente por meio de um batismo no qual um sujeito por ostensão indica um objeto no seu campo perceptivo e profere: “este objeto se chamará N”, e então os demais indivíduos presentes passam a usar o nome ‘N’ em referência àquele mesmo objeto. Entretanto, há casos em o objeto batizado é uma amostra ou um exemplar que instancia determinada substância ou tipo natural, por exemplo, uma amostra de ouro pode ter sido usada para fixar a referência de ‘ouro’, e um espécime-tipo pode ser usado para fixar a referência de táxons biológicos, como no caso do espécime CM9380, utilizado para fixar a referência de *‘Tyrannosaurus rex’* (Brzozowski, 2020, p. 29). Exemplos de batismos por amostras são, na maioria, provenientes da química e da biologia, e geram ampla discussão⁵. Nesses casos, “a extensão do termo são então todos aqueles objetos, ou todos aqueles exemplos de coisas, que são do mesmo tipo que a amostra ostensivamente dada, que compartilham a mesma natureza essencial subjacente das amostras” (Devitt; Sterelny, 1999, p. 88). Kripke (2012, p. 189) chamou essas amostras de ‘exemplares paradigmáticos’ (*paradigmatic instances*).

Uma última e controversa possibilidade de fixação de referência ocorre por meio de descrições, quando o objeto nomeado não está, no ato de batismo, em uma relação causal com quem fixa a referência. Dois exemplos foram indicados por Kripke (2012, p. 137): ‘Jack, o Estripador’ (‘o homem cometeu todos aqueles homicídios ou parte deles’) e ‘Netuno’ (o planeta que causava tais e tais discrepâncias nas

⁵ Entre os temas conflitantes está a existência, ou não, de propriedades essenciais. Se existem, elas são descobertas? Elas são metafisicamente necessárias? (Havstad, 2018; LaPorte, 2004). Nesses batismos por amostras, pode ocorrer que o espécime-tipo escolhido para batizar determinado táxon na verdade ‘pertença’ a outro e não àquele que os cientistas pretendiam fazer referência (Haber, 2012).

órbitas de certos outros planetas’). Sobre esse tipo de fixação, é preciso alertar que a descrição usada não deve ser entendida como sinônimo do nome, ela apenas cumpre um papel na fixação da referência. Assim, uma vez fixada a referência, os falantes usam o nome ‘Netuno’ com sucesso, mesmo sem conhecer essa descrição, e a descrição não pode substituir o nome em enunciados preservando o valor de verdade do enunciado (argumento modal). Nessas situações, a fixação não requer uma relação causal no ato de batismo, mas são casos-limite (Noonan, 2013, p. 104). E Kripke, apesar de admitir essa possibilidade, reforça que na maioria dos casos a pessoa que batiza está “num certo sentido em contato direto com o objeto que nomeia e pode nomeá-lo ostensivamente” (2012, p. 157, n42). Uma última observação a esse respeito é a de que adeptos da teoria sustentam que a relação causal na fixação da referência é fundamental, dessa maneira a fixação por descrição é preterida (Devitt; Sterelny, 1999, p. 66).

A fixação da referência nos casos típicos, portanto, envolve uma relação causal entre o objeto nomeado e aqueles que fixam o nome. Isso levanta, pelo menos, duas questões iniciais: primeiro, o que conta como relação causal ou contato direto com o objeto? Segundo, o que garante que o gesto de ostensão apontará para o objeto desejado, uma vez que no campo perceptual existem muitas outras coisas que poderiam ser o alvo do ato de batismo? Sobre a primeira questão, Takashi Yagisawa (1993, p. 145) critica a noção de relação causal porque são “eventos (estados de coisas e fenômenos) que estão em relações causais, não objetos”. No contexto da fixação da referência, há um indivíduo que está nomeando determinado objeto; nesse cenário, o ato de indicar e proferir as palavras “este objeto se chamará ‘N’” seria a causa e o objeto que passa a se chamar ‘N’ seria o efeito? Ou o objeto batizado é aquilo que de alguma forma afeta ou causa algum efeito no indivíduo responsável pela fixação? Concordamos que o ato batismal se caracteriza como um ‘ato performativo’ nos termos de Austin (1962) e como sugere Lemos (2020, p. 89), mas isso ainda não esclarece o que seria a **relação causal**. Talvez o contato visual do objeto por aquele que fixa a referência seja ainda a explicação mais aceitável para o termo ‘causal’, assim o objeto causaria uma impressão sensível visual naquele que o nomeia⁶.

6 Esclarecer o que é essa relação causal requer uma análise das perspectivas filosóficas a respeito de causa

Sobre a segunda questão, relacionada à ambiguidade do gesto de ostensão, já foram sugeridas respostas.

Segundo Geach, uma vez que qualquer ato de apontar é ambíguo, alguém que batize um objeto apontando para ele terá de aplicar uma propriedade categorial de modo a desfazer a ambiguidade quanto à sua referência e assegurar critérios corretos de identidade ao longo do tempo – por exemplo, alguém que atribua uma referência a ‘Nixon’ apontando para ele tem de dizer: “Estou a usar ‘Nixon’ como um nome deste homem”, removendo assim as tentações que o seu ouvinte tenha de pensar que ele está a apontar para um nariz ou para um intervalo de tempo. A propriedade categorial faz então, num certo sentido, parte do significado do nome [...] (Kripke, 2012, p. 180-1, n58).

Outra resposta foi oferecida por Devitt e Sterelny (1999, p. 75): segundo eles, o batismo envolve mais de um gesto de ostensão. Um primeiro gesto é realizado por aquele que introduz o nome, mas logo outras pessoas que presenciaram o batismo se referem ao mesmo objeto usando o nome. Imagine uma cena semelhante àquela oferecida por Kripke na qual os pais batizam o bebê com o nome ‘Giulia’, por exemplo; os avós que estão na cerimônia comentam: “Olha a nossa netinha Giulia, como ela está linda esta noite”; nesse meio tempo, a madrinha solicita aos pais: “Posso segurar a Giulia no colo?” A desambiguação do primeiro gesto de ostensão se deve a esses múltiplos batismos (*multiple groundings*).

Embora essas respostas sejam plausíveis e convincentes no que diz respeito à fixação de nomes de pessoas, elas não parecem suficientes para resolver o problema da ambiguidade do gesto de ostensão em casos mais complexos, como, por exemplo, no batismo de táxons biológicos por meio de um espécime-tipo. O nome fixado no ato de batismo se aplica ao organismo individual, à espécie ou ao gênero? (Brzozowski, 2020, p. 30-1). Esse problema parece não poder ser solucionado a menos que se admitisse no ato de batismo outros

porque, diante da variedade de perspectivas, se espera que alguma seja compatível com a *relação causal* proposta pela teoria causal da referência. Facilitaria nosso entendimento se os adeptos da teoria causal já enunciassem qual a definição de relação causal que estão adotando (cf. Schaffer, 2016).

mecanismos de identificação do objeto nomeado, como foi sugerido por Geach, mecanismos capazes de indicar inequivocamente o objeto nomeado. Entretanto, essa possibilidade não faz muito sentido para Kripke, que, ao discutir a passagem anterior de Geach, afirma que, mesmo utilizando determinadas categorias para identificar o objeto na hora do batismo, essas categorias podem se mostrar posteriormente equivocadas. Isso porque quem está batizando não tem como conhecer *a priori* determinadas características verdadeiras acerca do objeto nomeado. Nesse sentido, ele questiona: “Não poderia acabar por se revelar que Dobbin pertence a uma espécie que não é a dos cavalos (embora superficialmente parecesse um cavalo), que Héspero é um planeta, e não uma estrela [...]?” (Kripke, 2012, p. 180-1, n58). Kripke também contesta a ideia de que a categoria faça parte do significado do nome. Ele explica que, mesmo que a categoria seja requerida para a desambiguar o gesto de ostensão, os falantes posteriores não estarão, nem precisarão, estar cientes dessa categoria. Em suma, Kripke não julga que o problema da ambiguidade do gesto de ostensão mereça uma solução que dependa da associação de certo conteúdo conceitual ao nome.

Uma vez que o nome foi introduzido e sua referência foi fixada, ele é então transmitido por trocas comunicativas entre a comunidade. Os falantes são bem-sucedidos no uso do nome porque esse uso pressupõe um elo comunicativo/causal que preserve a referência inicial, aquela que foi fixada no batismo. Quando o nome é transmitido, aquele que o aprendeu o usará em relação ao mesmo referente que a pessoa que o ensinou usou (Kripke, 2012, p. 158). A cadeia de comunicação do uso do nome tem de se estender desde o batismo inicial até o uso atual: “Geralmente, a nossa referência depende, não apenas daquilo que nós próprios pensamos, mas das outras pessoas da comunidade, da história de como o nome chegou até nós e de coisas deste gênero. É seguindo essa história que chegamos à referência” (Kripke, 2012, p. 156). A teoria causal também é chamada de teoria causal-histórica da referência, isso porque o batismo que envolve um contato causal entre o sujeito que fixa a referência e o objeto que está sendo nomeado dá início a uma história de uso do nome. Como expresso na citação

anterior, se seguirmos a história do uso do nome, chegaremos, no final da cadeia de comunicação, à própria referência.

Os dois fenômenos (fixação e transmissão da referência), somados à tese da designação rígida, são capazes de explicar por que falantes aparentemente ignorantes a respeito de um indivíduo são capazes de se referir a ele satisfatoriamente. Isso contrasta com a proposta descritivista da referência, segundo a qual o sucesso referencial depende de quanto do conteúdo representacional associado ao nome o falante conhece, pois isso permite que o falante identifique inequivocamente o portador do nome. Kripke usa como exemplo o nome 'Richard Feynman' e argumenta que um falante que tenha apenas a informação 'um físico famoso' – informação que pode selecionar muitos indivíduos no mundo – está, ainda assim, se referindo ao indivíduo Feynman. A explicação para isso é que o uso do nome 'Richard Feynman' está conectado a uma rede de comunicação que preservou a referência desse nome. Uma pessoa é capaz de obter sucesso referencial em virtude de estar apropriadamente ligada à rede de comunicação causal de uso do nome. Poderíamos nos perguntar, agora, quanto aos homônimos, se dois indivíduos tivessem o nome 'Richard Feynman' e ambos fossem físicos famosos, os falantes ainda teriam sucesso no uso do nome? Isso não é um problema para a teoria causal, já que cada batismo dá início a um elo de comunicação próprio.

Para a teoria causal, mesmo que os falantes associem equivocadamente um determinado conteúdo a um nome, ou que o conteúdo que atualmente se associa ao nome se mostre falso, ainda assim o uso do nome é satisfatório. Sobre o primeiro caso, Kripke (2012, p. 144) oferece exemplos a respeito de Colombo e Einstein, e expõe que os falantes equivocadamente associam o nome 'Colombo' com o primeiro homem a aferir que a Terra era redonda, e 'Einstein' ao homem que inventou a bomba atômica. Ambas são informações falsas, mas diríamos que os falantes estão equivocados quanto ao conteúdo, ou estão falando de outras pessoas que não aquelas a que esses nomes se referem? Sobre o segundo caso, Kripke (2012, p. 141-2) elabora uma situação hipotética na qual o homem que demonstrou a incompletude da aritmética foi Schimdt e não Gödel. Nessa situação, Schimdt foi

quem realizou todo o trabalho e escreveu um manuscrito a respeito, depois morreu em circunstâncias desconhecidas, e Gödel se apropriou do manuscrito. A pergunta é: o falante que só consegue associar o nome 'Gödel' à informação 'o homem que provou a incompletude da aritmética' está se referindo no fim das contas a Schmidt? Para Kripke, a resposta é "não": o falante, ao usar o nome 'Gödel', mesmo o associando a um conteúdo de maneira equivocada, ainda se refere a Gödel. O argumento central de Kripke nesses exemplos "é que costumamos usar nomes com base em considerável desinformação sobre seus portadores, mas tal desinformação não torna impossível usarmos esses nomes para nos referirmos a seus portadores" (Noonan, 2013, p. 106).

Em síntese, a teoria causal da referência sustenta a tese de que os nomes são designadores rígidos, isto é, eles se referem ao mesmo indivíduo em todos os mundos possíveis. A referência de um nome é fixada por meio de um contato casual entre aquele que recebe o nome e os responsáveis pela fixação da referência. Uma vez fixada a referência, o nome começa ser usado por uma comunidade de falantes e isso dá início a uma cadeia de comunicação que preserva a referência inicial. "A ideia, então, é que o referente e os usuários de um nome estão unidos por algum tipo específico de elo causal" (Salles, 2020, p. 67). Assim, um nome 'N' se refere a x se e somente se 'N' estiver causalmente conectado a x . O 'causalmente conectado' se estende ao batismo e ao elo causal de comunicação, os quais, separados, são condição necessária e, juntos, são condição suficiente para o nome se referir ao objeto.

2. Aplicando a teoria causal para os termos coligatórios

Vejamos, então, em que medida é possível aplicar a teoria causal da referência para a classe dos termos coligatórios. Consideraremos, nas três subseções a seguir, os três componentes que, conforme apresentamos supra, consideramos como constitutivos de tal teoria: a tese da designação rígida (2.1), bem como as ideias de fixação (2.2) e transmissão (2.3) da referência.

2.1 Designação rígida

Inicialmente, é preciso esclarecer as motivações que levaram a considerar a referência para termos coligatórios a partir da teoria causal. Primeiro, porque o comportamento semântico dos termos coligatórios, na historiografia, se assemelha ao funcionamento dos nomes próprios nas línguas naturais, e é sabido que as teorias filosóficas da referência têm como uma de suas preocupações centrais esclarecer essa relação entre o termo singular (nome) e o objeto nomeado (referente) que o nome pretende indicar. A segunda motivação é que a teoria causal foi, e continua sendo, a explicação da referência predominantemente aceita e que preserva algumas de nossas intuições centrais no que diz respeito ao uso dos nomes próprios.

O que significa dizer que um termo coligatório tem um comportamento semântico semelhante a um nome próprio? Há um conjunto de expressões que parece manter uma relação especial entre linguagem e realidade. Essas expressões, ao serem usadas, apontam de maneira exclusiva e inequívoca para um objeto. Entre essas expressões, os nomes próprios são exemplos paradigmáticos, como ‘Aristóteles’, ‘rio Uruguai’ e ‘Florianópolis’. De maneira geral, nota-se que o termo coligatório funciona como um nome próprio, ou seja, é usado por um historiador e/ou falante para indicar de maneira exclusiva e inequívoca um determinado referente. Quando a historiadora escreve algo como “A Revolução Francesa provocou uma série de mudanças na Europa no século XIX”, ela usa o termo coligatório ‘Revolução Francesa’ para indicar o processo histórico particular, aquele processo revolucionário iniciado no final do século XVIII na França, o qual classicamente é considerado como tendo marcado o fim do Antigo Regime.

A fim de analisar os termos coligatórios a partir da teoria causal, primeiro, cabe ponderar se são designadores rígidos. Um designador rígido, como visto anteriormente, é uma expressão que designa o mesmo objeto em todos os mundos possíveis nos quais esse objeto existe, e nunca designa qualquer outra coisa. Em outras palavras, em situações contrafactuais, a expressão permanece designando o mesmo objeto. Para analisarmos se os termos coligatórios são designadores

rígidos, vamos submeter algumas expressões ao teste sintetizado por Noonan (2013, p. 12). Primeiro, vejamos alguns enunciados contendo os termos coligatórios ‘Revolução Francesa’ e ‘Guerra Fria’:

- (3) a. A Revolução Francesa poderia não ter sido a Revolução Francesa.
- b. Algo diferente da Revolução Francesa poderia ter sido a Revolução Francesa.
- (4) a. A Guerra Fria poderia não sido a Guerra Fria.
- b. Algo diferente da Guerra Fria poderia ter sido a Guerra Fria.

Para que fique claro, o teste tem por objetivo saber se os termos ‘a Revolução Francesa’ e ‘a Guerra Fria’, mesmo iniciando por artigos definidos⁷, são designadores rígidios. Para que esses termos coligatórios sejam designadores rígidios, ambas as sentenças de cada um dos pares (3a)–(3b) e (4a)–(4b) têm de ser inequivocamente falsas. Porém, diferentemente dos casos contendo nomes próprios de pessoas (2a) e (2b), nossas intuições de que, digamos, (3a) e (3b) são ambas falsas não são tão fortes. Uma explicação plausível para isso é que os critérios de identidade associados a nomes de processos históricos são vagos quando comparados com aqueles que costumamos associar a nomes de pessoas.

Afinal, suponhamos que o referente de um termo coligatório é certo conjunto extensionalmente definido de eventos. ‘Revolução Francesa’ se refere, digamos, ao conjunto formado por Assembleia dos Estados Gerais em 1789, Queda da Bastilha e Golpe de 18 de Brumário, entre outros eventos. A Revolução Francesa seria a Revolução Francesa se qualquer desses eventos não tivesse ocorrido, ou tivesse ocorrido de forma diferente? E diferenças extensionais implicariam que o termo coligatório deixa de referir ao mesmo objeto? Não parece haver nenhuma resposta intuitiva, pré-teórica, para essas questões.

⁷ No português brasileiro, não é incomum que alguns nomes próprios sejam precedidos pelo artigo definido: pensemos em ‘o Rio de Janeiro’, ou ‘o Recife’.

Porém, se estivermos dispostos a admitir certa vagueza extensional para os referentes dos termos coligatórios – da mesma forma que referentes de outros termos usualmente considerados rígidos, tais como nomes de cidades, são extensionalmente vagos –, podemos conceder o benefício da dúvida e dizer que as sentenças dos pares (3a)–(3b) e (4a)–(4b) são todas falsas. A despeito de quaisquer de nossas intuições pré-teóricas, pode ser o caso de que os historiadores profissionais efetivamente utilizem tais termos como designadores rígidos. Por isso, vamos provisoriamente considerar que o funcionamento dos termos coligatórios se assemelha ao dos designadores rígidos, como nomes próprios, e então analisar como ocorrem a fixação e a transmissão da referência no caso desses termos.

2.2 Fixação da referência

Cabe destacar que, como mencionado na seção 1, para um adepto da teoria causal, a fixação da referência tipicamente ocorre por meio de um contato causal entre aquele que fixa a referência e o objeto nomeado. Há também circunstâncias em que a fixação ocorre por meio de um exemplar ou uma amostra, no caso de batismos de táxon ou de substâncias. E, por fim, há exceções nas quais a referência pode ser fixada por uma descrição, que foi o que aconteceu nos exemplos de ‘Netuno’ e ‘Jack, o Estripador’ citados por Kripke (2012, p. 137). Nesse último caso, aqueles que fixaram a referência não estavam em contato causal com o objeto nomeado.

Agora, como ocorre a fixação da referência de termos coligatórios? Antes de responder, apresentaremos sinteticamente a concepção de dois filósofos da historiografia, Jouni-Matti Kuukkanen (2015) e William Henry Walsh (1974, 1978), sobre os termos coligatórios. Essas concepções importam para indicar possíveis definições para os termos e suas referências. Depois, por meio de alguns casos particulares, analisaremos como ocorre a fixação da referência.

Os termos coligatórios foram introduzidos na linguagem historiográfica por William Henry Walsh em *An Introduction to Philosophy of*

History (1958). Nesse texto, Walsh (1978, p. 24) afirmou que “diferentes acontecimentos históricos podem ser considerados reunidos num processo único, como um todo de que são partes e ao qual pertencem de uma forma especialmente íntima”. O termo se refere, portanto, a esse processo único que reúne diferentes acontecimentos históricos. No texto *Colligatory Concepts*, de 1967, Walsh indicou a possibilidade de conceber que os termos coligatórios se referem a “particulares complexos” e, além disso, destacou duas condições que orientam a escolha de um termo coligatório. A primeira condição é que o termo deve estar fundamentado nos fatos, isso significa que o termo não pode funcionar como uma “camisa de força”, em que os fatos devem se encaixar (Walsh, 1974, p. 139). A segunda condição é que os termos devem iluminar os fatos, tornando-os inteligíveis para nós (1974, p. 140). Por meio dessas condições, nota-se que o termo ou conceito, para Walsh, não parece se referir a algo que é “descoberto” na realidade histórica, mas há uma conformação dupla entre o termo e os fatos/as evidências dos eventos que ele coliga. Porém, ele parecia compreender que termos coligatórios se referem a um processo histórico passível de identificação. De acordo com Behan McCullagh (1978, 2009) e Walsh (1958), os historiadores são capazes de notar que determinados eventos constituem um todo, então reúnem os eventos que o constituem usando um termo adequado, e o termo passa a ser usado em referência a esse determinado processo histórico singular. Essas afirmações conduzem à conclusão de que o termo ‘Revolução Francesa’ possui um referente mais ou menos definido, ou minimamente identificável, na realidade histórica.

Entretanto, essa concepção não é consensual. Para Jouni-Matti Kuukkanen (2015), os termos coligatórios são categorias de “segunda ordem”, isso quer dizer que eles não fazem diretamente referência a eventos ou a processos. Para esse autor, os termos coligatórios são expressões de síntese, “elas integram unidades de informação para formar algo novo e, assim, criar novas informações historiográficas, que não se pode pensar que existiam antes deste ato de criação” (Kuukkanen, 2015, p. 98). E concluiu que: (I) os termos/conceitos coligatórios não possuem contrapartes na realidade histórica; (II)

também não podem ser entendidos como categorizações naturais [natural kinds] da realidade histórica e; (III) não emergem dos dados/evidências históricas (Kuukkanen, (2015, p. 128). Contudo, considera que esses termos são “indiscutivelmente a característica mais interessante da historiografia”, então sugeriu alguns critérios pautados em valores/virtudes epistêmicas que permitem ao historiador avaliar o termo mais adequado entre termos rivais. Esses critérios são **exemplificação**, **coerência**, **abrangência**, **escopo** e **originalidade**. Comentaremos brevemente, na sequência, cada um deles.

Segundo Kuukkanen, as expressões coligatórias possuem um conteúdo descritivo, e esse conteúdo deve exemplificar os dados históricos coligados. Para explicar isso, ele usa o termo ‘Thaw’⁸, o qual comumente é utilizado pela historiografia em referência a um período entre os anos de 1955 e 1960 na União Soviética. Durante esse período, houve um parcial afrouxamento das repressões e censuras impostas pela anterior ditadura stalinista. O termo deriva de um do romance de Ilya Ehrenburg intitulado *The Thaw* de 1966. Nesse romance, o autor retrata pessoas felizes devido “à mudança no clima intelectual que lhes permitiu pensar e agir de forma mais espontânea, sem restrições e a necessidade de fingir” (Kuukkanen, 2015, p. 123). O que Kuukkanen destacou é que o historiador, ao utilizar o termo ‘Thaw’, tem em mente os eventos e fenômenos que **exemplificam** esse sentido, ou seja, os eventos que marcam esse período como um momento de maior liberdade e de menor repressão. Quanto à **coerência**, Kuukkanen afirmou que o material selecionado deve formar um “conjunto maximamente coerente”, e nesse sentido “é importante perceber que algumas coligações são mais adequadas e apropriadas para dados históricos do que outras” (2015, p. 126). Durante a escolha do termo, o historiador, ao comparar conceitos coligatórios, deve optar por aquele que se aplica a uma quantidade maior de dados históricos. Esse é o critério de **abrangência**. O próximo é o de **escopo**, segundo o qual “Tudo sendo igual, um conceito coligatório com um maior âmbito de aplicação a fenômenos históricos é preferível a um com um escopo

8 Esse termo é normalmente traduzido por “o Degelo” ou “Desgelo de Khrushchev”.

mais limitado” (Kuukkanen, 2015, p. 127). Entretanto, esse critério não se justifica isoladamente, e é preciso ser cauteloso em sua aplicação, já que um escopo amplo, por vezes, esconde especificidades. Um exemplo de termo com escopo amplo é o ‘Iluminismo’. O último critério é o de *originalidade*, se todo o resto for igual, um conceito mais original e inovador é preferível; contudo, semelhante ao anterior, esse critério não deve ser aplicado isoladamente. Para finalizar, a concepção de Kuukkanen é de que termos coligatórios organizam os dados históricos em arranjos possíveis, então em conformidade com determinados dados e, considerando os cinco critérios citados, um ou outro termo pode ser mais adequado.

Retomando a questão desta seção, sobre a fixação da referência, e tendo em conta essas duas abordagens – uma na qual o referente é passível de identificação na realidade histórica, e a outra na qual o referente é amplamente vago, algo como o resultado de um arranjo coligatório possível de dados históricos –, comecemos pela hipótese da fixação da referência por meio do contato causal. No cenário ideal sustentado pela teoria causal, o sujeito que fixa a referência está em contato perceptual com o objeto. É difícil conjeturar esse cenário, principalmente se considerarmos a segunda abordagem historiográfica citada anteriormente. Entretanto, a fixação do termo ‘Revolução Francesa’, bem como do termo ‘Guerra Fria’ contraria, em certa medida, essa abordagem. Isso porque a fixação desses termos não foi realizada por historiadores posteriores que organizaram os dados em combinações possíveis, mas por intelectuais contemporâneos ao processo histórico em questão. Poderíamos dizer que esses intelectuais estavam em contato com alguns desses “dados”? No caso de ‘Revolução Francesa’, uma de suas primeiras aparições foi na obra do irlandês Edmund Burke (1729-1797), *Reflexões sobre a Revolução em França*, publicada em 1790. É claro que, mesmo sendo contemporâneo, pode ser complicado afirmar que ele teve um contato causal com o processo histórico, mas isso também depende do que estamos considerando como o referente de ‘Revolução Francesa’. Tendo em mente que o referente foi um processo ocorrido na realidade histórica (um particular complexo, um conjunto de eventos), não

poderíamos sustentar que seus contemporâneos tenham vivenciado ou notado alguns de seus aspectos, ou tenham tido contato causal com alguns deles? Acredito que, nesse sentido, poderíamos conceder que Edmund Burke tenha tido contato causal com “partes” desse processo histórico.

Se concordarmos que Burke teve contato com algum aspecto desse processo histórico, uma outra importante questão se apresenta: como inferir exatamente qual é o referente do termo ‘Revolução Francesa’ – quais são suas condições de identidade – apontando apenas para um dos seus aspectos? Burke, no referido texto, teceu críticas àquilo que estava se iniciando na França. Para ele, o Antigo Regime carecia de reformas, mas especificamente ele criticou “o método revolucionário, à índole demolidora do processo, à arrogância intelectual jacobina que entende que pode fazer tabula rasa de todo o patrimônio anterior [...]” (Moreira, 2015, p. 17). A questão é que, sem um maior detalhamento descritivo, não fica claro o que estaria sendo batizado.

Essa é uma versão do conhecido problema *qua* – ambiguidade ou vagueza relacionada ao gesto de ostensão – identificado como um desafio a ser enfrentado pela teoria causal por seus adeptos (Devitt; Sterelny, 1999) e comentado na primeira seção. Esse problema é ainda mais crítico no caso da fixação da referência de termos coligatórios. Para ilustrar melhor, continuaremos refletindo sobre a fixação do termo ‘Revolução Francesa’. Será que, ao introduzirmos uma categoria classificatória, no ato de fixação, como foi sugerido por Peter Geach, resolvemos o impasse? Supondo que Edmund Burke tivesse clareza do que estava acontecendo na França naquele momento e considerando que ele era um teórico político que saberia distinguir, por exemplo, uma revolta de uma revolução, admitimos que ele pode ter fixado a referência do termo ‘Revolução Francesa’ observando alguns de seus aspectos. Isso porque, com o auxílio da categoria ‘revolução’, ele batizou o processo como um todo a partir de um de seus aspectos.

E a solução de ‘múltiplos batismos’ proposta por Devitt e Sterelny? Ela parece dar conta da prática historiográfica, já que um termo coligatório consolidado é aquele que foi diversas vezes utilizado pelos historiadores para indicar o mesmo processo ou evento histórico.

Entretanto, a solução dos múltiplos batismos para o problema *qua* só ganha tração se considerarmos que já há algum conteúdo informativo mínimo atrelado ao batismo. Afinal, um processo histórico parece ser algo tão vago do ponto de vista extensional que, se não houver uma âncora descritiva mínima associada ao batismo, cada um dos múltiplos batismos pode estar apontando a um objeto radicalmente diferente.

Sobre a proposta de Geach, Kripke alertou sobre a possibilidade de erro categorial⁹ por parte daquele que fixa a referência. Contudo, mesmo que a categoria se revele posteriormente equivocada, ainda assim, julgamos que ela possa minimizar as ambiguidades na fixação da referência para o caso dos termos coligatórios. Ou seja, ainda que investigações posteriores revelem que o termo ‘revolução’ é inadequado para caracterizar aquele processo, ainda assim, fica claro que o que foi batizado é algum processo histórico e não, digamos, uma cidade, uma pessoa, ou um evento de decapitação em particular. Assim, o exemplo da fixação da referência do termo ‘Revolução Francesa’ se aproxima da situação da fixação por meio de um exemplar, ou amostra.

O próximo caso a ser analisado é o da fixação do termo ‘Guerra Fria’; este apresenta algumas complicações, já que parece ter sido fixado por estipulação. O termo, provavelmente, apareceu pela primeira vez em 1945 no texto *You and the Atomic Bomb* de George Orwell.

Podemos estar caminhando não para um colapso geral, mas para uma época tão horrivelmente estável quanto os impérios escravistas da antiguidade. A teoria de James Burnham foi muito discutida, mas poucas pessoas ainda consideraram suas implicações ideológicas – isto é, o tipo de visão de mundo, o tipo de crenças e a estrutura social que provavelmente prevaleceria em um estado que era ao mesmo tempo invencível e em estado permanente de ‘guerra fria’ com seus vizinhos (Orwell, 1968, p. 9).

⁹ Pensando na categoria/no conceito de ‘revolução’, e de acordo com Hannah Arendt, apesar de esse conceito existir desde a Antiguidade, o conceito moderno de revolução é completamente novo e, em grande medida, sua reformulação se deve à própria experiência da Revolução Francesa. Segundo essa interpretação, os historiadores podem contestar o que Burke estaria batizando já que ele só tinha disponível um conceito/uma categoria de ‘revolução’ que não se encaixa nos termos de uma revolução moderna. “O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII” (Arendt, 2011, p. 56).

Nesse caso, se Orwell de fato fixou a referência, o fez antes do início do período histórico em questão. Pois, tradicionalmente, os historiadores consideram que a Guerra Fria começou em 1947 (Kuukkanen, 2015, p. 122), ano em que o presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, proferiu um discurso assegurando apoio aos países que desejavam resistir à “dominação externa” – leia-se “dominação comunista”. Naquele mesmo ano, os Estados Unidos lançaram o Plano Marshall, o qual propôs ajuda econômica aos países da Europa Ocidental. Em resposta, a União Soviética criou o Kominform [Коминформ], órgão que tinha como objetivo reunir os principais partidos comunistas europeus, e no ano de 1949 criou o Comecon [СЭВ], sigla para ‘Conselho de Assistência Econômica Mútua’, que tinha objetivos semelhantes ao Plano Marshall e, por sua vez, oferecia apoio aos países que queriam resistir à influência capitalista. O termo ‘Guerra Fria’ se tornou conhecido com o livro *The Cold War: a Study in U. S. Foreign Policy*, publicado em 1947. Esse livro foi resultado de uma reunião de 14 artigos do jornalista e comentarista político Walter Lipmann. Aos poucos, o termo se popularizou e passou a ser utilizado pela historiografia em referência a todo o período histórico que vai até 1989.

Se George Orwell foi quem fixou a referência do termo ‘Guerra Fria’, o fez por estipulação e por descrição, algo como “O período para o qual nós estamos caminhando...uma época de tensões [...] estado permanente de ‘guerra fria’ com vizinhos”. Mas se isto procede, duas dificuldades se apresentam: primeiro, a descrição é amplamente vaga e poderia recair sobre muitas coisas que não o referente do termo ‘Guerra Fria’; segundo, será que Orwell poderia batizar o processo histórico antes de sua própria existência¹⁰? Para resolver esse impasse, poderíamos conceber que Walter Lipmann foi quem fixou a referência do termo ‘Guerra Fria’, e a explicação seria semelhante à que foi oferecida para a fixação do termo ‘Revolução Francesa’. Nesse caso, a fixação teria sido mediada pela categoria ‘guerra’.

10 As datas de início e fim de processos históricos são altamente contestadas entre os historiadores, há uma margem de erro; isso quer dizer que os historiadores usam datas convencionais, mas elas não são matematicamente precisas.

Mesmo com ressalvas, um adepto da teoria causal, seguindo e aprofundando as alternativas que foram indicadas nos parágrafos anteriores, conseguiria sustentar argumentos favoráveis a essa teoria em relação à fixação dos termos 'Revolução Francesa' e 'Guerra Fria'. Contudo, esses argumentos são válidos para a fixação de todos os termos coligatórios em historiografia? Para seguir nessa reflexão, é oportuno citar um dos exemplos que Arthur Danto utilizou ao traçar distinções entre um cronista ideal e um historiador. Segundo ele, mesmo o melhor dos cronistas não poderia registrar em 1618 a seguinte sentença: "A Guerra dos Trinta Anos começa agora" (Danto, 1985, p. 152). Nesse texto, Danto definiu o que são as **sentenças narrativas** e a "característica mais geral é que elas se referem a pelo menos dois eventos embora apenas descrevam (são apenas) sobre os primeiros" (1985, p. 143). Um exemplo de sentença narrativa é a frase "o autor de *Principia* nasceu no dia de Natal de 1642 em Woodthorpe" (Danto, 1985, p. 163). A questão aqui é que certas expressões como 'Guerra dos Trinta Anos' e descrições como 'o autor de *Principia*' não estavam disponíveis aos contemporâneos a esses eventos. Nesse sentido, fica muito difícil argumentar que um contemporâneo à Guerra dos Trinta Anos tenha fixado a referência do termo 'A Guerra dos Trinta Anos'. Portanto, no caso desse termo, a fixação por um contato causal não seria possível porque a expressão não estava disponível. O problema é que o caso da Guerra dos Trinta Anos não parece ser uma exceção. Veja, por exemplo, o termo 'Primeira Guerra Mundial', que não era um termo disponível aos seus contemporâneos, já que eles não poderiam ter concebido que haveria uma Segunda Guerra Mundial para fixar a referência de 'Primeira Guerra Mundial'.

Cabem aqui algumas considerações parciais. Primeiro, uma teoria da referência, idealmente, deveria oferecer condições (necessárias e suficientes) para que o termo se refira ao objeto nomeado por ele. Vimos, na primeira seção, que a teoria causal apresenta três aspectos fundamentais que conjuntamente formam essas condições. No que diz respeito à designação rígida, concluímos que os termos coligatórios podem, segundo uma interpretação, ser concebidos como designadores rígidos. Entretanto, a questão da fixação da referência,

como foi discutido, enfrenta desafios adicionais. Esses desafios permitem conjecturar que algumas modificações devem ser pensadas e introduzidas na teoria causal para que ela funcione de maneira satisfatória no caso dos termos coligatórios.

2.3 Transmissão ou empréstimo da referência

De acordo com a teoria causal, depois de fixadas as referências dos termos 'Revolução Francesa' e 'Guerra-Fria'¹¹, eles foram transmitidos por trocas comunicativas entre a comunidade de falantes. Os falantes atuais são bem-sucedidos no uso do termo porque tomam a referência por empréstimo dos falantes anteriores, e esse uso emprestado pressupõe um elo comunicativo/causal que preserva a referência inicial, aquela que foi fixada no batismo. Isso quer dizer que esse elo comunicativo/causal é o responsável pelo sucesso referencial e ele "não requer que falantes tenham crenças identificadoras sobre o referente" (Devitt; Sterelny, 1999, p. 66). Como funciona esse elo causal? Sagid Salles (2020, p. 74) resume da seguinte maneira: "Em uma situação de empréstimo (C2) Ao ouvir (ler, etc.) S proferir N para se referir a x, um sujeito S' pode, devido a uma relação causal com S (ele ouviu, leu, etc. o proferimento de S), adquirir a habilidade de usar N para se referir a x".

Isso explica, segundo Kripke, o porquê de falantes que possuem crenças equivocadas, como nos exemplos de Colombo e Einstein, ou crenças insuficientes, como no exemplo de Feynman, ainda assim, serem capazes de usar esses nomes de maneira satisfatória. Para além de crenças equivocadas e insuficientes, o que está em jogo é a defesa de que um falante completamente ignorante acerca do referente ainda seja bem-sucedido ao utilizar o nome. Essa é a tese central dos chamados argumentos semânticos contra as teorias descritivistas da referência. Isso porque, para as teorias descritivistas, o falante associa o nome a algum conteúdo (descritivo, ou não) que permite identificar o portador desse nome e é um requisito para o sucesso da referência.

Em resumo, para a teoria causal, "podemos usar 'Einstein' para

11 Por ora, vamos desconsiderar os termos coligatórios "Guerra dos Trinta Anos" e "Primeira Guerra Mundial", e discutir apenas aqueles que podem ter sido introduzidos por contemporâneos aos processos históricos.

designar Einstein porque estamos causalmente ligados a ele por uma cadeia que percorre nossa comunidade linguística até alguém presente em seu batismo” (Devitt; Sterelny, 1999, p. 68). Agora, podemos nos perguntar se isso ocorre no caso dos termos coligatórios, ou seja, estar conectado a esta cadeia de comunicação é suficiente para que o falante realize com sucesso a referência dos termos mesmo não possuindo nenhuma crença identificadora sobre o referente?

Em vez de contra-argumentar os exemplos indicados por Kripke, os quais sustentam a tese de que falantes pouco informados, equivocados ou completamente ignorantes ainda realizam a referência com sucesso, vamos refletir sobre um caso hipotético envolvendo termos coligatórios. Imaginemos um estudante do Ensino Fundamental pouco interessado em História que precisa realizar uma tarefa escolar, uma expressão oral sobre as Revoluções Burguesas, entre as quais destacam-se as Revoluções Inglesas (Guerra Civil Puritana e Revolução Gloriosa) e a Revolução Francesa. A fim de preparar-se para a tarefa, ele assistiu alguns vídeos sobre o assunto, mas, como estava pouco interessado, não prestou atenção ao que ouviu. O resultado foi que, algumas semanas depois, no dia da expressão oral, fez uma grande confusão, explicou um pouco de uma revolução, um pouco de outra, misturando informações sobre os eventos a tal ponto que a professora não conseguiu identificar afinal de qual revolução ele falava em cada momento, isso porque tampouco o estudante tinha clareza do que estava falando. Para exemplificar a confusão, imaginemos que ele enunciou a seguinte frase: “A Revolução Gloriosa marcou o fim da monarquia absolutista na França”. A pergunta é: ao que o estudante se referiu quando usou o termo “Revolução Gloriosa”? Estava tentado se referir à Revolução Francesa pelo termo “Revolução Gloriosa” (uso referencial), ou estava se referindo à Revolução Gloriosa, mas não lembrava onde tal processo tinha ocorrido (uso atributivo – nesse caso equivocado sobre o país)¹²? Durante a apresentação, a professora,

¹² A distinção entre ‘uso referencial’ e ‘uso atributivo’ foi proposta inicialmente por Keith Donnellan (1966) para mostrar a ambiguidade no uso de descrições definidas. Contudo, Kripke (2012, p. 70-71, n3), em nota, afirma que essa distinção também se aplica aos nomes próprios. No exemplo de Kripke, dois homens avistam alguém que está varrendo folhas, julgam que essa pessoa é Jones e comentam: “O que está fazendo Jones?”, mas o varredor era Smith e não Jones. Então, nesse exemplo, os falantes usaram “Jones” para apontar para Smith, esse é o uso referencial. No uso atributivo, o referente é o indivíduo nomeado por aquele nome, também entendido como o referente semântico do nome, que no exemplo de Kripke é o indivíduo chamado Jones.

lançando mão do princípio de caridade, tentou questioná-lo: “Você quis dizer ‘Revolução Francesa’, ou talvez quis dizer ‘na Inglaterra?’” O estudante então respondeu: “Ah, isso não sei, professora!”

Diríamos que o estudante teve sucesso ao usar o termo ‘Revolução Gloriosa’? Intuitivamente, a resposta parece ser “não”, pois, apesar de estar causalmente conectado à cadeia de comunicação que preservou a referência do termo ‘Revolução Gloriosa’ (ele ouviu vídeos explicativos sobre o assunto), ele não demonstrou ter intenção de indicar o referente *x* ou *y*. Isso quer dizer que a ambiguidade entre os dois usos (referencial e atributivo) se mantém. Se soubesse responder à pergunta da professora – o que demonstraria algum conhecimento discriminatório do termo “Revolução Gloriosa” –, provavelmente teria sido referencialmente bem-sucedido (e, em consequência, se saído melhor na atividade escolar).

Este é um caso hipotético, contudo situações semelhantes ocorrem frequentemente em sala de aula. O exemplo sinaliza que estar conectado a uma cadeia de comunicação causal talvez não seja suficiente para que um falante seja bem-sucedido na referência. O estudante não possuía nenhum conhecimento que lhe permitisse discernir sobre qual revolução estava falando, e é bastante improvável que ele tenha tido sucesso. Salles (2020, p. 137) argumenta nessa direção quando afirma que é condição necessária para que os falantes sejam bem-sucedidos no uso dos nomes que eles identificam de algum modo o referente, e que estar causalmente conectado a uma rede de comunicação que preserva a referência não é condição suficiente para o sucesso referencial. Noonan (2013, p. 111-12), da mesma forma, sugere que em quase todos os casos reais ninguém usa nomes com o conhecimento tão limitado quanto Kripke indicou, ou seja, os falantes não são completamente ignorantes: “O que Kripke tem a mostrar é que podemos nos referir a uma coisa pelo nome mesmo quando não conhecemos nenhuma descrição que determine a referência do nome. Mas nenhum de seus exemplos mostra isso [...]”. Esse último comentador também problematiza o caso de Gödel descrito na primeira parte deste artigo, e afirma que é possível interpretar tal situação de duas maneiras, considerando as intenções do falante:

[...] se supusermos que “Gödel” é usado por alguém que pretende se referir ao autor do teorema da incompletude, seja ele quem for, então a referência é Schmidt; se, por outro lado, supusermos que o usuário do nome está ciente de que existe uma figura pública famosa que tem esse nome e pretende se referir a ele, então o caso novamente não é contraexemplo à teoria dos clusters [versão da teoria descritivista da referência], pois ele tem uma descrição que denota Gödel (Noonan, 2013, p. 111).

O exemplo de Gödel/Schmidt, assim como o do estudante analisado neste artigo, reforçam que as intenções ou pretensões dos falantes não devem ser desconsideradas quando o assunto é a referência. A pretensão de fazer referência a algo é clara ao falante; isso quando o falante possui minimamente algum conteúdo discriminatório acerca daquilo que pretende indicar pelo nome/termo.

Considerações finais

A teoria causal, tal como foi esboçada por Kripke, ou seja, a ‘teoria causal pura’, possui três teses principais: (i) a tese dos nomes como designadores rígidos, (ii) o fenômeno da fixação da referência por um contato causal e (iii) o fenômeno da transmissão ou empréstimo da referência por meio de uma cadeia causal de comunicação. Essas teses, idealmente, deveriam oferecer condições necessárias e suficientes para que o nome se refira ao objeto. Não pretendíamos aqui discutir se isso acontece no caso de nomes tipicamente próprios como ‘Aristóteles’, ‘rio Uruguai’ e ‘Florianópolis’, mas, sim, analisar se a referência de termos coligatórios historiográficos do tipo ‘Revolução Francesa’, ‘Guerra Fria’ e ‘Guerra dos Trinta Anos’ pode ser explicada segundo essas teses.

Quanto ao aspecto da designação rígida, os termos coligatórios podem ser duplamente interpretados como descrições definidas ou como designadores rígidos. Conforme o que foi discutido, a segunda opção parece corresponder, ainda que de forma um tanto vaga, às nossas intuições a respeito desses termos e também ao uso que historiadores fazem deles. Por essas razões, concedemos o benefício da dúvida e os tratamos como designadores rígidos.

Já a fixação da referência dos termos coligatórios, segundo a análise deste artigo, não pode ser resumida por um contato causal entre o objeto batizado e aqueles que fixam a referência. Isso porque, para além de enfrentar desafios tradicionais como o problema *qua*, a fixação da referência dos termos coligatórios enfrenta desafios específicos provenientes da natureza desses termos na historiografia. Inicialmente, é necessário adotar uma concepção historiográfica, segundo a qual os termos apontam para processos históricos (concepção de Walsh) e não para arranjos de “segunda ordem” organizados por historiadores (concepção de Kuukkanen). Isso permite afirmar que contemporâneos tiveram contato causal com partes desses processos históricos e fixaram suas referências. Entretanto, vimos que termos como ‘Guerra dos Trinta Anos’ e ‘Primeira Guerra Mundial’ não estavam disponíveis para serem fixadas por contemporâneos, então como explicar a fixação desses termos? Talvez a segunda concepção historiográfica respondesse tanto à fixação do termo ‘Revolução Francesa’ quanto à do termo ‘Guerra dos Trinta Anos’, mas nesse caso não se pode sustentar como condição necessária para a fixação da referência que ocorra o contato causal entre aqueles que fixam a referência desses termos e os processos históricos em questão. Por isso, podemos conjecturar que a fixação da referência dos termos historiográficos ocorre predominantemente *ex post facto*, ou seja, retroativamente e de maneira descritiva.

Por fim, foi problematizada a afirmação de que o fenômeno da transmissão ou empréstimo da referência por meio de uma cadeia causal de comunicação é o responsável pelo sucesso referencial sem que haja a necessidade de crenças identificadoras por parte dos falantes. Segundo Noonan (2013) e Salles (2020), isso não é verdadeiro a respeito dos nomes próprios e, de acordo com a argumentação proposta aqui, também não se sustenta em relação à referência de termos coligatórios.

Segundo a análise proposta neste capítulo, a teoria causal pura não explica satisfatoriamente a referência de termos coligatórios em geral a menos que algumas concessões sejam feitas. Tais concessões permitem conjecturar que, alternativamente, uma teoria híbrida pode ser viável na análise da referência dos termos coligatórios.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BRZOZOWSKI, Jerzy A. O método dos tipos nomenclaturais na taxonomia biológica e a modalidade de dicto. *Peri*, v. 12 n. 1, p. 25-44, jan. 2020.
- DANTO, Arthur. Narrative Sentences”. In: DANTO, Arthur. *Narrative and Knowledge*. New York: Columbia University Press, 1985. p. 143-181.
- DEVITT, Michael; STERELNY, Kim. *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*. 2. ed. Oxford: Blackwell, 1999.
- HABER, Matthew H. How to Misidentify a Type Specimen. *Biology and Philosophy*, v. 27, p. 167-784, 2012.
- HAVSTAD, Joyce C. Messy Chemical Kinds. *British Society for the Philosophy of Science*, v. 69, p. 719-743, 2018.
- JACKSON, Frank. *Language, Names, and Information*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- KRIPKE, Saul A. *O nomear e a Necessidade*. Tradução: Ricardo Santos e Teresa Filipe. Lisboa: Gradiva, 2012.
- KUUKKANEN, Jouni-Matti. *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. New York: Macmillan Publishers Limited, 2015.
- LAPORTE, Joseph. *Natural Kinds and the Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge Press, 2004.
- LAPORTE, Joseph. Rigid Designators. In: ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/rigid-designators/>. Acesso em: 3 abr. 2021.
- LEMOS, Italo Lins. *A Metafísica e a Semântica da Ficção: uma abordagem artefactual*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.
- LYCAN, William G. Names. In: DEVITT, Michael; HANLEY, Richard (ed.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 255-273.
- MCCULLAGH, Behan C. Colligation and Classification. *History and Theory*, v. 16, n. 3, p. 267-284, 1978.

MCCULLAGH, Behan C. Colligation. *In*: TUCKER, Aviezer (ed.). *A Companion to the Philosophy of History*. Oxford: Blackwell Publishing, 2009. p. 152-161.

MICHAELSON, Eliot; REIMER, Marga. Referência. *In*: CID, Rodrigo R. L.; MERLUSSI, Pedro (org.). *Textos selecionados de metafísica, linguagem e mente*. Pelotas: UFPel, 2020. p. 32-73.

MOREIRA, Ivone. Edmund Burke: um percurso biográfico-literário. *In*: BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Tradução e introdução: Ivone Moreira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2015. p. 9-43.

MURCHO, Desidério. Essencialismo e designação rígida. Crítica na Rede, 2004. Disponível em: https://criticanarede.com/met_designacao.html. Acesso em: 13 abr. 2021.

NOONAN, Harold. *Routledge Philosophy Guidebook to Kripke and Naming and Necessity*. Londres: Routledge, 2013.

ORWELL, George. You and the Atomic Bomb. *In*: ORWELL, Sonia; ANGUS, Adrian (ed.). *The collected essays, journalism and letters of George Orwell*: In Front of Your Nose 1945-1950. Londres: The Camelot Press Ltda, 1968. p. 6-10.

SALLES, Sagid. *Como os Nomes Nomeiam*: um passeio filosófico sobre a referência. Pelotas: UFPel, 2020.

SCHAFFER, Jonathan. The Metaphysics of Causation. *In*: ZALTA, Edward (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/causação-metafísica/>. Acesso em: 19 abr. 2021.

WALSH, William H. Colligatory Concepts in History. *In*: GARDINER, Patrick (ed.). *The Philosophy of History*. Oxford: Oxford University Press, 1974. p. 127-144.

WALSH, William H. *Introdução a Filosofia da História*. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WALSH, William H. Sentido em História. *In*: GARDINER, Patrick (org.). *Teorias da História*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995. p. 359-374.

YAGISAWA, Takashi. A Semantic Solution to Frege's Puzzle. *Philosophical Perspectives*, v. 7, p. 35-154, 1993.

CAPÍTULO 5

SEGUIR REGRAS

Arturo Fatturi¹

É fundamental aqui, como em toda parte, abandonar os velhos hábitos da *Gleichschaltung*, a adoração profundamente arraigada de dicotomias bem arrumadinhas (Austin, p. 3).

1. Introdução

A discussão quanto ao conceito de seguir regras aparece originalmente nas *Investigações Filosóficas* (1953) de Ludwig Wittgenstein entre as seções 139 e 242. O tópico se tornou mais conhecido na discussão filosófica a partir do ensaio “Wittgenstein Rules and Private Language”, de Saul Kripke (1984). O que tornou o texto de Kripke notório na filosofia contemporânea é sua interpretação baseada em algumas impressões que a leitura do texto lhe causou, tal como afirma o próprio Kripke no prefácio de seu ensaio. Ao mesmo tempo, Kripke não seguiu

¹ Doutor em Filosofia, professor no Curso de Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFFS, Chapecó. *E-mail* para contato: arturo.fatturi@gmail.com.

a ordem tradicional de analisar a argumentação de Wittgenstein; antes, forneceu uma interpretação *sui generis* que respeitou muito pouco o desenvolvimento da discussão no texto de Wittgenstein. Seja como for, a partir do ensaio de Kripke, surgiram várias respostas e análises tanto de seus argumentos quanto do próprio texto das *Investigações*. Tal situação despertou os filósofos que estudam a obra de Wittgenstein a responder à interpretação de Kripke e, desde então, a quantidade de ensaios publicados se tornou incontrolável. Considero interessante começar esta minha apresentação com alguns comentários gerais sobre os argumentos de Kripke e, mais adiante, os discutirei com detalhes. Não pretendo que este capítulo se constitua numa interpretação do ensaio de Kripke, nem em uma resposta a ele.

Seja como for, os argumentos de Kripke tocam em vários outros aspectos importantes para os que se interessam pela filosofia de Wittgenstein e pela filosofia da linguagem em geral. Ao mesmo tempo, a interpretação que Kripke faz dos argumentos de Wittgenstein não se presta como uma orientação para compreender a filosofia exposta nas *Investigações Filosóficas*, uma vez que, tal como o autor alega no prefácio, ele não tratará de fornecer um ensaio que explique a filosofia exposta naquele texto, mas sim a análise e o desenvolvimento de um argumento que encontrou na filosofia das *Investigações Filosóficas*, tal como esse argumento o impressionou. Ele admite que sua atitude será como a de um advogado que explica uma peça jurídica num tribunal, mas sem se pronunciar favoravelmente ou não sobre ela.

Um dos aspectos do ensaio de Kripke diz respeito, especificamente, a tentar identificar uma temática específica que forneceria unidade à filosofia de Wittgenstein no texto das *Investigações*. Nesse sentido, é relevante notar que as primeiras tentativas de compreender o texto das *Investigações* consistiram na busca de identificar temas específicos que, no entanto, diziam respeito às discussões que predominavam na filosofia da época de seu aparecimento e nos anos posteriores: filosofia da linguagem, discussão quanto à existência de outras mentes, semântica, negação da metafísica, epistemologia – temas esses que possuíam argumentos, de certa forma, padronizados. Normalmente, considerava-se que Wittgenstein apresentava uma concepção social

da linguagem, isto é, que a significação era baseada no caráter social da linguagem. Com isso, a filosofia de Wittgenstein, guardadas as diferenças, era colocada em paralelo com certas preocupações dos filósofos herdeiros dos desenvolvimentos da filosofia do Círculo de Viena.

Ao mesmo tempo, devido às preocupações filosóficas da época, o aspecto que chamava mais atenção na sua filosofia dizia respeito à discussão da possibilidade de uma linguagem privada. Isto devido ao fato de que, nessa argumentação, Wittgenstein pode ser interpretado como atacando o dualismo cartesiano e, em muitos momentos, algum aspecto do materialismo nas discussões sobre a subjetividade humana e o paralelismo psicofísico. Podemos dizer que, nesse momento, as interpretações quanto à filosofia de Wittgenstein estavam relativamente estabilizadas, no sentido de que seus argumentos mais importantes já eram facilmente identificáveis e estabelecidos na comunidade filosófica. Nesse sentido, o ensaio de Kripke trouxe uma novidade (uma vez que localiza a discussão em seções diferentes das tradicionais) desafiadora (uma vez que, para mostrarmos que sua interpretação é equivocada, necessitamos determinar qual o contexto da discussão²) para a compreensão das **Investigações**: Kripke encontra no texto das **Investigações** a formulação de um paradoxo do seguir regras (IF, §201) e relaciona esse paradoxo com a discussão da possibilidade de uma linguagem privada (IF, §243 - §315). Esse tipo de interpretação ainda não havia sido proposto, uma vez que a discussão sobre o seguir regras, assim se considerava, pertenceria à concepção social da linguagem, e já havia sido exposto no texto das **Investigações** algumas seções antes. Tal análise de Wittgenstein era considerada como que separada da discussão sobre a subjetividade humana, o pensamento, as experiências psicológicas, entre outros temas, os quais eram considerados discussões de temas da filosofia da mente.

2 Esse aspecto da repercussão da interpretação de Kripke é importante, uma vez que, até então, se acreditava que a filosofia expressa nas **Investigações Filosóficas** já era plenamente conhecida. No entanto, uma leitura mais cuidadosa e sem a influência das interpretações até aceitas, e que visava responder aos argumentos de Kripke, mostrou que a filosofia de Wittgenstein é muito mais complexa e apresenta dificuldades para quem deseja classificá-la dentro de pontos de vista filosóficos argumentativamente desenvolvidos. Um aspecto disso é a relação entre a filosofia de Wittgenstein e o ceticismo. Alguns autores consideram que a filosofia das **Investigações** possui relações muito próximas com o pirronismo e não com algum tipo de ceticismo.

Kripke, no entanto, considera, acertadamente, que o coração da filosofia das *Investigações* é a discussão do seguir regras e, a partir desta, a elaboração (segundo ele) de um novo tipo de ceticismo por parte de Wittgenstein, a saber, o ceticismo do significado. Além disso, considerava que as discussões anteriores serviam como um estágio necessário para que o paradoxo das regras (IF, § 201) fosse elaborado. Mais ainda, para Kripke, as seções que tradicionalmente se indicava como contendo a discussão da possibilidade da linguagem privada nada mais eram que desenvolvimentos posteriores de um tema que já fora apresentado várias seções antes. Ou seja, para ele, a discussão iniciada na seção 243 é o desenvolvimento de um outro estágio ou consequência das seções em que Wittgenstein discutiu o paradoxo das regras³; e seria nestas seções que a discussão quanto à privacidade do significado teria sido analisada. Mais ainda, segundo Kripke, Wittgenstein apresenta o paradoxo e não o resolve, indicando que seu ceticismo quanto à noção de seguir regras atinge a própria noção de significatividade dos conceitos. Ao fim e ao cabo, a única solução encontrada por Kripke, dada a pervasividade dos questionamentos céticos de Wittgenstein, é a concepção de que seguimos regras conforme critérios aceitos pela comunidade de falantes da qual fazemos parte. Para ele, o ceticismo de Wittgenstein – o qual ele relaciona com David Hume – ataca toda e qualquer concepção de que existiriam “fatos”, os quais poderiam desempenhar algum papel na fixação do significado, ou seja: nem fatos sobre a significação nem fatos sobre o falante (sua disposição de usar as palavras com este ou aquele significado) poderiam ser elencados.

Essa é a situação apresentada por Kripke a partir da “quase revelação” que a leitura daquelas passagens surtiu nele. Ora, o problema com isto é que Kripke tomou a iniciativa de não seguir o texto das *Investigações* da forma como é apresentado, nem a ordem da argumentação de Wittgenstein⁴. Isso, por sua vez, levou vários

3 Kripke considera que o assim chamado paradoxo das regras implica que não se pode seguir uma regra privadamente e que, devido a essa conclusão, o ceticismo de Wittgenstein apenas poderia ser “remediado” se o seguir regras dependesse de critérios externos ao seguidor de regras. Ou seja, não se pode seguir uma regra privadamente.

4 Na verdade, efetivamente, Kripke não seguiu as interpretações estabelecidas e, ao mesmo tempo, desconsiderou que há uma sequência argumentativa. Mas tal sequência apenas foi, novamente, considerada

filósofos a buscarem colocar os argumentos em seus devidos lugares e, ao mesmo tempo, negar que a filosofia de Wittgenstein incida no ceticismo⁵ (ao menos no ceticismo que Kripke lhe atribui). As iniciativas, então, a fim de responder à interpretação de Kripke, buscaram, por uma parte, mostrar que a sua interpretação estava equivocada em relação aos argumentos de Wittgenstein e, por outra parte, mostrar que a concepção de seguir regras é o estágio primeiro para a compreensão da discussão da possibilidade de uma linguagem privada, mas que, no entanto, estas seções não tratam única e exclusivamente da questão do significado tal como interpreta Kripke. Ou seja, nesse sentido, Kripke estaria reduzindo a discussão apresentada por Wittgenstein a alguns pontos relevantes para sua interpretação pessoal. Outros, ainda, consideraram que a interpretação de Kripke permitiu que se compreendesse qual a filosofia exposta nas *Investigações* e qual seu objetivo.

Seja como for, a partir da interpretação de Kripke surge um interesse renovado sobre a filosofia de Wittgenstein e do texto das *Investigações Filosóficas*. Principalmente no que diz respeito ao papel desempenhado pela discussão contida nas seções de 139 até 242, em sua relação com a filosofia apresentada no texto e, mais ainda, na relação da filosofia de Wittgenstein com o ceticismo em geral. Ao mesmo tempo, várias outras questões, mais amplas, podem surgir a partir do que Kripke apresentou, por exemplo: até que ponto uma interpretação dos argumentos de um filósofo podem ter como base uma “quase revelação” por parte daquele que o lê? Qual o dever que um intérprete é obrigado a preservar quando interpreta um texto de filosofia? Se uma interpretação de um texto filosófico tem por base algo como uma “impressão”, tal como num experimento de Rorschach, qual sua validade para com o texto interpretado? Inevitavelmente, a interpretação de Kripke e as concepções que atribui a Wittgenstein nos fazem voltar ao texto das *Investigações* para compreender qual o papel atribuído por ele à concordância na compreensão do significado.

quando se buscava apontar quais os equívocos cometidos. Isto, por sua vez, revelou que muitas interpretações estabelecidas eram, na verdade, interpretações sobre sequências argumentativas elaboradas pelos intérpretes.

5 Nesse sentido, o filósofo Stanley Cavell, em *The Claim of Reason*, considera que na filosofia de Wittgenstein o ceticismo não é um inimigo a ser vencido, mas uma atitude de nossa vida ordinária e com a qual a filosofia deve encontrar meios para conviver, uma vez que a atitude cética não é um ponto de vista teórico e sim uma atitude que acomete todos os seres humanos.

Ao mesmo tempo, para identificar se a interpretação de Kripke é plausível para com o texto das *Investigações Filosóficas*, é necessário situar a discussão quanto ao seguir regras no conjunto de análises apresentadas no texto. Essa última tarefa revelou a complexidade da elaboração filosófica exposta no texto das *Investigações*. Além disso, devemos ter em conta que o texto de Wittgenstein apresenta várias características literárias e retóricas, as quais, se não identificadas, poderão dificultar a compreensão correta dos argumentos e, ainda, permitirão que o leitor retire conclusões equivocadas quanto às afirmações de Wittgenstein. Por exemplo, o texto é escrito como um diálogo entre o autor (Wittgenstein) e um interlocutor e, nesse sentido, algumas afirmações, perguntas e contraposições não são do autor mas, sim, do interlocutor. Mais ainda, por vezes, o próprio Wittgenstein é o questionador de uma pergunta apresentada por seu interlocutor. Em certos momentos do texto, Wittgenstein apresenta conclusões sobre as dúvidas do interlocutor, mas estas conclusões não servem de respostas às dúvidas; antes, são avaliações quanto à situação filosófica do interlocutor para chegar àquela dúvida. Ao fim e ao cabo, as análises do texto das *Investigações* demonstraram que se trata de uma obra *sui generis* na filosofia contemporânea e, mais ainda, mostra-se um texto escrito de forma distinta em comparação com a própria maneira como se está acostumado a *receber* os textos de filosofia. Pode-se dizer que essas considerações quanto às características literárias da obra foram, de alguma forma, incentivadas pelo ensaio de Kripke, ainda que em sua maioria demonstrem que sua interpretação não pode ser considerada uma orientação ao texto das *Investigações*, como anteriormente já se disse.

§

Bem, estes são os primeiros passos para que se possa avaliar de forma clara a interpretação de Kripke. Não pretendo apresentar uma avaliação inovadora tampouco detalhada da interpretação, mas chamar a atenção para certos aspectos que considero relevantes tendo em vista aqueles que, em algum momento, terão de lidar com a interpretação de Kripke ou algum desenvolvimento respectivo. Passo

agora a elaborar algumas considerações gerais sobre pontos em relação aos quais gostaria de chamar a atenção.

O primeiro ponto a ser considerado diz respeito à possibilidade de que o ceticismo, quanto ao significado, possua alguma plausibilidade. Resumidamente, o cético de Kripke necessita que uma regra não seja critério de uma ação específica que vise segui-la, isto é: ao aplicar um símbolo – e o mesmo é válido para uma palavra –, qualquer ação poderá estar de acordo com ele. Assim, a formulação inicial do cético é argumentar que uma soma de dois números quaisquer é, obviamente, uma aplicação da regra da soma. No entanto, para ele, deve existir alguma conexão entre a aplicação da regra no passado e a sua aplicação numa ocasião futura, e com números que nunca antes foram somados. Assim, o fato de que no passado o símbolo “+” tenha sido usado, por exemplo, numa soma de 13 e 14, com o resultado sendo 27, não permite que se explique ou justifique essa mesma aplicação, ou a aplicação desse mesmo símbolo, para com números que nunca antes foram somados. Suponhamos que nunca tenha efetuado uma soma como $65+54$ e que minha resposta seja 119. A questão do cético é: o que me autoriza, qual fato, a explicar que a resposta correta foi a fornecida e não, por exemplo, “7”? Obviamente que, como já se apontou anteriormente, o cético separa regra e ação conforme a regra e questiona que fato poderia ligar uma à outra. Neste sentido, Kripke constrói o seu cético com base em certos argumentos discutidos por Wittgenstein nas seções de 139 a 242, nas quais está a questão que inicia a análise do seguir regras.

No entanto, a análise de Wittgenstein visa demonstrar que as considerações quanto ao uso de nossas palavras é um aspecto mais importante para a compreensão do que uma definição ostensiva ou verbal. A imagem à qual devemos resistir e que serve como pano de fundo desta discussão é a concepção de que aprender o uso de uma palavra não parece servir como garantia de que ela será aplicada da mesma forma no futuro, enquanto que uma definição verbal ou ostensiva parece “ligar” o uso da palavra à sua definição. Assim, segue o argumento, se aprendo o significado de “azul” hoje, por me mostrarem uma amostra da cor azul, no futuro farei a ligação entre a cor (percebida)

e a palavra, sem ter de considerar o uso. Wittgenstein analisa este raciocínio e apresenta argumentos que inserem este “objeto azul” (ou padrão de azul), que é usado como definitório, como sendo parte do jogo de linguagem com as palavras. Ou seja, o objeto mostrado na ostensão (dizer a palavra Azul e apontar para um objeto ou padrão azul) é um paradigma que indica um critério, ou regra, para determinados jogos de linguagem, mas não para todos. Mas, antes que a ostensão possa servir de critério de definição, será necessário compreender o jogo de linguagem de definir palavras através de exemplares de sua significação. Interessante notar que no texto das *Investigações* esta análise de Wittgenstein recebe vários desenvolvimentos por parte de seu interlocutor, o qual tenta estabelecer um tipo de critério que não seja parte do jogo de linguagem da definição de palavras e que, ao mesmo tempo, toda pessoa teria de aceitar. Por exemplo, ele chega a supor que a imagem mental sugerida pela palavra poderia ser o critério de sua definição e, com isso, incorre no problema de saber como identificar imagens mentais, tal como identificamos objetos da significação. Em outro momento do texto, o interlocutor sugere que a imagem mental seria uma projeção para os usos futuros. Esta manobra do interlocutor faz parte da tentativa de suplantar a ideia de que o uso das palavras, e suas circunstâncias, é mais importante que buscar uma definição exclusiva e fixa. A concepção do interlocutor é a de que o uso das palavras se estende no tempo e a fixação do significado abrangeria qualquer uso futuro, isto é, o raciocínio seria o de que aprender a usar uma palavra hoje não estabelece uma definição para os usos futuros e, desta forma, a cada novo uso, da mesma palavra, a regra de aplicação teria de ser estabelecida novamente. Os argumentos do interlocutor vão-se seguindo e sendo repelidos por Wittgenstein, até chegar ao ponto em que, na seção 144 do texto, ele chama a atenção para os casos normais de emprego das palavras e para o fato de que existe uma certa normalidade no uso das expressões, a tal ponto que, em casos normais, sabemos o que se deve compreender como sendo o significado de uma palavra ou o que se deve fazer para seguir uma regra e evitar as suas exceções. No entanto, casos anormais não podem ser predominantes, uma vez que, se fosse assim, nossos jogos de linguagem ordinários perderiam a sua relevância em nossas vidas.

Na seção 185, Wittgenstein retoma o exemplo (§145) de um aluno a quem se solicita que desenvolva uma determinada série numérica. O aluno deve desenvolver a série “+2” sucessivamente. No entanto, ao chegar ao numeral 1000, o aluno passa a seguir a regra de maneira diferente, ele escreve 1004 e não o que se esperava – a saber, 1002. Claramente o aluno não desenvolveu a série de forma correta, no entanto ele fornece uma explicação para o que fez, isto é, ele não cometeu um “erro aleatório”; antes, tendo em vista sua explicação do que fez (“eu pensei que fosse assim”), pode-se concluir que ele interpretou a regra de uma forma particular. A questão agora passa a ser a dicotomia entre o que esperávamos que ele escrevesse, com base na regra, e sua interpretação da regra a fim de fazer o que fez. Assim, cabe perguntar aqui: se o aluno aprendeu a desenvolver séries numéricas, algo no seu aprendizado garantiria que iria interpretar a regra de forma padrão, mesmo para casos de séries que nunca desenvolveu? Não seria o caso de que se está considerando uma interpretação aceita como padrão em relação a outras interpretações diferentes? Afinal, quando seguimos uma regra, nós interpretamos a regra a fim de saber o que se deve realizar para segui-la corretamente? É preciso interpretar a regra a fim de entendê-la, para só então saber como segui-la?

Note-se que Wittgenstein usa o exemplo do desenvolvimento de uma série numérica segundo uma dada regra, mas o caso também abrange o uso das palavras. Para isso, ele apresenta o exemplo da aplicação da palavra “ler”. No caso desta palavra e de sua aplicação, Wittgenstein apresenta o exemplo de pessoas que são treinadas a ler, mas sem que isto envolva compreender o que estão lendo. Essas pessoas possuem um instrutor, o qual, por vezes, diz “esta pessoa sabe ler”, “não está lendo corretamente”, etc. O exemplo de Wittgenstein visa mostrar que as atribuições de saber ou não ler independem do que se passa no interior daquelas pessoas, mas depende exclusivamente do que elas fazem. Ora, neste caso, saber ou não ler é uma habilidade que aquelas pessoas adquiriram e não um estado mental no qual se encontram enquanto leem o que lhes é pedido. Mas, se este é o caso, a habilidade deveria determinar de forma correta o que a pessoa deverá fazer. Por exemplo, se tenho habilidade em desenvolver uma

determinada série numérica ou em aplicar de forma correta uma palavra como “sépia”, esta mesma habilidade deveria garantir, de alguma maneira, que não aplicaria a palavra de forma diferente.

Além disso, se tenho habilidade para saber levantar certos objetos, pois sei quanto peso consigo suportar, então não poderia ser o caso de que, ao tentar erguer certo objeto, eu não consigo? Isto é, a minha habilidade deveria adiantar o sucesso ou o insucesso de minha tentativa. No entanto, Wittgenstein usa este caso para perguntar em que momento eu sabia que podia levantar aquele objeto. Apenas no momento em que disse que poderia levantar, mas não depois? Eu olho para o objeto, faço alguns cálculos mentais, pondero sobre outros objetos que poderiam ter aquele peso e, nesse momento, eu sei que posso erguer o objeto, mas, quando tento, não consigo erguer. Logo, minha habilidade para a tarefa não garante que eu possa dizer “agora sei” ou “agora consigo”. No entanto, parece que saber se consigo ou não depende de eu efetivamente levantar aquele objeto. Imagine que alguém me pergunta se sei identificar objetos, entre vários, para os quais a palavra “sépia” seria aplicada de forma correta. Afirmando que entendo a palavra e que, com isso, consigo fazer a identificação. Ocorre que minhas ações se mostram inadequadas, ou seja, não consigo identificar. Então, no momento em que disse que sabia, eu entendia as aplicações da palavra “sépia”, mas, quando realizei a identificação e falhei, já não sabia mais? Mas qual o papel de minha habilidade na compreensão das aplicações daquela palavra? E se for o caso de que a habilidade e a compreensão não coincidam?

O caso do aluno da seção 185 é o de que ele tem a habilidade, uma vez que já havia demonstrado que sabia desenvolver séries, mas segue a regra pedida de forma diferente da que se esperava. Ou seja, seria o caso de que ele não compreende a regra tal como nós? Mais ainda, o aluno fornece uma explicação para o que fez, diz ele “pensei que fosse assim”, “eu continuei da mesma forma”, como justificativa de suas ações. Novamente, aqui, a habilidade e a compreensão são consideradas como separadas entre si. Nesse ponto, o interlocutor de Wittgenstein apresenta uma série de sugestões para explicar o caso:

desde o argumento de que o aluno deveria fazer tal como o instrutor “tinha em mente” que seria correto até o caso de que a regra deveria determinar todas as ações futuras de quem a segue.

§

Meu objetivo, no entanto, não é o de apresentar todo o desenvolvimento da discussão, tal como consta no texto, mas o de desenvolver uma certa perspectiva que está relacionada com o uso que fazemos de nossas palavras. Assim, esta discussão parece que nos lança numa dicotomia entre saber o que a regra exige para segui-la de forma correta e a própria regra como determinante do que seria correto para com ela. Considerando o caso de aplicação das palavras, uma vez que este é o ponto que nos interessa, se aplicamos as palavras através do que aprendemos com o seu uso, isto é, as regras de sua correta aplicação, então parece plausível concluir que temos de decidir se aprendemos a interpretar como vamos aplicar as palavras ou entendemos como a regra de aplicação antecipa usos futuros. Novamente retorna o caso de que, se aprendemos a aplicar palavras através de suas regras de emprego, mostradas no seu uso, então estas regras deveriam evitar qualquer tipo de engano na aplicação e, com isso, nossa linguagem consistiria em um conjunto de regras recursivas. Por outro lado, não sendo assim, o aprendizado do uso parece depender apenas da situação em que as palavras ensinadas ocorreu.

Elaborando o mesmo raciocínio de forma diferente: quando me ensinam a usar a palavra “sépia”, devo entender, a partir de então, como usá-la em qualquer situação futura (IF, 189), ou o aprendizado ocorre apenas naquele instante e com aquela situação ou aqueles objetos específicos, mas nada pode justificar quanto a qualquer aplicação futura (IF, §190). Assim, ou as regras que seguimos para o uso significativo predeterminam os usos futuros (a linguagem considerada segundo a imagem de uma máquina⁶) e independem do falante ou de quem vai aplicá-las, ou saber usar as palavras de forma significativa depende de como o falante entende as aplicações das palavras.

6 “IF, § 194 Quando se pensa, então: a máquina já contém em si, de algum modo misterioso, seus movimentos possíveis? Ora, quando se filosofa”.

Wittgenstein desenvolve a ideia de que as regras de aplicação já contêm em si todas as ações que concordam com elas. Tal ideia é uma imagem, uma transposição da imagem de uma máquina para a linguagem. No entanto, a linguagem não é um sistema predeterminado, tal como sugere a imagem da máquina. Ao mesmo tempo, é provável que uma máquina não opere da forma como a imagem faz supor: a máquina poderia quebrar, derreter, etc. Mas a imagem da máquina nos força a crer que ela é mais determinada que a máquina empírica, que os movimentos já estão lá, determinados e aguardando para operar. Esta imagem é a que sugere que a operação com símbolos deve ser o desenrolar *daquilo que já está contido* na própria compreensão do símbolo, e esta, por sua vez, determina os usos futuros daqueles símbolos que compreendemos. Novamente: a ideia seria a de que a linguagem é constituída por uma série de regras, as quais determinam, de forma rígida, todas as aplicações das palavras. Mas esta é uma imagem que se impõe sobre nosso entendimento e que nos faz considerar a própria linguagem de forma inadequada, pois sugere que devemos buscar nas regras o que determina todos seus usos futuros ou, assim se pensa, as regras não determinam nada. Assim, Wittgenstein argumentará que, de certa forma (IF, §194 e §197), quando aprendemos a usar as palavras, é-nos ensinado como aplicá-las de forma correta segundo regras de emprego. No entanto, nada há de misterioso nesse fato e o que nos sugere que as aplicações futuras já devem estar contidas nas regras é aquela analogia filosófica entre como nossa linguagem opera e a imagem da máquina como contendo em si todos seus movimentos futuros. Mas, sendo assim, parece que a regra, por si só, não é capaz de nos dizer o que fazer para segui-la de forma correta e, conseqüentemente, será preciso interpretar a regra em cada ponto de sua aplicação.

Nesse ponto, o interlocutor apresenta a possibilidade de que a regra sozinha não nos permite compreender o que fazer para segui-la em situações futuras e, portanto, seria necessário elaborar uma nova interpretação da regra para cada situação de emprego. No entanto, Wittgenstein alega (IF, §198) que tanto a interpretação quanto o interpretado estão como que “soltos no ar”; as interpretações, por si

só, não podem determinar o que se deve fazer, e uma regra tem como uso indicar o que fazer em uma dada situação. O interlocutor toma esta afirmação como implicando que, dado que sempre será necessário elaborar uma interpretação da regra e, também, dado que a própria regra não indica o que se deve fazer, parece plausível concluir que, em situações futuras, qualquer interpretação poderá estar de acordo com a regra. Ou seja, as interpretações, por si só, não indicam qual delas é a correta; logo, sendo assim, toda nossa ação de aplicar palavras conforme regras de emprego, bem como qualquer jogo de linguagem ordinário ou não, fica como que sem objetividade alguma.

No entanto, a seção 199 chama a atenção para um aspecto até então esquecido por seu interlocutor, qual seja, o de que ele fala da regra como se ela estivesse atuando por si só, num vazio de aplicação. Para ver que este é o caso, Wittgenstein questiona o que é a “expressão da regra”; por exemplo, uma placa de sinalização não é apenas um símbolo composto por partes que funcionam separadas entre si e que necessitamos unir através de uma interpretação. Basta pensar que a placa de sinalização “não ultrapasse” não é a composição de algumas palavras, cores, desenhos e um local em que aparece. Antes, a situação, ou talvez possamos dizer, o contexto em que a placa está inserida, a torna uma regra que podemos compreender sem que uma interpretação seja necessária. Efetivamente, uma placa proibindo a ultrapassagem está localizada em uma situação em que a ultrapassagem resultará em algum tipo de acidente de trânsito. Imagine o caso paradoxal de que uma placa de “não ultrapasse” esteja colocada numa situação em que é impossível ultrapassar, ou em um campo aberto, por exemplo. Neste sentido, as questões do interlocutor tratam a regra como que isolada de qualquer aplicação, de qualquer prática; e tratam o que deveria ser a regra como uma expressão da regra. O caso dos sinais de trânsito é exemplar, pois ou sabemos como segui-los, ou não; se não o sabemos, ou se os seguimos de forma equivocada, afora as consequências físicas e legais decorrentes, não se trata de uma interpretação equivocada que foi escolhida entre várias possíveis. Antes, não sabemos usar os sinais de trânsito. Ou seja, as interpretações não nos ensinam a seguir regras e, sim, a prática de segui-las. O mesmo ocorre com o uso

significativo de nossas palavras: ele não depende de que tenhamos acesso às interpretações corretas de seu emprego, nós usamos nossas palavras de forma significativa através da prática de usá-las. Não será necessário que alguém fixe o significado através de definições ostensivas (ou indicadoras) e nem de interpretações das palavras.

Ora, que tipo de conexão, pergunta Wittgenstein, existe entre a regra e as ações de acordo com a regra? Não é o caso de que exista uma relação misteriosa, a qual deve ser desvendada através da construção de análises minuciosas do que ocorre com quem segue a regra ou, também, com quem age segundo ela. Ocorre que somos ensinado a seguir as regras da forma que seguimos; somos adestrados, diz Wittgenstein, a agir dessa forma. A expressão “seguir a regra” não é algo que se tenha aprendido uma única vez na vida e que cada pessoa, isolada de um contexto, tenha realizado apenas uma vez na vida. Wittgenstein está alegando aqui que as regras ocorrem num contexto de aplicação de regras. O mesmo ocorre com a aplicação da palavra “sépia”, que é um exemplo já apresentado; a aplicação desta palavra, para identificar cores, ocorre num contexto que pode ser chamado, em casos plausíveis, por “determinar a cor de um objeto ou de um padrão”. Nesse sentido, a palavra “sépia” não está isolada de uma prática para com ela, da mesma forma que uma placa de sinalização não está isolada da situação em que está inserida – a saber, na sinalização de trânsito numa estrada. Nesse sentido, seguimos a regra cegamente, isto é, não ultrapassamos outros carros quando uma placa de sinalização proíbe que façamos isso, aplicamos a palavra “sépia” em situações em que devemos usá-la. Esses contextos, podemos dizer, ocorrem também no que diz respeito a uma afirmação. Assim, apenas podemos compreender uma afirmação se temos domínio da linguagem, o que implica entender uma técnica (IF, §199).

Podemos concluir, então, que a argumentação desenvolvida por Wittgenstein visa mostrar que seguir uma regra de maneira inadequada apenas pode ser considerado quando as condições de segui-la de forma adequada estão presentes, isto é, quando se está num contexto em que a prática de seguir regras é algo já dominado. Assim, aquele aluno da seção 185 das *Investigações Filosóficas* seguiu a regra de forma incorreta, dada a maneira como nossa prática de seguir aquele tipo de

regras é empregada. O fato de que tenha fornecido uma justificação para o que fez não implica que a maneira padrão de seguir aquela regra necessite ser justificada, ou que ele tenha elaborado uma interpretação entre outras possíveis. As regras e as ações em relação a elas ocorrem num contexto em que a prática de seguir regras de forma correta, ir contra uma regra ou agir de forma equivocada para com uma regra é preexistente, isto é, uma prática é compreendida. Este é o raciocínio que encontramos nos argumentos de Wittgenstein nas seções 201 e 202, em sua avaliação de todo o problema decorrente do caso apresentado na seção 185, isto é, há um uso para a expressão seguir uma regra e ir contra a regra. Por tal motivo, a resposta dada ao paradoxo da seção 201 é, em outras palavras, chamar a atenção para como raciocinava o interlocutor, isto é, ele retirou a “expressão da regra” de seu emprego comum e foi consumido pelas ondas da metafísica (IF, §116).

§

Bem, esta é a argumentação que, acredito, foi desenvolvida por Wittgenstein nessas seções. Alguns detalhes foram ultrapassados por mim a fim de manter uma determinada argumentação, e espero que o leitor possa ter uma ideia geral do caminho desenvolvido por Wittgenstein nessa parte do texto. Ainda, seria possível elaborar várias remissões e conexões com outras partes do texto, uma vez que o texto das *Investigações Filosóficas*, ainda que não seja dividido em capítulos da forma tradicional, apresenta uma continuidade entre seus temas. Como já foi dito no início deste texto, não busco apresentar uma exposição minuciosa e exegética de cada passo; para isto existem outros textos mais úteis ao leitor interessado. Superada esta fase, passo agora a discutir a interpretação fornecida por Kripke em seu ensaio de 1982. Aqui também não pretendo apresentar uma exposição detalhada da linha argumentativa de Kripke; antes, vou tratar de alguns pontos que considero importantes para que se possa compreender as bases de onde Kripke elabora sua argumentação, ainda que, segundo ele mesmo, sua interpretação seja fruto de uma “quase revelação” quanto ao conteúdo das *Investigações Filosóficas*. Ainda mais, ele nos informa que não elaborou uma interpretação exegética do texto de Wittgenstein mas, sim, desenvolveu um argumento que encontrou no texto.

Segundo Kripke, o que ele encontrou no texto foi a elaboração de um novo tipo de ceticismo radical quanto ao significado. Este ceticismo culminaria na seção 201 das *Investigações*, quando Wittgenstein afirma que seguimos regras através de interpretações da regra e, ao mesmo tempo, como cada interpretação pode ser suplantada por outra, nenhuma interpretação poderia se estabelecer como orientadora da forma como se deve seguir uma regra. As interpretações se sucederiam e, desta forma, não se poderia indicar qual delas estaria correta e qual estaria equivocada. Sendo assim, a objetividade do seguir regras não se estabelece e, portanto, ou seguimos as regras de forma “cega”, ou as seguimos sem qualquer justificativa. Conforme interpreta Kripke, seria necessário um critério, um fato objetivo, que fixasse uma interpretação apenas e que obrigaria cada seguidor da regra a agir da mesma forma, ainda que pudesse interpretar a regra ao seu modo particular. Ou seja, segundo interpreta Kripke, o ceticismo de Wittgenstein, solapa a objetividade do seguir regras. Ora, uma vez que, nas seções de que estamos tratando, Wittgenstein apresenta argumentos contrários a qualquer tentativa de estabelecer algum fato objetivo que oriente o seguir regras e, mais ainda, como para ele o uso significativo de nossas palavras depende das regras de emprego para essas palavras, logo, aplicamo-las sem qualquer objetividade que sirva de fundamento.

Neste ponto, normalmente, a argumentação de Kripke não segue os passos do raciocínio de Wittgenstein – algo que o próprio Kripke já havia avisado que não faria – e endereça a discussão para um outro âmbito, qual seja, o de que Wittgenstein, em sua argumentação, estaria fornecendo justificativas para que qualquer “fato” quanto à correção do seguir regras opera no vazio, isto é, sem objetividade. Na seção em que Kripke identifica a formulação do paradoxo das regras (§201), Wittgenstein afirma que ele só poderia ser plausível se seguissemos regras através de interpretações – nesse ponto, Kripke abandona completamente o raciocínio de Wittgenstein. No entanto, na continuidade da seção 201, Wittgenstein apresenta seu argumento para que o seguir regras tenha objetividade, ainda que este conceito não tenha, no texto de Wittgenstein, a mesma definição que a atribuída por Kripke. Tal como se pode ler no segundo parágrafo da seção 201, nós

seguimos regras a partir de uma prática, do domínio de uma técnica de aplicação de regras, ainda que, com isso, Wittgenstein não esteja indicando qualquer “fato” que possa servir de critério para o cético de Kripke, uma vez que ele não considera que a prática de seguir regras, isto é, o contexto em que uma ação segundo uma regra é relevante, possa contribuir de alguma forma para a objetividade da correção do seguir regras.

Outro aspecto do argumento do Wittgenstein cético de Kripke é o seguinte: segundo ele, o fato de ter seguido uma regra de uma certa forma no passado não redundava em nenhuma objetividade para seguir a mesma regra em casos futuros. Por exemplo, apliquei a palavra “sépia” em determinada situação passada; nessa situação, os objetos que me solicitaram que identificasse como tendo aquela cor não serão necessariamente os mesmos de uma situação futura e, sendo assim, será necessário fazer uma nova interpretação das regras de aplicação da palavra “sépia”. No entanto, as interpretações independem da regra, e apenas poderei comparar interpretações entre si. Sendo assim, o que está em jogo é que terei de acessar minha memória de como interpretei a regra, naquele momento, para que concluísse qual aplicação usei e se ela poderia ser adequada na situação presente. Ora, neste caso, para construir seu argumento, o Wittgenstein cético de Kripke teria de considerar que a regra não é suficiente para me orientar em como segui-la. Ela necessita ser suplementada por uma interpretação e, mais ainda, uma interpretação que eu acesse através de minha memória. Como o critério para distinguir qual interpretação usei é a memória do uso, isto é, um evento mental, então este critério deverá ser mental também. Mas, alegará Kripke, Wittgenstein não concorda que eventos mentais quaisquer – mesmo a memória – possam servir de critério para a correção do seguir regras, quando comparamos casos passados e casos presentes de uso.

O Wittgenstein cético de Kripke exige que o critério de correção para seguir uma regra seja um “fato”, e aqui temos de conjecturar que a contraposição para o conceito “fato” seja algum item privado – ou talvez se possa usar a palavra “subjetivo” – ao seguidor da regra, isto é, algum evento que ocorra para cada sujeito que segue a regra, mas

apenas para ele. Para esclarecer este raciocínio, pensemos no caso de uma correlação entre um conceito e um fato ou objeto. Nesse sentido, afirmar que o significado do conceito é um fato implicaria dizer que este fato não pertence à linguagem nem ao sujeito. Ou seja, o fato não é uma definição verbal – uma vez que ela é um apelo a outras palavras – nem um item mental ao seguidor da regra – uma vez que se constitui em algo privado –, mas deve ser um fato empírico. Não pretendo entrar em muitos detalhes desta parte da argumentação de Kripke; bastará dizer que as coisas aqui se passam como na argumentação das primeiras seções das *Investigações Filosóficas*, em que Wittgenstein demonstra que mesmo uma definição ostensiva necessita de um contexto de definição, o qual possui regras. Sendo assim, o “fato” buscado ou exigido pelo cético de Kripke, mesmo que fosse encontrado, não se constituiria num critério completamente objetivo no sentido que ele exige, pois Wittgenstein já teria mostrado que o uso significativo de nossos conceitos não depende, para todos os casos, de definições ostensivas, isto é, que se faça uma correlação entre a definição de uma palavra e um fato que está para tal palavra. Esta crítica de Wittgenstein pode ser vista nas seções em que apresenta a ideia de que as palavras podem ser comparadas às peças do jogo de xadrez: cada peça desempenha um papel no jogo a partir de suas regras de emprego. Ora, sendo assim, um “fato”, no sentido em que exige o cético de Kripke, poderia ser usado como um modelo ou paradigma no jogo de linguagem, tal como afirma Wittgenstein nas seções 50 e 55 das *Investigações Filosóficas*.

No entanto, ainda que trabalhe a partir dos argumentos apresentados por Wittgenstein, o cético de Kripke interpreta estes argumentos direcionando-os para outro caminho, a saber, construir o cenário em que o paradoxo apresentado na seção 201 se impõe e, ao mesmo tempo, sem considerar o segundo parágrafo dessa seção. Tal expediente faz com que a apresentação da discussão sobre o seguir regras perca seu objetivo, que consiste em mostrar que a compreensão de nossas palavras se constitui numa habilidade em, ou para, usar tais palavras, e não a partir do estabelecimento de uma teoria sobre a significação. Tudo se passa como se, na construção do cético, o texto das

Investigações não apresentasse organicidade, por assim dizer, na qual os argumentos são apresentados e discutidos através de um método não dialogado. No entanto, o que nos é apresentado nessas seções do texto é o diálogo entre Wittgenstein e seu interlocutor, no qual os argumentos não são apresentados de forma tradicional, mas através de expedientes retóricos próprios do diálogo em que as perguntas, por vezes, se constituem em respostas. Exemplo disso é a seção 204, na qual Wittgenstein apresenta uma pergunta como fechamento de seu raciocínio, exposto nas seções anteriores. Nessa seção, ele, a princípio, concorda que é possível criar um jogo que nunca foi jogado por ninguém (pois este não é um problema para o que está argumentando) e logo pergunta: “Mas será que isto também é possível: a humanidade nunca jogou jogos; uma vez, porém, alguém inventou um jogo – o qual nunca foi jogado?”, ou seja, esta pergunta substitui uma conclusão apresentada de maneira tradicional, mas cumpre o papel de conclusão que nos leva a raciocinar sobre qual a relação entre a prática para com jogos e as regras que são neles empregadas. Ora, os jogos apenas podem ser criados – mesmo que alguns nunca tenham sido jogados por ninguém – se existir uma prática na humanidade para jogar jogos segundo regras, e isto, por sua vez, chama a atenção para algo que já havia dito na seção 202: “Eis porque seguir uma regra é uma prática. E acreditar seguir a regra não é seguir a regra”. Mais ainda, sua expressão antes de apresentar esta pergunta é “Mas será que isto também seria possível [...]”. Ou seja, é possível que eu invente um jogo, que ninguém nunca jogou, mas não seria possível que eu inventasse um jogo se a humanidade, que partilho com meus semelhantes, não tivesse a característica de jogar jogos, isto é, não tivesse a forma de vida de seguir regras nas quais os jogos são elaborados.

É neste sentido que se está afirmando que a construção de Kripke de um Wittgenstein cético apresenta várias dificuldades de interpretação, as quais se caracterizam, normalmente, em usar partes das seções para elaborar argumentos que estão fora da linha de raciocínio em que aquelas mesmas seções estão inseridas. Isto se mostra quando comparamos o que Kripke apresenta em sua interpretação em comparação com o texto das *Investigações*.

Obviamente que os argumentos escolhidos por Kripke para sua interpretação fazem parte do texto das *Investigações* e são construções argumentativas elaboradas por Wittgenstein, mas a linha de raciocínio segundo a qual esses mesmos trechos foram colocados em sequência nos conduz para conclusões muito diferentes do que é interpretado por Kripke. O exemplo mais claro disso que estamos afirmando é o caso do “paradoxo do seguir regras” que Kripke apresenta como sendo a parte mais importante da filosofia das *Investigações Filosóficas*, mas que, no texto, é eliminado no segundo parágrafo dessa mesma seção.

Assim, o primeiro passo para que tal interpretação fosse estabelecida é aceitar a dicotomia entre a regra e a ação de segui-la. No entanto, no texto de Wittgenstein, essa dicotomia é questionada e não aceita, tal como insiste o Wittgenstein cético de Kripke, mesmo tendo Wittgenstein, no segundo parágrafo da seção 201 e na seção 202, diagnosticado que o paradoxo tem por base a má compreensão de como nossa linguagem funciona e que é preciso considerar a relação entre o emprego das palavras e as práticas que temos para com elas. Ao aceitar que existe uma dicotomia entre o que se deve fazer para seguir uma regra e o que essa regra diz que devo fazer, o Wittgenstein cético de Kripke perde de vista que tanto o contexto do aprendizado quanto a prática de seguir regras fazem parte do que constitui a objetividade da aplicação de palavras segundo regras.

§

Com a argumentação até aqui apresentada, considero que já são possíveis algumas conclusões finais. Gostaria de lembrar que, devido à grande quantidade de textos, principalmente em revistas de filosofia, sobre a interpretação de Kripke e sobre as seções centrais do texto das *Investigações Filosóficas*, nas quais é analisado o seguir regras, não é possível fazer um apanhado geral de todas as possibilidades argumentativas abordadas. Minha tentativa foi a de apresentar alguns comentários que não tocam necessariamente em pontos centrais, mas que acredito serem básicos para a compreensão da controvérsia gerada pelo ensaio interpretativo de Kripke. Ao mesmo tempo, escolhi proposadamente não produzir um ensaio com recorrentes referências

a outros textos ou com notas informativas que poderiam atrapalhar a leitura. Certamente que, usando destes expedientes, corro o risco de repetir argumentos e pontos de vista que pertencem aos autores aos quais, durante minhas pesquisas e leituras sobre o tema, tive acesso. Contudo, reivindico para mim apenas a maneira de elaborar a argumentação sobre o seguir regras e algumas conclusões sobre a interpretação do ensaio de Kripke.

Nesse sentido, considero que o ponto mais importante da elaboração de Kripke é ter chamado a atenção para alguns aspectos do texto das *Investigações Filosóficas* que até então não haviam sido considerados de forma detalhada⁷. Por exemplo, o papel central da discussão quanto ao seguir regras em toda a filosofia de Wittgenstein pós *Tractatus*. Este tema pode ser encontrado em quase todos os conjuntos de textos de Wittgenstein publicados posteriormente (ainda que escritos no mesmo período) às *Investigações Filosóficas*. No entanto, o processo de construção adotado por Kripke, dadas suas intenções explicitadas no prefácio de seu ensaio, fizeram com que ele apresentasse ao público filosófico um novo Wittgenstein, cujas conclusões, elaboradas sobre passagens selecionadas, destoaram em muito do Wittgenstein que, até então, os leitores de sua filosofia conheciam. Nesse sentido, alguns filósofos consideram este Wittgenstein uma mistura de argumentos de Kripke com passagens do texto das *Investigações* e, com isso, ele teria criado um “kripkenstein”. Outros ainda, tal como Ronald Suter em sua análise do ensaio de Kripke, chama o cético apresentado no ensaio de “Saul Wittgenstein” (Suter, 1989, p. 205). O relevante sobre este aspecto é que elaborar uma resposta que situe os argumentos de Wittgenstein na filosofia das *Investigações Filosóficas* exige que se compreenda cuidadosamente o texto da obra de Wittgenstein. Por exemplo, a atribuição de ceticismo elaborada por Kripke não condiz com a filosofia exposta no texto; ao mesmo tempo, o ceticismo não é abordado no texto. Com isso,

7 Nesse sentido, é bom lembrar que a monumental interpretação de Baker e Hacker, que analisa as ligações entre as seções do texto das *Investigações Filosóficas*, estava ainda em preparação. Após a publicação dessa obra em 1983, que serve de orientação para os estudos da filosofia de Wittgenstein, Baker e Hacker dedicaram um ensaio apenas para a interpretação elaborada por Kripke e que aborda, ainda que não de forma aprofundada, as relações entre o ceticismo e a filosofia de Wittgenstein.

cabe pensar na relação dos argumentos negativos apresentados por Wittgenstein, na discussão sobre o seguir regras, e sua relação para com uma atitude cética ou para com algum tipo de ponto de vista cético. Seja como for, esta atribuição é bastante complexa, uma vez que, no texto *Da Certeza*, Wittgenstein considera o ceticismo radical (ainda que ele não qualifique um tipo de ceticismo em específico) como sendo um contrassenso. Isto, no entanto, não deve ser tomado como uma repreensão à atitude cética, pois na filosofia de Wittgenstein os contrassensos não constituem “sem sentido”, mas revelam certos aspectos paradoxais da compreensão da gramática de nossos conceitos.

Outro ponto a ser notado é a aceitação, por parte de Kripke, de um argumento apresentado pelo interlocutor de Wittgenstein e que ele atribui ao próprio Wittgenstein. Por exemplo, na análise do seguir regras, quando considera o caso do aluno da seção 185, Wittgenstein sempre, e novamente, chama a atenção para a prática de seguir regras e o quanto esta prática orienta o que consideramos como “objetividade” em nossas ações que visam seguir regras e não as interpretações das regras⁸. No entanto, “Saul Wittgenstein” aceita sem questionamentos que as ações que visam seguir regras **não estão ligadas com a compreensão** das regras, o que torna toda a discussão bastante paradoxal. Ou seja, é possível para Saul Wittgenstein compreender uma regra como a da adição, mas não saber qual a ação correta para com ela, considerando o tempo em que se está considerando seguir a regra. Assim, regra e ação de segui-la, como já se disse várias vezes neste capítulo, estariam separadas, ainda que Saul Wittgenstein não forneça argumentos demonstrando como esta separação ocorre.

Esta separação apresenta um aspecto importante, uma vez que no texto das *Investigações* Wittgenstein considera que a compreensão não é um estado mental. O exemplo dos seres humanos treinados para serem usados como “máquinas de leitura” visa mostrar que a compreensão e uso dos conceitos estão ligadas de forma interna. Isto

⁸ O filósofo Crispin Wright, paralelamente à interpretação de Kripke, insiste que a discussão do seguir regras questiona exatamente a “objetividade” de qualquer investigação, uma vez que Wittgenstein apresenta várias dúvidas quanto à sua possibilidade, mas não aponta solução alguma. *Mutatis mutandis*, Wright também considera Wittgenstein um cético, pirrônico.

é, as atribuições de que uma destas “máquinas” sabe ler não se dão com base em algo externo ou exterior ao que a “máquina” realiza, mas justamente naquilo que ela faz. Assim, compreender é uma habilidade e não um evento mental que se deve descobrir ou tentar chegar à veracidade do que a pessoa, que diz compreender ou demonstra compreender, teria entretido, para só então demonstrar em suas ações. O mesmo se passa com a relação entre seguir uma regra e agir conforme essa regra. Existe uma relação interna entre as ações que visam seguir a regra e a própria regra. Por exemplo, as regras de xadrez não estão separadas do jogo de xadrez; usar outras regras não significa que se está jogando xadrez de forma diferente, mas que, de todo, não se está jogando xadrez. Outro exemplo apresentado por Wittgenstein em seções bem adiantadas do texto das *Investigações Filosóficas* (2022, §581) é o da “expectativa”; diz ele: “uma expectativa está imersa na situação a partir da qual ela nasce. A expectativa de uma explosão pode nascer, por exemplo, de uma situação na qual **se deve esperar** uma explosão”. Wittgenstein está argumentando que há uma relação interna entre a expectativa e o que se espera que aconteça. Ou seja, não é plausível que se tenha uma expectativa e, ao mesmo tempo, não se saiba que ela é uma expectativa.

O que Saul Wittgenstein considera é que seguir uma regra não tem relação com a situação em que essa regra pode ser aplicada e, com isso, se torna paradoxal que o símbolo de adição possa significar “adicionar” (e indicar que a pessoa deve adicionar um número ao outro) quando é usado. Para Saul Wittgenstein, este símbolo pode ter como consequência qualquer tipo de ação, inclusive uma que vá contra a forma como se usou o símbolo em outras ocasiões. A partir da quebra desta relação interna, é exigido que um fato seja interposto entre a regra e as ações que visam segui-la e, com isto, encontrar uma padronização nas ações.

Na verdade, a separação entre uma e outra é sugestão do interlocutor de Wittgenstein para tentar compreender e chegar a um diagnóstico do erro cometido pelo aluno da seção 185 (IF, §186), e não de Wittgenstein. Tal expediente está ligado ao que já disse no parágrafo anterior, isto é, que Kripke interpreta o texto das *Investigações* como

se as relações entre Wittgenstein e seu interlocutor, as perguntas retóricas elaboradas por Wittgenstein, e as idas e vindas de um mesmo argumento, não fossem relevantes para compreender o propósito da filosofia exposta naquela obra, ainda que, em seu ensaio, Kripke se utilize de vários expedientes retóricos (Kripke, 1982, p. 15, 40). Obviamente que não se trata de uma reprimenda aos textos, mas sim de que ambos devem ser lidos com cuidado. Para os que estão mais acostumados com a leitura dos escritos de Wittgenstein, sabe-se que uma das características da maneira de argumentar de Wittgenstein é aceitar os argumentos de seu interlocutor e conduzi-los até uma situação de sem sentido ou paradoxo, para só então indicar onde está o engano. Mas esta constatação, muitas vezes, é apresentada na forma de uma pergunta e não de uma afirmação direta.

Por fim, um último aspecto que gostaria de considerar: a resposta cética de Saul Wittgenstein é aceitar que nenhum fato pode ser indicado para determinar o que se deve fazer para seguir uma regra de forma correta. Novamente, regra e ação para com ela estão separadas nesse raciocínio. Ora, uma vez que todas as pessoas seguem regras conforme as interpretações que produzem dessas regras, então não há objetividade no seguir regras e, como conclusão, seguimos as regras cegamente. Saul Wittgenstein aceita esta situação, mas, para contorná-la, insere a comunidade de seguidores de regras como critério para correção das ações que visam seguir uma determinada regra. A comunidade de seguidores de regras seria uma instância externa e que regularia a correção das ações segundo regras. O paradoxo das regras, atribuído a Wittgenstein por Kripke, apenas poderá ser remediado (uma vez que não há resposta a ele) se cada seguidor de regras se adequar ao que exige a comunidade em que está inserido (Kripke, 1982, p. 99, 101, 108 e seguintes). Tal ponto de vista foi chamado “comunitarismo” e fornece uma resposta também à questão metafísica “de onde provêm as regras?” Esse ponto de vista apresenta vários problemas, aos quais não poderei dar atenção detalhada neste capítulo, mas que foram bem mapeados pela filósofa Claudine Verheggen em vários de seus ensaios. Considerando meus propósitos, gostaria de chamar a atenção para certos aspectos que reputo serem importantes: em primeiro lugar, o argumento comunitarista parte do princípio de que a comunidade

estabelece as ações corretas para com as regras adotadas e, neste sentido, o seguidor de regras deve adotar o padrão comunitário, isto é, ele deve agir como todos agem diante de uma mesma regra. No entanto, uma comunidade de seguidores de regras deve ter, como pano de fundo de suas decisões de correção e incorreção, a própria noção de seguir regras que pretende normatizar, pois terá de estabelecer por qual razão tal e tal ação é a correta para com tal e tal regra. Ora, acontece com a “comunidade” o mesmo que se passa com o seguidor de regras de Saul Wittgenstein, ou seja, o argumento comunitarista nada mais é que transferir o suposto problema cético para uma outra instância que, por sua vez, terá o mesmo problema a solucionar, isto é, qual a ação correta para com uma determinada regra. Logo, em vez de “solucionar” o paradoxo, este argumento apenas transfere uma suposta solução para um âmbito mais acima, por assim dizer, que o do mero seguidor de regras ordinário, isto é, transfere o problema para a comunidade dos seguidores de regras. O argumento comunitarista nada mais é que um “paliativo”, uma vez que traz consigo, de forma pressuposta, o mesmo problema que pretende solucionar.

Ainda mais, o expediente de apelar para as decisões comunitárias pode jogar, por assim dizer, toda a argumentação para o âmbito da antropologia e não mais da filosofia. Por exemplo, se em certas comunidades uma determinada ação para com uma regra específica é aceita, pode ser que em outras comunidades a mesma regra tenha, como aceita, outra ação diferente. Logo, o problema cético que afeta cada seguidor de regras agora se transfere para as diferentes comunidades. O que implicaria dizer que a correção, certo e errado, é uma noção que varia de acordo com cada comunidade. Ou seja, caberia a um antropólogo investigar as relações de cada comunidade, sua cultura provavelmente, para definir o que influencia a aceitação daquelas ações específicas para com as regras. Não se trata mais de uma questão gramatical (lógica). No entanto, este argumento parece ser ainda mais paradoxal uma vez que, plausivelmente, mesmo que as ações corretas sejam diferentes em cada comunidade, elas deverão ter uma atitude em comum: “determinar a correção das ações”, ou seja, no nível coletivo deve existir uma prática de corrigir ações que visa seguir regras. Assim, um cético kripkeano que visitasse

diferentes comunidades poderia, obviamente, notar diferenças nas ações para determinadas regras que poderiam ser comuns em outras comunidades. E poderia ser o caso, inclusive, de que ele encontrasse ações idênticas em diferentes comunidades, mas que visassem seguir regras diferentes entre as comunidades. Ele poderia, segundo este raciocínio, afirmar que regras iguais, presentes em diferentes comunidades, são seguidas de maneiras diferentes. Poderia também constatar que regras diferentes, em diferentes comunidades, são seguidas de maneira idêntica nessas diferentes comunidades. No entanto, ele teria de aceitar que as diferentes comunidades possuem um padrão em comum, que seria a noção de correto e incorreto. Ou seja, as diferentes comunidades possuem uma mesma forma de vida que pode ser denominada “estabelecer ações corretas para com as regras”. No entanto, este tipo de ação é algo anterior a determinar ações corretas; ele é um pressuposto desta possibilidade de determinação, uma vez que é uma prática. Sendo assim, por qual razão os seguidores de regras individuais estariam isolados destas práticas coletivas? Por qual razão um seguidor de regras estaria impedido de partilhar a prática de sua comunidade que é a de estabelecer ações corretas para com as regras? Tudo se passa como se o cético kripkeano não aceitasse que seguir regras no nível individual possui a mesma possibilidade de correção quanto de sua comunidade, uma vez que seguir regras é uma prática. Talvez ele pudesse argumentar que no nível individual existe a possibilidade de que os critérios dependam de interpretações da regra; mas isto seria confuso, pois o mesmo ocorre no âmbito coletivo.

E, mais ainda, o expediente de apelar para a comunidade como critério de correção do seguir regras acrescenta um problema que, particularmente, não saberia definir em qual âmbito poderia se situar, isto é, seria uma questão a ser investigada pela linguística, antropologia? Considere o caso do último membro de uma comunidade. Por exemplo, o último indivíduo Pato (da extinta comunidade Pato do RS) saberia aplicar as palavras da língua da mesma forma que seu povo, sua comunidade, empregava? Como ele poderia ser corrigido em suas aplicações e em suas ações de seguir regras, se não havia uma comunidade para lhe corrigir? Logo, poder-se-ia perguntar, inclusive, se o último indivíduo Pato sabia falar a língua de seu povo, do qual ele é o

último membro. Certamente que, qualquer que fosse sua resposta, teria de ser aceita. Se respondermos que ele teria “internalizado” o critério de correção de sua comunidade, então toda a argumentação que exige a comunidade como resposta ao paradoxo das regras cai por terra. Ora, este último indivíduo Pato teria de acessar o critério de correção através de sua memória e, sendo assim, a memória seria o método de acesso ao critério de correção; este, por sua vez, é um expediente que Saul Wittgenstein não aceita. Ainda mais, este último indivíduo Pato seguiria regras da forma como é argumentado no paradoxo das regras, isto é, através de interpretações da regras e, dada a problemática alegada quanto a isto, ele não teria como saber se seguiu a regra de forma correta, pois não possui uma coletividade ou comunidade para lhe fornecer o padrão de correção.

§

Considerando tudo que até aqui foi argumentado, pode-se concluir que o ceticismo do seguir regras elaborado por Kripke a partir dos argumentos de Wittgenstein nos conduz a vários paradoxos e entra em contradição com o próprio texto de onde é derivado. Tudo se passa como se Kripke estivesse sob o domínio daquilo que Austin, em *Sense and Sensibilia*, chamou “adoração das dicotomias bem arrumadinhas” (1975, p. 3), isto é, o paradoxo do seguir regras é um argumento filosófico que insiste numa série de simplificações excessivas, na constante repetição de exemplos cuidadosamente estudados. Obviamente que se pode afirmar que o ensaio de Kripke apresenta desafios positivos para os que buscam compreender a filosofia de Wittgenstein, justamente por ser uma interpretação que vai contra os argumentos de Wittgenstein e que viola a ordem ou linha argumentativa do texto das *Investigações Filosóficas*, como já se disse várias vezes neste capítulo. Ao mesmo tempo, a interpretação elaborada por Kripke nos faz pensar, para além do texto de Wittgenstein, na relação que existe entre nossas ações e o uso que fazemos de nossas palavras, uma vez que estabelece que esta relação é normativa e não causal. Ora, dado que, segundo ele, existe uma dicotomia entre agir e, diferente disso, agir conforme uma regra, caberia compreender, em uma investigação futura, como nossas ações estão relacionadas com a linguagem.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João José Rodrigues Lima de. *A Singularidade das Investigações Filosóficas*. Campinas: Unicamp, 2015.
- BAKER, Gordon Park; HACKER, Peter Michael Stephan. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell, 1984.
- HANFLING, Oswald. *Wittgenstein's Latter Philosophy*. New York: Suny Press, 1989.
- KRIPKE, Saul Aaron. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. New York: Blackwell, 1982.
- McGINN, Colin. *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Blackwell, 1984.
- SLUGA, Hans; STERN, David G. (org.). *Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SUTER, Ronald. *Interpreting Wittgenstein: A Cloud of Philosophy, a drop of Grammar*. Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- VERHEGGEN, Claudine. Wittgenstein and Solitary Languages. *Philosophical Investigations*, n. 18, p. 4, 1995.
- VERHEGGEN, Claudine. Stroud on Wittgenstein, Meaning and Community. *Dialogue – Canadian Philosophical Review*, v. XLIV, 2005.
- VERHEGGEN, Claudine. The Community View Revisited. *Metaphilosophy*, 38, 5, 2007.
- WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *Blue and Brown Books*. New York: Harper and Row, 1956.
- WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *Investigações Filosóficas*. Tradução, organização, vocabulário crítico e apresentação de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. Posfácio de Marcelo Carvalho. São Paulo: Fósforo, 2022.
- WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *Philosophical Grammar*. Translated by Anthony Kenny. Edited by Rush Rhees. Oxford: Blackwell, 1974.
- WRIGHT, Crispin. Rule Following, Objectivity and the Theory of Meaning. In: HOLTZMAN, Steven. H.; LEICH, Christopher M. (org.). *Wittgenstein to Follow a Rule*. London: Routledge, 1981.

CAPÍTULO 6

ENSAIO SOBRE A RELAÇÃO DO ARGUMENTO DA LINGUAGEM PRIVADA E O INCONSCIENTE

Gabriela de Oliveira¹

Não faz muito tempo que passei a ter uma nova ideia sobre o inconsciente freudiano. Estava iniciando minhas leituras sobre o “argumento da linguagem privada”, em Wittgenstein, quando decidi ler em paralelo *O infamiliar*, de Freud. O título me chamou a atenção, e a introdução do texto despertou uma nova ideia. Ao explicar a mudança da tradução do título, que em edições passadas foi *O estranho* e *O inquietante*, os tradutores da obra e autores da tradução, Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares, explicam que o título em alemão é *Das Unheimliche*: “*Heim*” significa lar; “*heimliche*”, secreto, aquilo que é íntimo; e o prefixo “*Un*” torna a palavra “apavorante”. A tradução por *O infamiliar* foi escolhida por ser uma “intradução”, mas que ao mesmo tempo faz sentido em nosso idioma, tanto por ter o prefixo “in” no mesmo sentido de negação que o alemão tem no termo “*un*” quanto por não ser incomum utilizarmos o termo “familiar” para designar

¹ Mestranda em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade Federal da Fronteira Sul. *E-mail*: gabrielaoliveira2@gmail.com.

algo que nos causa um certo estranhamento, algo que sabemos e, ao mesmo tempo, não sabemos, como quando falamos “você me parece familiar” ou mesmo “esse lugar é familiar”, mas sem lembrarmos se já estivemos ou não lá, se conhecemos ou não a pessoa, se é algo que sabemos ou apenas algo que nos lembra algo que conhecemos. E o texto *O infamiliar* traz justamente a ambiguidade de diversas palavras e situações do nosso cotidiano. Foi aí que, juntando com o que eu já estava lendo sobre o argumento da linguagem privada, pensei: podem a consciência e o inconsciente ser, na verdade, uma única coisa? Pode o inconsciente aparecer a todo o momento em nosso cotidiano, inclusive naqueles momentos em que soamos familiares para nós mesmos, como quando não entendemos por que falamos isso no lugar daquilo, ou mesmo quando não entendemos por que nos comportamos dessa ou daquela maneira?

Assim, lembrei também que há obras de Freud em que ele trata da aparição do inconsciente no cotidiano, como é o caso de *O chiste e sua relação com o inconsciente* e *Psicopatologia da vida cotidiana*. Em ambas as obras, o autor destaca como o inconsciente aparece a partir de piadas e anedotas contadas no dia a dia, bem como no caso dos atos falhos, como quando queríamos falar uma coisa e acabamos falando outra, desde casos mais simples em que trocamos uma palavra por outra na qual estávamos pensando até outras mais perigosas, como quando se troca o nome da pessoa amada pelo nome de alguém do passado. Mas seria isso o suficiente para afirmar que o inconsciente aparece simultaneamente com a consciência? Mais ainda, é o suficiente para negar a psicanálise como uma psicologia profunda, que é tão difundida por aí, e em troca propor que o inconsciente, o objeto de estudo central da psicanálise, é na verdade algo tão simples e cotidiano que nos causa um estranhamento, uma infamiliaridade com nós mesmos, com nosso comportamento e até mesmo com nossa forma de nos comunicarmos?

Como dito anteriormente, esses pensamentos me ocorreram enquanto eu fazia a leitura do “argumento da linguagem privada”, de Wittgenstein, e por isso tais ideias não vieram do nada, mas surgiram justamente de eu ter relacionado, e não sem fundamento, a discussão

da linguagem privada com o problema de um inconsciente também privado, escondido e secreto, pois, se o inconsciente aparece em piadas, em atos falhos e em sessões de terapia psicanalítica, como poderia ele ser tão secreto, escondido e inacessível assim? Por isso, o objetivo do presente ensaio é realizar alguns apontamentos que relacionam o inconsciente de Freud ao argumento da linguagem privada de Wittgenstein.

Nos próximos parágrafos, pretendo mostrar algumas sustentações da minha ideia que serão melhor analisadas no futuro. Para apoiar tais hipóteses, usarei como base: as *Investigações Filosóficas* e *O livro azul*, de Wittgenstein; *Linguagem e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma análise do argumento da linguagem privada*, de Mirian Donat; *Freud e o inconsciente*, de Luiz Alfredo Garcia-Roza; os textos já citados de Freud: *A interpretação dos sonhos*, *O chiste e sua relação com o inconsciente*, *Psicopatologia da vida cotidiana* e *O inconsciente*; além de alguns outros textos secundários que também são importantes para pensar os temas centrais que aqui serão debatidos.

Iniciaremos com uma breve reflexão da relação que há entre filosofia e psicanálise.

Um pouco dos entrelaçamentos entre psicanálise e filosofia

A filosofia do século XX procurou romper com algumas ideias predominantes em sua história, entre elas as concepções metafísicas que constituíam o pensamento moderno. Assim, o início do século foi marcado por uma variedade de pensamentos que traziam em si essa ruptura, tanto na chamada filosofia continental quanto na analítica. Porém, o século XX não traz apenas rupturas, como também uma nova forma de pensar a mente humana a partir da psicanálise. Para iniciar e tornar claro o objetivo do presente ensaio, é importante compreender qual a relação da filosofia com a psicanálise, para, posteriormente, compreender a relação da filosofia de Wittgenstein com as ideias de Freud.

Como é de conhecimento comum, a filosofia foi, durante muito tempo, a área de estudos que tratou da questão da consciência e da mente humana. No século XVII, principalmente a partir de René Descartes, a consciência passou a ser o tema central do debate filosófico. O cogito cartesiano não trouxe somente a afirmação de uma certeza fundadora de todas as outras, mas também um modelo de consciência que seria universal (García-Roza, 2009, p. 14).

Durante o século XIX, ocorreram várias revoluções científicas que levaram a uma nova perspectiva para pensar o ser humano. A publicação de *A origem das espécies*, de Charles Darwin, em 1859, foi crucial para que o ser humano deixasse de ser a espécie privilegiada, centrada na racionalidade, e passasse a ser visto na condição de um animal como outro qualquer. Isso levou a mudanças no campo da medicina, da psiquiatria e, em consequência, da psicologia, que enfatizaram cada vez mais seus estudos nos aspectos biológicos, inclusive dando grande destaque ao cérebro como órgão físico que guarda a consciência e, também, responsável por deter a racionalidade, sendo que qualquer problema mental era implicação direta de algum problema físico desse órgão, como afirma Birman (2003, p. 18): “Segundo essa racionalidade, as enfermidades se materializariam sempre por uma lesão anatômica a qual explicaria os diferentes sintomas presentes nas diversas doenças somáticas, mesmo que estas pudessem ter causas diferentes e múltiplas”.

No final do século XIX, surgiu também um novo campo de estudo da mente, a psicanálise. Método criado por Sigmund Freud², tem sua origem a partir dos estudos sobre a histeria, quando Freud, juntamente com Josef Breuer³, supõe que a doença não é um problema de origem biológica, mas sim psicológica, e ambos resolvem aplicar outros tratamentos para tentar encontrar a origem da perturbação mental. Fazem uso de hipnose em um primeiro momento, mas abandonam esse método por perceberem ser pouco eficaz e não funcionar com todas as mulheres. Depois partem para massagens e colocam em prática o método catártico, que consiste em fazer muitas perguntas

2 Freud teve formação em medicina com especialização em neurologia.

3 Josef Breuer foi um médico e fisiologista austríaco que iniciou os estudos sobre casos de histeria com Freud.

e deixar que a paciente fale, respondendo da forma mais espontânea possível, tentando encontrar uma relação entre fatos cotidianos e o sofrimento mental e, muitas vezes físicos⁴, que as acometem. Essas primeiras descobertas foram relatadas na obra *Estudos sobre a histeria*, publicada ainda em 1895. Tal obra contém a narrativa e os estudos desses primeiros casos e, até hoje, é uma forma de compreender como aconteceu a progressão das primeiras hipóteses sobre a causa da histeria até o que hoje conhecemos como o início do tratamento psicanalítico. Apesar de ainda não ser psicanálise – que é marcada pela instauração de processos psicológicos inconscientes e pela própria descoberta desse tal inconsciente –, em *Estudos sobre a histeria* já há um novo método de análise da mente humana, que traz como pressuposto a ideia de que nem todo sofrimento psíquico, como é o caso da histeria, seja biológico, mas que possui sua origem em dores e sofrimentos de ordem psicológica a partir de eventos cotidianos e traumáticos.

Passada a fase da hipnose e partindo para a catarse, os estudos de Freud e Breuer passam a ser dirigidos junto a um novo modo de fazer terapia, na qual a paciente é convidada a relatar o que está sentindo a partir de perguntas feitas pelos médicos, levando assim a uma nova percepção de suas experiências e associando seus eventos psíquicos a certos traumas sofridos no passado, buscando sempre retomar a primeira vez em que o sintoma ocorreu. Em vez de somente diagnosticar e recomendar tratamento medicamentoso, Freud dá voz às suas pacientes e as deixa falar sobre o que sentem: “Foi preciso que Freud percorresse um caminho marcado pela escuta para que viesse a formular conceitos importantes como o de inconsciente, transferência, resistência, dentre tantos outros” (Fochesatto, 2011). E foi por causa disso, inclusive, que sua paciente Anna O., um dos casos mais famosos da obra *Estudos sobre a histeria*, nomeou a prática freudiana como “cura pela fala” (Fochesatto, 2011).

4 Durante crises histéricas, era comum a paralisação de alguns membros do corpo, como pés, pernas, braços – o que justificava o uso de massagens no tratamento. Havia casos também de pacientes que chegavam a perder a visão durante as crises.

Porém, algo pontuado por outra paciente, Emmy, trouxe uma mudança mais radical na forma como Freud passou a dirigir suas consultas. Irritada com a quantidade de perguntas feitas, que inclusive interrompiam o que a paciente estava falando, Emmy pediu para apenas deixá-la falar livremente o que lhe viesse à mente (Fochesatto, 2011). Essa técnica é, até hoje, um dos pontos mais importantes da terapia psicanalítica, conhecida como associação livre. E foi também por meio da associação livre que Freud recebeu relatos de sonhos das pacientes, algo que foi de grande importância para o desenvolvimento da psicanálise.

Em 1989, Freud escreveu *A interpretação dos sonhos*, mas publicada com data de 1900, para que fosse reconhecida como a grande obra do século XX. Apesar de ter abordado, nos *Estudos sobre a histeria*, várias técnicas que passaram a fazer parte da psicanálise, é somente a partir de *A interpretação dos sonhos* que a psicanálise ganha seu campo de estudo. Esse fato se dá por causa do conceito de inconsciente inserido por Freud e que, segundo ele, era o objeto de estudo de sua ciência. E é justamente por causa de sua descoberta do inconsciente que Freud cruza seu caminho com a filosofia⁵.

Como visto anteriormente, a filosofia da modernidade ocupou-se em compreender o ser humano como um ser dotado de uma consciência universal, como definição de uma realidade verdadeira. Assim, o estabelecimento de uma instância inconsciente que descentraliza da consciência uma única razão acaba tornando-se de grande interesse para diversos filósofos, principalmente a partir da década de 1920: “[...] a psicanálise, ainda durante a vida de Freud, converteu-se em objeto de interesse por parte da filosofia que, desde os anos 20 pelo menos, tratou de comentá-la, celebrá-la, criticá-la, debatê-la, explicá-la, e assim por diante” (Simanke, 2010, p. 191). Há ainda relatos de que, em seu aniversário de 70 anos, Freud foi

⁵ Em uma carta ao amigo e também médico Wilhelm Fliess, de 1896, Freud escreve: “Observo que, pela via tortuosa da clínica médica, você está alcançando seu Ideal primeiro de compreender os seres humanos enquanto fisiologista, das mesma forma que alimento secretamente a esperança de chegar, por essa mesma trilha, a minha meta inicial da filosofia. Pois era isso o que eu queria originalmente, quando ainda não me era nada clara a razão de eu estar no mundo”. Segue a carta falando sobre suas descobertas no campo das neuroses de defesa.

elogiado por sua descoberta do inconsciente, ao que ele respondeu: “Os poetas e os filósofos descobriram o inconsciente bem antes de mim; o que descobri foi um método científico que permite estudar o inconsciente” (Freud *apud* Holanda, 2017, p. 16). Acredito que a frase tenha como base alguns filósofos da modernidade e início do período contemporâneo, que discordavam da maioria dos filósofos cartesianos e já haviam instituído que o ser humano não é todo e somente razão, mas que poderiam haver instâncias psicológicas mais escondidas e que muitas ações humanas se davam por impulsos biológicos e não somente racionais – como é o caso de Nietzsche e Schopenhauer. Aliás, é por culpa da influência de Nietzsche sobre Freud que a psicanálise ganhou o **status** de ser uma psicologia profunda e que o inconsciente seria algo escondido do qual nós não teríamos sequer noção – essa é uma das confusões sobre psicanálise e inconsciente que pretendo dissolver, não necessariamente neste trabalho, mas em pesquisas futuras.

Importante também destacar que o inconsciente possui uma característica bastante peculiar: ele precisa ser escutado. Como já exposto, a descoberta do inconsciente acontece no momento em que Freud deixa suas pacientes falarem. É nesse ponto específico que seus estudos abrem caminho para suas descobertas e, por isso, Freud chamará a atenção de Ludwig Wittgenstein, filósofo contemporâneo ao pai da psicanálise e um dos nomes mais importantes das filosofias analítica e da linguagem.

Sobre a filosofia da linguagem

A filosofia da linguagem faz parte da filosofia analítica, uma vertente filosófica contemporânea que possui como característica central a concepção de que a análise filosófica precisa ser feita a partir da linguagem: “Sua questão central seria então, pelo menos em um primeiro momento, ‘Como uma proposição tem significado?’ É nesse sentido que, nessa concepção de filosofia, o problema da linguagem ocupa um lugar central” (Marcondes, 2004, p. 12). Foi nessa tradição que surgiu Ludwig Wittgenstein, uma figura de grande influência para o

Círculo de Viena e que constituiu o que ficou conhecido como a Escola Analítica de Cambridge (Marcondes, 2004 p. 14). O filósofo publicou apenas um livro em vida, o *Tractatus lógico-philosophicus* (1921). Postumamente, foram publicadas outras de suas obras, entre elas as *Investigações Filosóficas*, em 1953, e *O livro azul*, em 1958, textos esses que serão usados neste capítulo como fonte bibliográfica.

Em *O livro azul*, Wittgenstein apresentará pela primeira vez a ideia dos jogos de linguagem. Em uma primeira definição do termo, o filósofo afirma que os jogos de linguagem dizem respeito ao uso das palavras e acrescenta:

Os jogos de linguagem são as formas de linguagem em que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. [...] Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece (Wittgenstein, 2018, p. 45).

Nas *Investigações Filosóficas*, haverá um melhor desenvolvimento dos jogos de linguagem, estabelecendo que a linguagem é uma expressão sobre diversas situações cotidianas, sendo que as palavras não podem ser resumidas ao um significado único e imutável, mas que o significado da palavra é dado de acordo com o contexto em que tal palavra é empregada, ou seja, o uso da palavra de forma cotidiana, como afirma Donat:

Com o conceito “jogo de linguagem” Wittgenstein salienta que as palavras não funcionam sempre da mesma maneira, apesar da aparência de uniformidade. As palavras não servem apenas para nomear as coisas para que com elas se possa descrever o mundo; não, as palavras podem ocupar diferentes papéis, considerando-se a situação e o momento de uso efetivos. Só se pode compreender corretamente o que determinada palavra significa quando se atenta para o jogo de linguagem na qual é empregada; quando não se toma este dado em consideração ficamos como que entorpecidos, cegos para o modo como realmente a linguagem funciona (2008, p. 37).

Assim como em todos os jogos, os da linguagem também seguem regras. E as regras dos jogos de linguagem só podem ser percebidos em sua prática, de modo que toda linguagem acaba por ser pública (Donat, 2008, p. 97). As regras dos jogos dependem sempre do contexto no qual as palavras estão sendo empregadas; por isso, são uma prática e não apenas uma teoria sobre como algo funciona.

Sobre a questão da linguagem como uma prática, em *O livro azul* (2018, p. 48-9), há uma passagem interessante sobre esse assunto, que mais adiante nos ajudará a pensar a relação do argumento da linguagem privada com o inconsciente. Wittgenstein chama a atenção para palavras como desejo, pensamento, compreensão e significação: de acordo com o filósofo, tais palavras não podem ser descritas a não ser a partir de casos em que essas coisas acontecem. Alguém poderia, ainda, afirmar que, por exemplo, o desejo não ocorre somente nas situações descritas, em relação ao que Wittgenstein concorda e afirma que pode-se construir outros casos, mas o que não é possível é limitar o “desejo” a uma única definição, pois esta sim acabaria por excluir outras situações em que o “desejo” aparece. O filósofo ainda acrescenta:

A ideia de que para tornar claro o sentido de um termo geral era necessário descobrir o elemento comum a todas as suas aplicações, estorvou a investigação filosófica, mas não só porque não condiz com o resultado, mas também porque levou a que filósofos rejeitassem como irrelevantes os casos concretos, os únicos que poderiam tê-los ajudado a compreenderem o uso do termo em geral (Wittgenstein, 2018, p. 49).

E esse ponto possui sua peculiaridade justamente pelo fato de Wittgenstein utilizar termos que, em nosso cotidiano, as pessoas relacionam a um mundo interior: só eu sei sobre meus desejos! Ou até mesmo sobre a compreensão e o significado quando as pessoas afirmam que sabem algo mas não sabem explicar aos outros; ou quando ficam questionando, de modo quase absurdo, o sentido de algumas palavras, julgando ser impossível encontrar uma resposta para isso, pois, se perguntar para várias pessoas sobre o sentido daquele

sentimento, cada uma dará uma resposta diferente. Para nosso filósofo, é justamente nesses vários usos possíveis da mesma palavra para designar um sentimento que está o sentido do uso da palavra. Segundo Wittgenstein, o erro da filosofia foi justamente tentar encontrar uma única forma, o elemento em comum, em vez de perceber que o sentido se dá pelo seu múltiplo uso.

E todas essas ideias tornam-se ainda mais interessantes quando as associamos à terapia psicanalítica, que, como já dito anteriormente, tem como um de seus princípios na prática clínica a associação livre, a ideia de deixar o paciente falar tudo que lhe vier à cabeça, da forma que vier; e cabe ao psicanalista fazer perguntas que ajudem o paciente a se escutar e prestar atenção no que diz e por que diz, coisa que será ainda melhor analisada mais adiante. Mas, por agora, seguiremos compreendendo a filosofia da linguagem, focando no argumento da linguagem privada para melhor compreender a relação que está sendo proposta aqui.

O argumento da linguagem privada

Retomando um pouco do que já foi dito, para Wittgenstein, a linguagem possui sentido a partir do seu uso no cotidiano, a partir dos jogos da linguagem e, portanto, a linguagem é pública, e não privada. Essa questão é tratada por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, nos parágrafos de 243 a 315, e que ficou conhecida como “o argumento da linguagem privada”. Porém, apesar de poder ser resumido dessa forma, esse trecho contém mais do que somente uma elucidação sobre uma linguagem privada; trata de outros assuntos relacionados a isso, como também de identidade, de interior/exterior e de sensações (Candlish; Wrisley, 2019).

Apesar de a linguagem ser pública, no cotidiano, é normal as pessoas se referirem a sentimentos, emoções e até mesmo dores físicas como algo privado, que só a elas pertencem e só elas podem saber do que sentem. E, de fato, o sentimento é somente da pessoa que o sente, mas, a partir do momento que tal sentimento é comunicado, ele pode ser compreendido. O sentimento, a ideia, até pode ser privada,

mas, quando exteriorizada pela linguagem, passa a ser compreendida pelos demais membros daquela cultura. Porém, ainda há uma crença de que, se o sentimento é privado, logo a linguagem também o é. Isso remete a uma ideia de que o indivíduo teria um mundo interior e privado, que seria impossível de ser comunicado ao outro. Fatturi afirma que

A concepção de que nosso mundo interior existe como um âmbito diferente do mundo exterior é fruto da crença de que nossas experiências internas são privadas, as quais não ocorrem a não ser em um âmbito interno – também privado. Daí a origem da distinção interno/externo (2010, p. 112).

O fato de vivenciarmos experiências somente nossas não implica um mundo interno, no estilo de um lugar geográfico, local esse que é expresso muitas vezes como se fosse uma morada de nossos sentimentos, sensações e ideias incomunicáveis a qualquer outro indivíduo. Mas, mais do que incomunicável, também impossível de ser compreendida por outro que não seja o dono de tal casa.

No parágrafo 244, Wittgenstein traz a seguinte reflexão:

Como as palavras se referem a sensações? Nisto não parece haver nenhum problema; pois não falamos diariamente em sensações e não as denominamos? Mas, como é estabelecida a ligação entre o nome e o denominado? A questão é a mesma que: como um homem aprende o significado dos nomes e das sensações? Por exemplo, a palavra “dor”. Esta é uma possibilidade: palavras são ligadas à expressão originária e natural da sensação, e colocadas no lugar dela. Uma criança se machucou e grita; então os adultos falam com ela e lhe ensinam exclamações e, posteriormente, frases. Ensinam à criança um novo comportamento perante a dor. “Assim, pois, você diz que a palavra dor significa, na verdade, o gritar?” Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve (1989, p. 94-95).

Nesse trecho, nota-se que, para o filósofo, o comportamento sobre nossas sensações nos é ensinado. Aprendemos a nos comportar e aprendemos uma linguagem a partir de nossas sensações. E, quem sabe, podemos até afirmar que nossa própria linguagem é um

comportamento também, ou que nossa linguagem pode implicar um comportamento – voltaremos a isso mais adiante, para falar da psicanálise. Quando a criança grita, aprende que aquela sensação é uma dor, portanto não há como ter uma linguagem privada sobre sensações ou mesmo sensações internas, que são somente minhas, pois nosso próprio comportamento sobre aquilo nos é ensinado ao longo da vida. Mais anteriormente, comentei sobre a frase, que é de uso comum em nossa sociedade, “Não sei explicar o que estou sentindo”. Essa frase nos é ensinada, ouvimos de outras pessoas, e talvez sejam sensações que não aprendemos a descrever da mesma forma que aprendemos a descrever a dor do machucado, a tristeza ou mesmo a alegria. Alguém nos ensinou que há uma forma de sentir que não pode ser explicada; e, por isso, alguma vez, já nos percebemos sentindo esse algo inexplicável. Mas ser inexplicável não é o mesmo que não poder ser comunicado ou não poder ser compreendido pelo outro, tanto que é comum ouvirmos de volta um apoio: “entendo o que você quer dizer”, “também já me senti assim” e até mesmo “te entendo **perfeitamente**”. Então, como podemos ainda acreditar em uma linguagem privada?

Mais adiante, o autor ainda fará colocações sobre “Como designo minhas sensações com palavras?”, ao que ele mesmo responde “Minhas palavras que designam **sensação** estão ligadas a minhas manifestações naturais de sensação – neste caso, minha linguagem não é ‘privada’. Um outro poderia compreendê-la como eu” (Wittgenstein, 1989, p. 97, grifos meus). Assim, para Wittgenstein, não há uma linguagem que seja privada, pois aprendemos as regras de linguagem justamente no seu uso cotidiano e, se podem ser ensinadas, isso significa que designamos coisas que acreditamos que existam e que conseguimos comunicar ao outro. Como ele elucida no parágrafo 287, o sentimento de compaixão é uma forma de mostrar que sei o que o outro está sentindo (Wittgenstein, 1989, p. 103).

Após compreender do que se trata o argumento da linguagem privada, seguiremos compreendendo a relação que há entre a filosofia de Wittgenstein e a psicanálise freudiana, elucidando tanto os pontos em comum quanto as críticas feitas pelo filósofo ao pai da psicanálise. Tentaremos também, na medida do possível, estabelecer a relação que há entre o argumento da linguagem privada e o inconsciente.

A linguagem e o inconsciente

Como já dito, Wittgenstein era contemporâneo de Freud, mas não apenas isso, já que também nasceu e cresceu em Viena, capital da Áustria, lugar em que também Freud passou boa parte de sua vida. Além disso, Wittgenstein era um leitor das obras de Freud, principalmente as obras escritas antes da primeira guerra, como *A interpretação dos sonhos*, *Psicopatologia da vida cotidiana*, *O chiste e sua relação com o inconsciente*, bem como fazia parte da biblioteca de sua família a grande obra pré-psicanalítica de Freud e Breuer *Estudos sobre a histeria* (Bouveresse, 1995, p. 4). Porém, apesar do interesse por Freud, Wittgenstein também discordava e criticava as ideias do psicanalista.

De acordo com Jacques Bouveresse (1995, p. 8), em *Wittgenstein reads Freud*, a obra de Wittgenstein foi em algumas ocasiões comparada à psicanálise, o que o deixou furioso; porém, ainda há relatos de que ele mesmo, em outros momentos, comparou sua obra com a psicanálise. E, portanto, apesar de ser leitor de Freud, Wittgenstein não pode ser considerado um discípulo do pai da psicanálise. Também de acordo com Bouveresse (1995, p. 9), o filósofo fazia diversas críticas a Freud, principalmente à sua dicotomia entre consciente e inconsciente, que traria ainda mais confusões do que soluções aos problemas filosóficos. Uma hipótese que pode ser levantada para ser investigada no futuro é que, talvez, inconsciente seja um conceito que precise ser melhor compreendido, e que precise ser compreendido como conceito e não como uma estrutura psicológica biológica – não que os psicanalistas compreendam o inconsciente como algo biológico, mas muitas vezes as críticas feitas à psicanálise e muitos mal-entendidos sobre o tema dão a entender que o objeto de estudos da psicanálise não existe, como se a existência estivesse somente atrelada a um objeto físico. Não entraremos nesta questão aqui, mas é algo que precisa ser melhor formulado para ser também melhor compreendido. Seguiremos, então, tentando compreender o inconsciente com as informações que temos até o momento.

No imaginário popular, é difundida a imagem do inconsciente como algo oculto e escondido, inclusive com imagens de *icebergs*⁶ como representação da estrutura mental freudiana, e pode-se dizer que há uma controvérsia na obra de Freud e até mesmo entre seus comentadores. De acordo com Birman (2003, p. 44), “Freud afirmou repetidas vezes que a psicanálise seria uma psicologia profunda”, porém, segundo García-Roza (2009, p. 170), essa ideia é totalmente equivocada:

Aquilo em relação ao qual o inconsciente freudiano marca uma diferença radical é a psicologia da consciência. Daí a impropriedade do termo “psicologia profunda” para designar substitutivamente a psicanálise. A psicanálise não é uma psicologia das profundezas, à medida que o “profunda” aponte para uma espécie de subsolo da mente até então desconhecido e que ela se proponha a explorar.

Porém, será que esse equívoco sobre o inconsciente como algo oculto e escondido é sem fundamento? Analisando de forma breve textos como *A interpretação dos sonhos* e *O inconsciente*, ambos de Freud, dá para entender a confusão entre seus leitores e essa diferença na forma de ver o inconsciente. Freud não é somente o pai da psicanálise, mas também é o pai de tal confusão. No capítulo VII, “Psicologia dos processos oníricos”, de *A interpretação dos sonhos*, Freud afirma que toda a análise psicológica empreendida por ele não deve ser tomada pela existência de dois sistemas da psique, mas sim de dois processos ou modos de descarga da excitação (2019a, p. 663). Na sequência, ainda comenta:

Quando afirmamos que um pensamento inconsciente busca ser traduzido para o pré-consciente, para então penetrar na consciência, não queremos dizer que será formado um segundo pensamento, situado em novo lugar, como uma transição ao lado da qual continua a existir o pensamento original; e também no que toca à

⁶ Ao procurar por “inconsciente” na internet, a imagem do iceberg sempre aparece, sendo dividido entre consciente - a parte acima da água - e inconsciente - a parte abaixo da água e, em consequência, maior e mais profunda do que a parte que pode ser vista. Isso remete a ideia de que o inconsciente é escondido e profundo.

penetração na consciência queremos evitar cuidadosamente qualquer ideia de local. [...] Nisso substituímos, mais uma vez, um modo de representação topológico por um dinâmico [...] (Freud, 2019a, p. 663-664).

Ou seja, nesse primeiro momento, Freud nos dá a ideia de um processo mental consciente-inconsciente que seja dinâmico e não topológico. Ainda assim, em *O inconsciente*, texto de 1915 que faz parte dos chamados textos metapsicológicos, Freud usa o termo “oculta” para designar as lacunas deixadas em nossa psique; tal lacuna oculta, desconhecida, seria uma prova do inconsciente (Freud, 1915, p. 75-76), ou, de acordo com Garcia-Roza (2009, p. 171), tais lacunas guiam o caminho para o inconsciente. Assim, podemos supor que o fato de o próprio Freud usar termos como “oculto” pode causar confusão em leitores que fizeram leituras rápidas ou que só leram um dos textos – no caso, o segundo citado. E Garcia-Roza ainda enfatiza, complementando o que já foi posto anteriormente:

O inconsciente não é aquilo que se encontra ‘abaixo’ da consciência, nem o psicanalista é o mineiro da mente que, inversamente ao alpinista platônico da psicologia clássica, vai descer às profundezas infernais do inconsciente para encontrar, no mínimo, o *malin génie* cartesiano. Freud não nos fala de uma consciência que não se mostra, mas de outra coisa inteiramente distinta. Fala-nos de um sistema psíquico – o lcs – que se contrapõe a outro sistema psíquico – o Pcs/Cs – que é em parte inconsciente (adjetivamente), mas que não é o inconsciente. Essa distinção tópica que é colocada no capítulo VII de A interpretação de sonhos é a marca essencial do inconsciente freudiano e ao mesmo tempo o que a torna irreduzível a qualquer “psicologia profunda” (2009, p. 170).

O acesso ao inconsciente se dá também de forma bastante interessante: pela linguagem. Desde que Freud, ainda na década de 1890, começou a estudar a histeria e deixou que suas pacientes lhe falassem daquilo que sentiam, o entendimento da mente humana mudou de forma bastante significativa. Ao ouvir o que tinham a dizer, Freud abriu caminho por uma nova compreensão do ser humano,

percebendo que nem tudo o que se sente pode ser compreendido pelo portador daquele sentimento, mas que, ainda assim, com o tempo, é possível que tais questões comecem a se elucidar, não somente resolvendo o problema, mas também trazendo uma melhor compreensão sobre os próprios sentimentos e as sensações diante de um determinado fato. Quando Freud ouvia suas pacientes, não se tratava somente de escutar, mas também de reparar em gestos, movimentos, gesticulações que apareciam sempre em determinadas palavras ou em situações que eram parecidas. Ou seja, não somente palavras eram comunicadas, como também comportamentos eram exteriorizados – comportamentos que, muitas vezes, apareciam em outras situações, mas que nem sempre eram compreendidos pelas pessoas que os observavam.

Foi assim que Freud percebeu esse mecanismo da mente, que denominou inconsciente, apontando que o inconsciente aparece não somente em uma sessão de terapia, mas também em momentos nos quais “baixamos a guarda”, como nos sonhos. Também pode aparecer em chistes, piadas, anedotas e atos falhos. Nesse caso, podemos perceber alguns paradoxos entre o que as pessoas falam de forma mais pensada ou ensaiada e os momentos em que deixam “conteúdos” do inconsciente aparecer. Tomemos o caso dos chistes e das piadas como exemplo, usando não os casos contados por Freud em sua obra sobre o chiste, mas pensando e analisando comportamentos do nosso próprio tempo. Quando um homem afirma não ser machista mas em seguida conta uma piada em que a mulher é retratada de forma pejorativa, seja para insinuar que mulheres são interesseiras, seja para insinuar que são desprovidas de intelecto, a sua afirmação sobre não ser machista cai por terra. Só pode achar graça de algo quando concorda com tal pensamento; caso contrário, compreenderia como aquela piada é, na verdade, muito ofensiva e não teria motivos para rir disso. O mesmo pode ser dito em relação a racismo ou a qualquer outro preconceito social.

Porém, não podemos ignorar que, em muitos dos casos de preconceito, o indivíduo portador do preconceito não se percebe como preconceituoso, principalmente quando, no meio em que vive, há uma

aceitação sobre esses tipos de piadas. Por isso, Freud também fez análises de comportamentos sociais, como em *Psicologia das massas e análise do eu*, no qual podemos perceber que há uma relação direta com a sociedade e comportamentos do indivíduo, mas que tal processo acontece também de forma inconsciente. Ou será que poderíamos dizer que tais eventos sociais formam também o inconsciente individual? Se é assim, então podemos afirmar que o inconsciente é fruto de algo que nos é comunicado, por nossa família, pela sociedade e/ou mesmo por experiências individuais. Mais do que isso, -é em casos como os dos exemplos citados que podemos notar que o inconsciente também não é privado; ele não só pode ser percebido por quem “tem olhos para ver”⁷, no nosso dia a dia, como pode também ser comunicado em um divã, para um analista.

Assim, adentramos a questão da linguagem de Wittgenstein com a noção de inconsciente freudiano e questionamos: como seria possível a análise do inconsciente se esse fosse escondido? Como seria possível uma análise se a linguagem fosse privada e não conseguisse descrever os sentimentos do paciente perante seu analista? Anteriormente, comentei sobre a possibilidade de a linguagem formular o comportamento e pretendo discorrer um pouco sobre isso agora a partir de ideias que serão melhor investigadas no futuro.

Retomando o parágrafo 244 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein afirma que uma criança grita ao sentir dor e lhe é ensinada a palavra “dor” para designar aquela sensação e, assim, a criança aprende a comunicar o que sente em vez de somente gritar: “Ensinam um comportamento novo perante a dor”. Da mesma forma, pode-se ensinar outros comportamentos às crianças a partir de uma linguagem que descreve tanto o mundo quanto as sensações que possuímos? Parece-me que sim! Vamos pensar aqui em uma criança que está prestes a ir para escola pela primeira vez aos seus quatro anos de idade. Pela primeira vez ela passará uma parte do dia fora de casa e longe de pessoas com quem conviveu de forma rotineira por quatro anos.

⁷ Quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir fica convencido de que os mortais não conseguem guardar nenhum segredo. Aqueles cujos lábios calam denunciam-se com as pontas dos dedos; a denúncia lhes sai por todos os poros (Freud, 1986b, p. 78).

Antes de sair de casa, ela comunica a um adulto que está sentindo algo estranho por vivenciar tal experiência, no caso, a de ir para escola, ao que o adulto pode responder com algo tipo “isso que você está sentindo é nervosismo” ou mesmo “ansiedade”. A criança aprendeu agora como é o sentimento de estar nervosa ou ansiosa e, talvez, durante a tarde, ela relate para a professora que está sentindo um desses sentimentos. Agora, toda vez que for viver uma experiência nova, ela poderá associar tais sentimentos com o nervosismo ou com a ansiedade. Ela aceita como sendo dela e passa a possuir um comportamento novo a partir de uma palavra nova que aprendeu ou mesmo de uma nova designação para uma palavra já conhecida. Do mesmo modo, a maneira de falar em determinadas situações irá lhe mostrando como agir. Se, ao ver um adulto nervoso, percebe que esse sempre suspira, respirando fundo, há uma tendência em repetir o mesmo comportamento quando estiver nervosa. Inclusive, dá até para observar que alguns comportamentos desse tipo são reproduzidos entre pessoas que não são da mesma família biológica, mas que convivem muito tempo juntas, como o caso de uma criança e sua cuidadora, e até mesmo casos de crianças adotadas e que reproduzem os comportamentos, tornando-se até parecidos com seus pais adotivos.

Por isso, não faz sentido pensar no inconsciente nem na linguagem como algo privado, pois ambos estão a todo momento em contato com o cotidiano, afirmando nossos sentimentos e nossas emoções. E aqui eu gostaria de retomar as ideias explanadas no início deste capítulo, as ideias que serviram de inspiração para tudo que apresentei até o momento. Talvez o inconsciente seja mais uma noção de infamiliaridade com nosso comportamento do que, de fato, falta de conhecimento por ele, como afirmam Iannini e Tavares na introdução do texto *O infamiliar* (2019b) ao registrarem que a tradução do termo “*unheimlich*” era algo quase impossível, pois o prefixo “*un*” nega algo ao mesmo tempo que o detém, como se a palavra fosse paradoxal: “eu te conheço de algum lugar, mas ao mesmo tempo não sei de onde”, dando ao sentimento um tom de estranheza. Talvez assim seja com o inconsciente, no qual o prefixo “*in*” (ou “*un*”, do alemão “*unbewusste*”) nos mostre algo que está sempre ali, mas que não conseguimos compreender. O prefixo

não significa uma negação de conteúdos presentes na psique, mas demonstra uma estranheza, falta de familiaridade ou mesmo falta de compreensão de alguns comportamentos. A ação pode vir de diversos locais, como sociedade e família. Tal ação foi, em algum momento, comunicada ao indivíduo, seja por palavras ou por gestos, por piadas e expressões locais. Além disso, tudo isso acaba se misturando a experiências individuais e mesmo à interpretação de tais ações. Assim, quando uma pessoa cresce em uma cultura em que a cor preta é associada ao luto, toda vez que vir algum objeto de cor escura, fará a associação ao algo mais triste; da mesma forma, se for ensinada de que a cor laranja é associada ao luto, poderá sentir tristeza ou pesar durante o nascer ou o pôr do sol. Talvez, inclusive, leve muito tempo para que perceba, se é que irá algum dia perceber, que há uma relação entre a forma como a sociedade, ou mesmo sua família, lhe comunicou sobre qual é o sentimento que uma determinada cor transmite e a associação entre algumas situações na qual aquela cor se apresenta e a sensação que possui diante do fato. A cor não é a tristeza, mas associada à tristeza, e por isso desperta tal emoção.

O pensamento de Wittgenstein pode ser associado não somente ao pensamento teórico de Freud, mas à própria prática da análise psicanalítica entre paciente e analista, como mostram os seguintes trechos:

Lembre-mo-nos de que existem determinados critérios de comportamento para que alguém não compreenda uma palavra: que ela não lhe diga nada, que ele não saiba o que fazer com ela. E critérios que fazem com que 'acredite compreender' a palavra, ligue a ela uma significação, mas não a correta. E, finalmente, critérios para fazê-lo compreender corretamente a palavra. No segundo caso, poder-se ia falar de uma compreensão subjetiva. E de "linguagem privada" poder-se-ia chamar sons que ninguém mais compreende, mas que eu 'pareço compreender' (Wittgenstein, 1989, p. 100).

Alguém pinta um quadro para mostrar, por exemplo, como imagina uma cena de teatro. Então digo: "Este quadro tem uma dupla função; comunica alguma coisa a alguém - mas para o comunicante é ainda uma

apresentação (ou comunicação?) de outra espécie: para ele é a imagem de sua representação como não o pode ser para ninguém mais. Sua impressão privada do quadro diz-lhe o que ele se representou; em um sentido em que ele não pode representar o quadro para os outros”. - E com que direito falo, neste segundo caso, de apresentação com comunicação, - se é que essas palavras tenham sido empregadas corretamente no *primeiro* caso? (Wittgenstein, 1989, p. 102).

“Usar uma palavra sem justificção não significa usá-la sem razão”, como afirma Wittgenstein no parágrafo 289 (1989, p. 104). Ou seja, a prática do analista é de perguntar sobre o que o paciente está falando, sem supor ou mesmo acreditar que é impossível compreender o que o outro sente. Menos ainda deve o psicanalista pensar que aquilo que o paciente descreve seja uma imagem mental interior e privada, pois, ao falar de si mesmo, o paciente mostra suas emoções, felicidades e frustrações, como quem está pintando um quadro. Não é um trabalho de duvidar ou mesmo de não saber do que o outro fala, mas, pelo contrário, é nessa relação de escutar e perguntar que o analista faz com que seu analisando se escute e consiga ver seu próprio quadro. Porém, importante afirmar que não há aqui a pretensão de fazer uma psicanálise wittgensteiniana, pois, de acordo com Almeida (2008), isso seria um contrassenso, pois a filosofia de Wittgenstein só poderia mesmo dissolver as confusões conceituais da psicanálise. E, por ora, acredito que uma dessas confusões diz respeito à natureza do inconsciente, que não é privado, mas que é comunicado com palavras e comportamentos, por fim, por uma linguagem que é também pública e perfeitamente compreendida. Assim, na linguagem, já há um aparecimento do inconsciente. Por mais que aquele que comunica não saiba porque falou aquilo daquele jeito, a linguagem expressa algo que ele pensa ou sente. Se procurar por um analista, fizer terapia, terá uma chance de compreender melhor algumas de suas atitudes ou, pelo menos, terá a chance de perceber porque fala, se comporta e se expressa da forma como o faz. Aquilo que é “infamiliar” poderá ser escutado, questionado, analisado. Sem a ajuda de um analista, até há possibilidade de uma autoanálise, mas não de forma completa, pois a resistência não permitiria – mas isso já é assunto para outra ocasião.

Considerações finais

Finalizo o presente capítulo ainda com muitas dúvidas e muitas questões em aberto para serem melhor investigadas; ideias recém-pensadas, construídas e analisadas que ainda carecem de aprofundamento. Além da relação entre linguagem e inconsciente, também tenho a hipótese de que não há uma cisão entre consciente-inconsciente, como se ambos fossem lugares distintos que ocupam um determinado espaço em nosso corpo; mas, sim, que eles são dois lados de uma mesma moeda da nossa psique, além de serem conceituais e não objetos físicos. Aliás, essa má interpretação do inconsciente como algo físico é a origem das grandes confusões feitas por aqueles que afirmam que a psicanálise é uma pseudociência por não se comprovar a existência de tal instância psíquica. E não que eu queira aqui afirmar que a psicanálise é uma ciência, mas o debate só poderá ser feito de maneira mais consistente quando tais problemas puderem ser melhor elucidados e, em consequência, dissolvidos. Dissolvendo os problemas da linguagem, encontraremos o caminho mais preciso para poder compreender melhor os comportamentos e as ações humanas. Ou, no mínimo, é essa a minha esperança.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João José Rodrigues Lima de. Persuasão antes que convencimento: apontamentos sobre wittgenstein e a psicanálise”. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 53-74, 2007. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-31732007000200005>.
- BIRMAN, Joel. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. (Coleção Passo a Passo).
- BOUVERESSE, Jacques. *Wittgenstein Reads Freud: the myth of the unconscious*. Translated by Carol Cosman. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*. Tradução de Laura Barret. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Obras Completas, - vVol. 2).
- CANDLISH, Stewart; WRISLEY, George. Private Language. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/idioma-privado/>. Acesso em: 7 jul. 2024.
- DONAT, Mirian. *Linguagem e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein*: uma análise do argumento da linguagem privada. 161 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4755?show=full>. Acesso em: 7 jul. 2024.
- FATTURI, Arturo. *Mundo interior e expressão*: A Filosofia da Psicologia de Ludwig Wittgenstein. 172 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4778?show=full>. Acesso em: 7 jul. 2024.
- FOCHESATTO, Waleska Pessato Farenzena. A cura pela fala. *Estud. Psicanal.*, Belo Horizonte, n. 36, p. 165-171, dez. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372011000300016-&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 7 jul. 2024.
- FREUD, Sigmund. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Tradutor Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1986a.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019a. (Obras Ccompletas, v - Vol. 4).
- FREUD, Sigmund. *Fragmentos da análise de um caso de histeria*. Tradutor Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1986b. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. VII).

FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (Obras Completas, v- Vol. 7).

FREUD, Sigmund. *O infamiliar*: seguido de o homem da areia de E. T. A. Hoffmann. Tradução de Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares. São Paulo: Autêntica, 2019b. (Coleção Bbilíngue, - Obras Incompletas).

FREUD, Sigmund. *Psicopatologia da vida cotidiana*. Tradução dd Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2021. (Obras Ccompletas, v- Vol. 5).

GARCÍA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. 24. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

HOLANDA, Lourival. Os manuscritos literários: memória em processo. *Manuscritica*: Revista de crítica genética, São Paulo, v. 3, n. 32, p. 10-22, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/manuscritica/article/view/177856/164873>. Acesso em: 7 jul. 2024.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. (Coleção Passo a Passo).

SIMANKE, Richard. O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. *Educação Temática Digital*, Campinas, v. 11, n. esp., p. 189-214, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Coleção Os pensadores).

WITTGENSTEIN, Ludwig Joseph Johann. *O livro azul*. Tradução de Jorge Mendes. Lisboa: 70, 2018.

CAPÍTULO 7

UMA POSSÍVEL INTERPRETAÇÃO PARA O ARGUMENTO ANTLINGUAGEM PRIVADA DE WITTGENSTEIN

Rafael Sastre¹

Meditar infatigavelmente longas horas, com a atenção cravada em alguma frase frívola, à margem de um livro ou no seu aspecto tipográfico; ficar absorto, durante a melhor parte do dia de verão, na contemplação de uma sombra extravagante, projetada obliquamente sobre a tapeçaria, ou sobre o soalho; perder uma noite inteira a observar a chama inquieta duma lâmpada, ou nas brasas de um fogão; sonhar dias inteiros com o perfume duma flor; repetir monotonamente, alguma palavra comum, até que o som à força da repetição frequente, cesse de representar ao espírito a menor ideia [...] (Poe,).

O argumento contra a linguagem privada se baseia na tentativa de desativar o cartesianismo presente na visão tradicional de mente na filosofia, visão tradicional que parece ligada a muitas questões céticas,

¹ Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul. *E-mail* para contato: rafalluis@hotmail.com.

sobretudo no que diz respeito a como os objetos possuem significado para nós: se esse aparato de significação pode ser denotado como algo interno ou não. A aposta de Wittgenstein se pauta na segunda resposta. Para ele, não é possível uma linguagem privada porque o significado dos objetos da linguagem está intrinsecamente ligado ao seu uso. Portanto, segundo o filósofo, não poderíamos apontar para estados mentais – vamos compreender isso como sensações – significando algo *a priori* subjetivamente sem nos utilizarmos da sua regra em seu uso. Tal regra está, em última análise, ditada pelo espaço público. Em outras palavras, devemos admitir que não há nada de privado na linguagem, mas, sim, o contrário. A questão é saber em que sentido Wittgenstein buscou argumentar contra a linguagem privada.

Há duas possíveis interpretações presentes aqui, a saber, uma (1) interpretação forte e uma (2) interpretação fraca. Pretendo propor uma solução ao argumento contra a linguagem privada. Esta solução chamarei de *duas vias referenciais*. Isso porque aposto que é possível nos referirmos a objetos logicamente privados quando falamos de sensação (ou percepção) em primeira pessoa, bem como podemos *saber* (acessar) das sensações e dos estados privados de outras pessoas através da referência a objetos públicos. Para tal, será necessário apresentar como Wittgenstein acusa o uso do verbo *saber* em sua filosofia. Aponto que a sua descrição para o uso da palavra “saber” é falho devido ao critério de justificação que é, usualmente, (i) dispensável no emprego cotidiano da palavra, e também (ii) argumento que tal critério é discutível segundo a crítica de Gettier à tese da crença verdadeira justificada como conhecimento. Por isso, se a descrição do uso da palavra “saber” não parece bem amarrada à norma de uso pela comunidade linguística, podemos aplicar o termo para nossos estados subjetivos, bem como a estados em terceira pessoa². É

2 Wittgenstein assume que devemos aplicar o uso da palavra *saber* apenas em terceira pessoa, como aponta esta passagem nas *Investigações Filosóficas*: “Posso saber o que outra pessoa está pensando, mas não o que eu estou pensando. É correto dizer ‘Eu sei o que você está pensando’, e errado dizer ‘Eu sei o que eu estou pensando’. (Toda uma nuvem de filosofia condensada em uma gota de gramática)” (Wittgenstein, 1969, p. 189). A intuição presente na minha crítica é a de que os problemas da proposta metafilosófica de Wittgenstein apontam para uma regra normativa e não para uma forma descritiva da palavra (assim como também aponta Krempel). O autor parece contradizer sua própria prática filosófica, uma vez que parece não apenas descrever como o verbo *saber* é usado – bem como o conceito de *conhecimento* –, mas apontar como ele deveria ser usado. Além dessas considerações apontadas por Krempel primeiramente, argumento que essas fragilidades já nos permitem dizer que podemos nos referir a nossos estados internos por conhecimento.

visto na vida prática que isso é corrente. Estamos frequentemente aferindo que temos qualidades internas intraduzíveis e, ainda assim, nos comunicamos com os outros. Essa ação para o senso comum já é perfeitamente factível. Por isso, é necessário analisar em que medida a interpretação forte do argumento da linguagem privada de Wittgenstein parece nos jogar para a conclusão de que uma dimensão interna não é admissível – e isso parece uma afirmação inexecutável para o senso comum. A crítica ao argumento forte, então, admite que devemos aceitar essa dimensão subjetiva humana. Através dessa crítica, pretendo demonstrar que a interpretação forte do argumento de Wittgenstein se mostra absurda, enquanto que a interpretação fraca do argumento parece apontar para uma concepção representacionista acerca dos objetos externos. A crítica de (1) e o desenvolvimento de (2) já abrem espaço para uma teoria de duas vias. Argumento finalmente que admitir duas linguagens (uma privada e uma pública) referenciais não é absurdo a partir dos próprios problemas deixados por Wittgenstein ao negar uma linguagem privada. Sendo assim, minha afirmação é de que posso me dirigir ou me referir aos meus estados mentais como objetos logicamente privados, ao passo que, quando compreendo a afirmação de outro acerca de uma suposta sensação privada, ambos nos referimos a um objeto público sujeito ao critério de correção de acordo com as regras da comunidade linguística. Aponto também que essa compreensão é perfeitamente cabível na vida prática, e que a não aceitação dessa forma – dupla – de referência ataca diretamente a própria concepção comum de linguagem. Dito isso, espero que a minha proposta faça sentido.

§

Para tal objetivo, analisarei, além das passagens específicas das *Investigações Filosóficas*, algumas passagens da obra *Da Certeza*. Parte da minha motivação para ensaiar essa resposta ao problema da linguagem privada se inspira na brilhante exposição – a qual não poderia fazer melhor – das inconsistências de Wittgenstein apresentadas por Raquel Krempel (2013). Em *Sobre o problema do mundo exterior em Wittgenstein* (2013), a filósofa ataca a pretensa

superação da questão cética acerca da existência do mundo exterior a partir das críticas de Wittgenstein a Moore. Em primeiro lugar, ela aponta para o fato de que as questões céticas acerca do mundo exterior se colocam como questões problemáticas no exercício filosófico sério e não como questões triviais da maneira que argumenta Wittgenstein. Também sugere que a banalização dessas questões céticas se dirige a um espantinho e formula críticas que não acertam o alvo cético efetivamente. Apresentarei brevemente como seu argumento se comporta de acordo com o propósito enunciado neste capítulo. Por isso, o exame da obra *Da Certeza* é uma sugestão considerável aqui. No entanto, o que nos interessa nessa proposta é a conclusão da crítica de Raquel Krempel acerca do critério de “*certeza*” e “*conhecimento*” de Wittgenstein. Com isso, pretendo afirmar que podemos crer na existência do mundo exterior e de outras mentes sem grandes dificuldades, mas não segundo a concepção de Wittgenstein. Como pontua Raquel Krempel, o ataque de Wittgenstein à defesa de Moore acerca da existência do mundo exterior se pauta na forma como Wittgenstein compreende a palavra “*saber*”. Em suma, para Wittgenstein, não posso conhecer meus estados internos, pois minha justificação acerca de sua existência depende do meu relato com base na própria experiência desses estados. Ou seja, a justificação que se apresenta em favor de uma crença ou proposição deve ser mais certa do que aquilo que se quer justificar (Krempel, 2013, p. 92). O que está sendo passado aqui é a ideia de que, para que eu possa “saber”, ou afirmar que “sei” algo, eu devo exibir uma justificação tal que a proposição justificada possa ser negada caso esta seja insuficiente para afirmar que “Eu sei que P”. Krempel chama atenção para as proposições defendidas por Moore em *Uma defesa do senso comum*, as quais o autor aponta terem conhecimento e por isso atestam a existência dessas mesmas coisas sem necessidade de uma justificação mais argumentada. Tais proposições como “Eu tenho mãos”, “Eu tenho um corpo”, “a Terra é redonda” são exemplos bastante usados por ele ao longo do seu trabalho. Eles seriam conhecimentos justificados *per se*. Segue-se que a afirmação “Eu tenho mãos”, segundo Moore, afirma também *ipso facto* a realidade das demais coisas do

mundo enquanto suas mãos estiverem à disposição de suas ações e sendo afirmadas por ele.

A direção para qual Moore mira sobre a questão cética parece ser a mesma para onde mira também Wittgenstein. Porém, este último acusa que Moore se equivoca ao empregar o termo “**conhecimento**” ou “**saber**”, rigorosamente porque as conclusões céticas são sem sentido, pois atribuem possibilidade ou não de conhecimento de ‘**certezas**’ básicas. Sabendo que Moore se dirige a essas questões seriamente, o próprio empreendimento do filósofo se torna inócuo. “**Já para Wittgenstein, a conclusão cética é sem sentido (como o é também o ataque de Moore) porque comete um erro categorial: a negação ou atribuição de conhecimento a uma certeza básica**” (Krempel, 2013, p. 85). Para Moore, as proposições “Eu tenho duas mãos” e “Eu **sei** que tenho duas mãos” possuem significados intercambiáveis. Destarte, sua prova do mundo externo contra a questão cética se justifica com base em proposições que para Wittgenstein não encontram possibilidade de erro. O que Wittgenstein está afirmando é que a proposição “Eu sei que tenho mãos” não se estabelece como um conhecimento, pois não é possível que eu me engane ao tentar justificá-la. Ela faz parte de certezas básicas fundantes da realidade objetiva. Desse modo, Moore emprega o termo saber de maneira errada.

<<Se **sei** qualquer coisa, então também **sei** que **sei** isso, etc.>>, o que equivale a: << Eu **sei** isso>> significa <<Sou incapaz de errar acerca disso>>. Mas se o sou, tem que se poder comprovar objetivamente (Wittgenstein, 1969, §15).

As ideias de Moore levam realmente ao seguinte: o conceito <<**saber**>> é análogo aos conceitos <<crer>>, <<supor>>, <<duvidar>>, <<estar convencido>>, pelo fato de a declaração <<Eu sei...>> não poder ser um erro. E se isto ‘é’ assim, então pode inferir-se dessa expressão a verdade de uma afirmação. Neste ponto, a forma <<Eu pensava que sabia>> não está a ser considerada. — Mas se esta última é inadmissível, um erro na ‘afirmação’ tem de ser logicamente impossível também. E qualquer pessoa que conheça o jogo de linguagem tem de compreender isso; a declaração por alguém fidedigno de que ‘sabe’, não acrescenta nada (Wittgenstein, 1969, § 21).

O que Wittgenstein está pontuando nessas passagens é o fato de que as hipóteses levantadas devem respeitar o jogo de duvidar. Quando eu profiro a sentença “Eu sei que tenho duas mãos” e completo com uma justificação do tipo “Porque as vejo”, primeiro já nos parece que essa justificação não demonstra nada a não ser uma certeza básica que serve como pano de fundo para que se dê o jogo de linguagem. Em segundo lugar, parece absurdo, segundo as conclusões de Wittgenstein, que eu possa colocar em dúvida nesse momento que tenho mãos. Se essa proposição não parece me dar a possibilidade de falseá-la, logo, ela não é uma proposição empírica, a qual reconheço que possui valor de verdade. Pelo contrário, ela não possui valor de verdade. Ela apenas é uma categoria fundante de proposições para a realidade objetiva na qual se dá o jogo de linguagem. Logo, tanto as questões cétricas – “como é possível que isto não seja um sonho?”, “Seria eu um cérebro na cuba?”, etc. – quanto a tentativa de Moore de respondê-las não fazem parte do jogo presente nas práticas linguísticas cotidianas. Nenhum homem comum irá pensar se é possível que suas mãos não estejam diante dele.

Wittgenstein negaria a legitimidade de hipóteses como as do sonho, do cérebro na cuba ou do gênio maligno, partindo da ideia de que elas não fazem parte do jogo de linguagem do engano, porque não se apresentam como possibilidades reais de engano nas práticas linguísticas cotidianas (Krempel, 2013, p. 53)

É importante, no entanto, realizar uma breve consideração a respeito das questões cétricas agora. Como visto até aqui, as questões cétricas para Wittgenstein não fazem sentido, pois tais questões não se mostram no jogo da dúvida e, por isso, não são parte constitutiva das regras gramaticais utilizadas pela comunidade linguística. E, por essa razão, tais questões não devem sequer ser cogitadas. Como aponta Krempel, a rejeição de Wittgenstein à posição de Moore se deu justamente por Moore querer respondê-las de maneira franca. Ou seja, avaliando com seriedade as consequências indesejadas – uma vez tais questões sendo negligenciadas – para a epistemologia. Wittgenstein, ao longo de sua argumentação em *Da Certeza*, está atacando tanto

a resposta realista de Moore quanto a própria questão acerca da existência do mundo externo. Mas, então, qual o problema imposto pelas questões céticas? Para começar a responder essa pergunta, vamos analisar o que Descartes nos apresenta em sua segunda meditação na obra *Meditações Metafísicas*:

Tenho certamente o poder de imaginar; pois ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim, sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço (Descartes, 2016, p. 77).

Descartes é considerado o inaugurador da filosofia moderna e traz a questão cética em seu aspecto mais agressivo na obra supracitada. Para nós pesquisadores de filosofia que nos voltamos uma hora ou outra com mínimo interesse para a epistemologia e a filosofia da ciência, afirmar a importância do pensamento cartesiano e da própria filosofia de Descartes é apenas dizer o óbvio. Não discutirei, com isso, as fontes do pensamento cético que levaram Descartes a ponderar com firmeza as questões trazidas em sua obra³. Ater-me-ei apenas à própria preocupação explícita na argumentação de Descartes:

Suponhamos, pois, agora, que estamos adormecidos e que todas essas particularidades, a saber, que abrimos os olhos, que mexemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas semelhantes, não passam de falsas ilusões; e pensemos que talvez nossas mãos, assim como todo nosso corpo, não são tais como os vemos. Todavia, é preciso ao menos confessar que as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão

³ É comum entre os pesquisadores da filosofia moderna atribuir o resgate das questões céticas a Montaigne. O inaugurador do gênero *ensaio* comenta os problemas levantados na obra *Hipótipos Pirrônicas* de Sexto Empírico. Pirro de Élis é aceito como o pai do ceticismo.

à semelhança de algo real e verdadeiro; e que assim, pelo menos, essas coisas gerais, saber, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, mas verdadeiras e existentes (Descartes, 2016, p. 94).

[...] Ora, quem poderá me assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que vejo? (Descartes, 2016, p. 96).

Descartes abre uma questão muitíssimo interessante sobre nossas crenças. Descartes está nos mostrando que o que está em jogo no argumento cético é a **possibilidade** de proposições do tipo “eu sei que p” serem falsas. Como pontua Krempel, existem pelo menos duas formas de ceticismo presentes na história do pensamento: (a) a primeira forma coloca em dúvida nosso conhecimento acerca da **natureza** dos objetos externos, enquanto que (b) a segunda forma coloca em dúvida nosso conhecimento acerca da **existência** dos objetos externos. Descartes empreende sua proposta filosófica voltando-se para a resposta da segunda forma (b), a mais radical, se olharmos para a força da afirmação cética em questão. O que é interessante perceber aqui é que, mesmo Descartes lançando dúvida sobre a existência da própria realidade externa, ele ainda afirma sua filosofia segundo a crença de que existem coisas que lhe parecem de uma certa maneira. Por isso falamos que a questão cética está sempre voltada para a possibilidade de estarmos enganados acerca de nossas crenças. Esse exercício intelectual é lançado devido à aparente inconsistência em nossas justificações epistêmicas acerca do mundo. Colocar a questão no horizonte não inviabiliza a vida prática, ao contrário do que argumenta Wittgenstein. O que Descartes propõe é algo caro à epistemologia, a saber, como podemos justificar racionalmente nossas afirmações diárias. Ou seja, os argumentos céticos lançam dúvida sobre os fundamentos das nossas crenças básicas acerca do mundo, não abrem mão da realidade em si. Eu posso duvidar que tenho **conhecimento** (ou que possa justificar esse conhecimento de maneira consistente) sobre a realidade da mesa à minha frente, mas não duvido que exista

a mesa à minha frente. O estatuto epistêmico aqui é igual a se nossas crenças são ou não conhecimento de fato. Se é possível que o mundo não exista, a simples colocação dessa possibilidade já coloca o estatuto epistêmico de minhas crenças acerca desse mesmo mundo em xeque. Wittgenstein, diferentemente de Moore, não parece mirar para o questionamento cético, enquanto esse exercício intelectual se mostra no horizonte do pensador. É bastante óbvio, no entanto, que o homem comum dificilmente irá se perguntar, ao levantar de sua cama, se seus pés estão de fato no lugar correto. Ou se perguntar se, ao tirar o cobertor do corpo, ele flutuará em vez de pisar no chão. Ele simplesmente age sem “*se convencer de que tem dois pés antes de levantar de uma cadeira*” (Wittgenstein, 1969, §148). Mas, também, que tipo de pensador minimamente sério poderia fazê-lo? É neste sentido que podemos compreender que o argumento de Wittgenstein, como bem demonstra Krempel, não acerta o alvo corretamente. Para ele, a própria ação do homem comum já dissolve qualquer suposta questão cética acerca da realidade que o cerca, transportando o conhecimento para a ação. Saber seria, neste sentido, o que executar ou fazer. Isto posto, o que parece estar no horizonte da reflexão nada tem a ver com a forma como Wittgenstein compreende o ceticismo. Nesse sentido, ele bate em um espantalho quando direciona sua crítica a elas. As crenças acerca dos objetos do dia a dia permanecem. O argumento cético incide sobre a **possibilidade** da falseabilidade dessas crenças. Ou, também, incide sobre o estatuto epistêmico delas. A saber, se elas podem ou não serem caracterizadas como conhecimento. Eu ter uma mesa à minha frente pode ser justificado por uma proposição do tipo “eu sei que há uma mesa à minha frente” e vice-versa? Parece que não é o caso. Como pontua Raquel Krempel sobre argumento cético, “[...] ele é principalmente relevante para o pensamento filosófico, podendo, mas não devendo, ter influência na vida prática. É preciso distinguir esses dois níveis” (2013, p. 30).

O cético é bem entendido, de modo algum como um adversário, mas simplesmente nossa consciência intelectual que destaca a inconsistência de nossas crenças sobre o conhecimento. É irrelevante, portanto, perceber que o cético está propondo algo absurdo, já

que, na situação atual, nós é que estamos acreditando em coisas absurdas. [...] A maneira de evitar oferecer respostas irrelevantes ao cético é lembrar que, na verdade, não há tal pessoa como o cético, não há um adversário real com quem estamos argumentando. Se houvesse tal pessoa, seria relativamente fácil expor sua posição ao ridículo e dispensá-lo. O 'cético' é, ao contrário, nossa própria criação intelectual, o produto de nossa descoberta de que nossas crenças sobre o conhecimento são inconsistentes da maneira descrita acima (Pritchard, 2005, p. 192).

Dessa forma, fica claro perceber que Wittgenstein se dirige a uma pessoa que sofre de “perturbações” quando pretende atacar as questões céticas, e não para o filósofo que propõe tais questões. O filósofo bem sabe da seriedade de tais questões e não é – ao menos é isso que se acredita – um leitor ingênuo e desavisado que irá ficar parado na frente de um carro em movimento por duvidar da realidade à sua volta. As respostas às questões céticas devem se dirigir ao desafio intelectual que elas colocam ao filósofo: não serem incorporadas à vida prática, pois isso não seria um filósofo e sim um louco. A prática cética é, inclusive, para o filósofo, inexequível dessa maneira. Assim como fez Descartes, que debruçou sobre as questões através do exercício intelectual que se emprega hoje – não se limita a essa definição, mas tem esse aspecto como parte também –, o chamado racionalismo. Se a filosofia de Descartes é ou não efetiva em sua empreitada é um assunto para outro texto. Aqui nos resta concluir que Wittgenstein não é capaz de responder às questões céticas através da análise metafilosófica de que a dúvida cética não é parte constitutiva dos jogos de linguagem da comunidade linguística. A dúvida depende, segundo o filósofo, de um pano de fundo de certezas que não podemos colocar em dúvida para que o próprio jogo de duvidar se encontre dentro das regras de linguagem exigidas pela comunidade linguística. Em *Da Certeza*, Wittgenstein manifestamente se opõe às afirmações de Moore sobre a existência do mundo exterior. Na obra de Moore, o filósofo defende que uma das condições necessárias para a afirmação de uma proposição como verdadeira é o conhecimento

de suas premissas. Seria uma prova rigorosa e suficiente que possuio duas mãos se, ao olhar para elas, eu atestasse que “eu tenho duas mãos”. Ou seja, poderia afirmar que “Sei que tenho mãos”. A justificação da minha crença de que existem mãos e que elas são minhas está baseada segundo a experiência sensível que possuio ao aferir que as tenho. Assim como Moore, Descartes também faz alegações de conhecimento do mesmo gênero. Ter acesso aos seus estados internos – ou estados mentais – é a prova infalível de que eles são **conhecidos** por ele. Por isso, Wittgenstein se contrapõe a tais alegações e acusa Moore – e indiretamente o cartesianismo – de confundir o conceito de **conhecimento** e empregar de maneira equivocada o verbo **saber**. Wittgenstein, assim como Moore, acredita na realidade externa, mas por critérios distintos. O argumento de Wittgenstein é de que proposições mooreanas não podem ser falseadas, sendo assim, não fazem sequer parte do jogo de duvidar. Essas alegações de conhecimento são na realidade proposições gramaticais. São certezas que permitem aos jogos de linguagem acontecerem. Proposições empíricas, ao contrário, são proposições – como o próprio nome sugere – que necessitam da justificação empírica, pois têm em si a possibilidade de serem falsas. Quando eu afirmo, assim como Moore, que “Sei que tenho mãos” porque “as movimento”, ou porque “as vejo”, ou simplesmente “porque sei”, estas não são justificações importantes para o jogo de duvidar. Elas se tornam, em suma, justificações irrelevantes, pois não revelam nada acerca da crença afirmada. Seriam, por isso, **certezas**, e não **conhecimento**. Para Wittgenstein, para que uma proposição seja dada como um conhecimento, a sua justificação deve ser mais importante que a própria proposição em si, pois é sobre ela que o jogo de linguagem irá incidir.

§

A partir disso, quero considerar a crítica de Raquel Krempel e fornecer minha objeção ao posicionamento de Wittgenstein. Não pretendo dizer com isso, no entanto, que forneço um ataque definitivo. Pelo contrário, compreendo a grandeza de Wittgenstein; pretendo

apenas chamar a atenção para o que parece-me uma inconsistência no mínimo intrigante no trabalho do filósofo. O ataque de Raquel tem dois apontamentos: (1) de maneira muito resumida, ela acusa Wittgenstein de atacar um espantalho na questão cética, e (2) que o emprego da palavra **saber** em proposições mooreanas é totalmente normal no uso comum cotidiano; se Wittgenstein quer normatizar o uso do termo, sua análise metafilosófica cai por terra. E sua prática filosófica se contradiz com a forma como ele próprio enxerga o papel da filosofia, segundo a qual deve ser apenas o de '**descrever**' o uso da linguagem. Quando Wittgenstein se volta para as proposições mooreanas, por exemplo, e as afirma como certeza, e não conhecimento, fixa que ambas as coisas são categorialmente distintas. Proposições como "Eu tenho duas mãos" e "gatos não são vegetais" não possuem quaisquer justificações possíveis de serem falseadas. Ou seja, resumem-se a proposições gramaticais sem valor de verdade, usadas como pano de fundo da realidade. Por isso não poderia eu dizer que as conheço, e sim que as tenho por certeza. Se eu pergunto a respeito da possibilidade de estar enganado que tenho mãos – quando eu estou olhando para elas em cima do meu teclado –, eu simplesmente não estou jogando adequadamente o jogo de linguagem. E, por isso, minha questão não é significativa de maneira alguma – pois o significado das palavras deve estar de acordo com as regras de seu uso. Mas aqui Krempel apresenta um contra-ataque muito interessante e, honestamente, bastante simples à posição de Wittgenstein:

Não parece absurdo que se responda, contra o parágrafo 282 de **Sobre a Certeza**, citado acima, algo como: "eu sei que gatos não crescem em árvores – já presenciei muitos de seus nascimentos, nunca vi nem ouvi falar de alguém que tenha visto gatos crescerem em árvores, gatos são animais e não vegetais, etc.". Isto é, na vida comum, relatos de nossas experiências atuais ou passadas podem ser aceitos como boas justificações para certas crenças. Evidentemente, é possível pôr em questão a validade desse tipo de justificação – mas parece inegável que ele exista. Assim, se de fato apresentamos justificações como essas na vida comum, e Wittgenstein as condena como inadequadas, é preciso reconhecer que

ele não se resume a simplesmente descrever o modo como as justificações aparecem na linguagem comum. A crítica desse tipo de justificação só é possível se admitirmos que já há um teor filosófico normativo em jogo na proposta de Wittgenstein, uma sugestão de como a justificação deve funcionar (Krempel, 2013, p. 96).

Com essa resposta, evidencia-se um ataque direto à prática filosófica de Wittgenstein. A partir disso, devemos assumir que Wittgenstein cai nas “armadilhas” da tradição filosófica sem perceber, e passa a filosofar normativamente sobre um problema de uso linguístico, ou aceitamos que no fim das contas os problemas filosóficos são de fato problemas reais. Quando se entra no jogo da especulação racional, teoriza-se acerca de um problema. Aponta-se a melhor maneira do uso da ferramenta, não somente descreve como o homem comum a usa; não apenas descreve o uso da linguagem. Ou, é pelo menos isso que Wittgenstein parece deixar em aberto, além da aparente não resolução da questão cética por Wittgenstein, pois Krempel demonstra – o que não caberá analisar em pormenores aqui – que esse sujeito cético é na realidade um espantalho, já que Wittgenstein ignora o emprego comum da palavra ‘*saber*’ e sugere uma aplicabilidade correta para a ela. Para complementar a resposta – que é demasiado intuitiva –, o próprio leitor poderá se recordar de cenários típicos do dia a dia nos quais o emprego da palavra saber não contém uma justificação tão mais laboriosa que a própria crença mantida com base na experiência sensível. Se eu paro um trabalhador na rua e lhe pergunto se o mesmo possui mãos – e de fato ele as possui –, ele irá responder que *sim*, obviamente. E, se eu continuo a interrupção e lhe pergunto como ele sabe que tem mãos, é natural pensarmos em uma resposta do tipo “Porque sim”, “Porque eu sei”, “Porque eu vejo”. Isso já demonstra que o critério de justificação de Wittgenstein não é empregado no uso comum da palavra pela comunidade linguística, assim como apontou Krempel. Podemos afirmar, a partir dessas considerações, que tanto as proposições mooreanas quanto as afirmações sobre os estados internos de Descartes (por exemplo, “*Ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens*”

e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras” (Descartes, 1641; reimpressão 2016, p. 45) são proposições de conhecimento, no mesmo sentido em que algumas proposições em terceira pessoa podem ser dadas como certeza, segundo o critério de Wittgenstein. Da mesma maneira, inversamente, podemos dizer que temos certeza de que alguém mente, por exemplo. E este é um uso bastante comum de “certeza” dentre a comunidade linguística. Muitas vezes, quando alguém responde a uma pergunta de maneira hesitante, temos razões práticas para desconfiar que o que a pessoa acaba de proferir esteja no mínimo incompleto ou distorcido. Inúmeros são os casos nos quais, familiares, devido à convivência diária, afirmam – que sabem – com **certeza** quando seu companheiro mente, sem precisar de mais justificativas que expliquem ou demonstrem adequadamente sua crença. E, se é possível – e como realmente o é – o emprego da certeza para enunciados em terceira pessoa, e, ao mesmo tempo, a justificação dos próprios estados internos com o emprego da palavra “**saber**” sem grandes preocupações, “conhecimento” e “certeza” não são termos usados segundo o critério descrito por Wittgenstein. Posso falar que tenho mãos e afirmo isso porque **sei**, deixando a justificação baseada na minha experiência sensível e, mesmo não tendo como falsear que tenho mãos, ainda afirmo que **sei**, tanto quanto posso dizer que tenho **certeza** – que sei – que outro mente acerca de qualquer assunto ou, até mesmo, acerca de algum estado interno. Agora, meu ataque incide sobre o fato de que a justificação não é critério suficiente para caracterizar conhecimento segundo a crítica de Gettier.

§

Gettier contra a crença verdadeira justificada

É necessário ‘demonstrar’ que não era possível um erro. Asseverar que ‘eu sei’ não basta. Porque, afinal, é apenas a asseveração de que não posso estar em erro, e que eu não estou em erro acerca disso é algo que é necessário apurar ‘objetivamente’ (Wittgenstein, 1969, § 15).

Eu sei qualquer coisa, então também sei que isso, etc. o que equivale a: <Eu sei isso> significa <Sou incapaz de errar acerca disso>. Mas se o sou, tem de se poder comprar objetivamente (Wittgenstein, 1969, § 16).

<*Eu sei*> significa frequentemente: tenho razões 'fundamentadas' para minha afirmação. Assim, se o outro conhecer o jogo de linguagem, admitirá que eu *sei* (Wittgenstein, 1969, § 18).

Quero agora jogar luz sobre o critério de justificação. Quero considerar a questão colocada por Gettier acerca do conhecimento como crença verdadeira justificada e analisar as inconsistências presentes nessa concepção. É possível encontrar pela primeira vez tal concepção de conhecimento como crença verdadeira e justificada em *Teeteto* de Platão. Na ocasião, após muitas tentativas, as quais são rejeitadas por Sócrates, Teeteto chega a uma definição de conhecimento que, à primeira vista, se mostra bastante consistente. Ainda que o diálogo seja de natureza aporética, ou seja, não fornecendo nenhuma conclusão positiva acerca da definição de conhecimento, a tradição filosófica por muito tempo encorpou tal concepção de conhecimento mediante os problemas epistemológicos com bastante entusiasmo. Pelo que foi dito até aqui, vimos que para Wittgenstein essa concepção é também bem aceita quando aferimos que sabemos de algo. Então, "eu sei que *P*" deve ser enunciado como conhecimento pelo fato de poder ser demonstrado adequadamente, podendo ou não ser contradito. Mas, segundo Gettier, essa concepção de conhecimento está longe de ser suficiente para a afirmação de qualquer proposição. Vamos ao caso. Vou expor a formalização cânone da inferência da concepção de Platão e analisar a tratativa (ou a resposta) de Gettier:

- (a) *S* sabe que *P* Sse: (i) *P* é verdadeira
(ii) Se crê que *P*,
e
(iii) *S* está justificado em crer que *P*

Gettier (1963) irá defender que (a) é falso, pois as condições do enunciado não constituem condições *suficientes* para a verdade da proposição de que *S* sabe que *P*. Em segundo lugar, vale destacar justamente que Gettier está argumentando que estar *justificado* é uma condição apenas necessária, dado que um sujeito *S* pode estar perfeitamente justificado em crer que *P* e, mesmo assim, a proposição em questão ser falsa. Para isso, Gettier aponta para o seguinte cenário: Smith e Jones são candidatos a uma determinada vaga de emprego, e Smith demonstra que tem fortes evidências para a crença de *P*, na qual *P* se dá através da proposição conjuntiva:

(b) Jones é o homem que ganhará o emprego e Jones tem dez moedas em seu bolso.

Digamos que a afirmação de *P* se dê em virtude de informações privilegiadas do dono da companhia confessadas a Smith, e também que Smith tenha contado exatamente quantas moedas estão no bolso de Jones, constando assim que ele possui dez moedas. Seguindo a formalização de Gettier:

(c) O homem que ganhará o emprego tem dez moedas em seu bolso.

Gettier propõe então que suponhamos que Smith percebe a relação de implicação de (b) para (c) e aceita (c) com base em (b), sobre a qual Smith possui fortes evidências para sua crença. Dessa forma, devemos concordar que Smith está perfeitamente justificado em crer que (c) é verdadeira. Mas agora, se imaginarmos, por exemplo, segundo propõe Gettier, que Smith não sabe que será ele quem irá ganhar o emprego, e não Jones. Imaginemos também que Smith não sabe, mas ele próprio também possui dez moedas no seu bolso. A proposição (c) é, então, verdadeira, embora a proposição (b), a partir da qual Smith inferiu (c), seja falsa. Dessa maneira, o exemplo de Gettier sugere que todas as seguintes afirmações são verdadeiras: (i) (c) é verdadeira; (ii) Smith crê que (c) é verdadeira; e (iii) Smith está justificado a crer que (c) é verdadeira. Todavia, é equivalentemente verdade que Smith *não* sabe que (c) é verdadeira, porque (c) é verdadeira em razão do

número de moedas no bolso de Smith, ao mesmo tempo que Smith não sabe quantas moedas há em seu bolso, e sua crença em (c) se baseia na contagem do número de moedas no bolso de Jones, que acredita erroneamente ser o homem que ganhará a vaga de emprego (Gettier, 1963, p. 122).

A proposta de Gettier pode parecer um malabarismo contraintuitivo feito apenas para rebater a concepção até então aceita de conhecimento. Mas não é possível dizer que ela não revela um grave problema de inconsistência no processo de inferência do sujeito da crença para justificar *P*. Por isso, o verbo “*saber*” e o conceito de “*conhecimento*” carecem de justificação adequada até mesmo quando o sujeito da proposição parece perfeitamente justificado, pois, como apontado por Gettier, a relação de implicação entre as premissas que justificam o sujeito em crer que *P* claramente denota que o sujeito não sabe da verdade da proposição em que se baseia.

Tendo todas essas considerações em vista, sugiro a aplicação de um novo vocabulário para tentar resolver o impasse. Se podemos ter conhecimento de nossos estados internos – como já foi apontado – e ter certeza de estados internos de outros, e, mesmo assim, possibilidade de intercambiar esses termos dependendo do uso das palavras e do contexto, posso dizer que em ambos os cenários teremos, em suma, uma forma de conhecimento. Vou apenas sugerir que a forma de conhecimento dos meus estados internos é diferente da forma de conhecimento dos estados internos de outras pessoas. Darei a eles o nome de *conhecimento por apreensão* e *conhecimento proposicional*. Assim, aponto apenas para a necessidade de verificação: reconhecimento subjetivo e verificação empírica.

§

A estratégia argumentativa de Wittgenstein é notável segundo as considerações colocadas. O cartesianismo empregou na tradição filosófica uma concepção de conhecimento indubitável a partir do acesso privilegiado dos nossos próprios estados mentais. Neste

sentido, a minha introspecção seria capaz de me revelar o **conhecimento** das causas dos meus estados internos. Porém, aqui surge um problema: afirmar que temos conhecimento apenas de nossos eventos mentais parece apartar o sujeito do mundo. O resultado do argumento, levado às últimas consequências pelo cartesianismo, aponta para o solipsismo, a ideia de que, se eu não tenho acesso a realidade de outras mentes, logo, a única coisa que posso afirmar conhecer – coisa mental, **res cogita** – é minha própria mente. Além de resultar em uma ontologia problemática, o dualismo cartesiano parece reconhecer que, se outras mentes não são acessíveis, eu não tenho porque crer que existem outras mentes⁴. O meu estado interno, então, seria a única realidade conhecível porque tenho acesso **privilegiado** a ele. Olhando o resultado das premissas cartesianas com atenção, conseguimos entender o empreendimento de Wittgenstein para desmistificar a visão de que não conseguimos saber o que se passa internamente com os outros ao nosso redor. Isso é um resultado absurdo para ele, justamente porque a linguagem nos coloca em contato público uns com os outros. Dessa maneira, não seria possível nos referirmos a nossos estados mentais através de uma linguagem privada, e, por isso, a impossibilidade dela, ou, também, a impossibilidade de nos referirmos a objetos logicamente privados. Para que ele pudesse destruir as bases desse argumento, obviamente, precisaria atacar como a tradição cartesiana contaminou o termo **saber/conhecimento**, asseverando que tal palavra não está corretamente empregada: “Se usamos a palavra ‘saber’ do modo como é usada normalmente (e como deveríamos usá-la?), então outras pessoas sabem, muito frequentemente, quando estou sentindo dor” (Wittgenstein, 1999, §246). Esse exemplo paradigmático da dor ilustra bem a intuição presente na reflexão de Wittgenstein. Ele pretende dizer que podemos saber, sim, acerca dos estados mentais de outras pessoas em contextos linguísticos adequados, ao contrário do que dizia Descartes, que pautava-se na ideia de que posso estar frequentemente enganado acerca dos estados mentais de outros. Contudo, como expus anteriormente, o ataque de Wittgenstein ao questionamento cético e

4 Isto é geralmente referenciado na literatura de filosofia da mente por “o problema das outras mentes”.

às proposições mooreanas acarreta uma consequência problemática. Quando Wittgenstein propõe em suas análises metafisológicas que as questões céticas não podem atingir a prática filosófica porque não são significativas, ou seja, não pertencem ao jogo de linguagem, ou ele apenas (1) descreve o uso de certas expressões, ou se (2) engaja na especulação racional para solução do problema do conhecimento. Se (1) for o caso, Wittgenstein não pode ignorar o que foi apontado anteriormente, a saber, que em nossa atividade linguística comumente dizemos que temos **conhecimento** de nossos estados mentais sem justificção adequada de maneira intuitiva. E isso não acarreta problema no uso de certas expressões e palavras. Nesse sentido, Wittgenstein teria que aceitar que Moore e Descartes podem falar em **conhecimento**, pois empregam corretamente a palavra **saber**, uma vez que o homem comum não vê problema no emprego de tal palavra em contextos de justificção de estados internos ou experiências sensíveis. Mas, como vimos, Wittgenstein parece acusar um uso adequado para tais termos, o que parece uma tentativa de normatização e não apenas descrição, o que nos leva a considerar (2). Se (2) for o caso, ele contradiz sua própria prática filosófica, pois já em (1) deixou apenas de descrever o uso da palavra e passou a teorizar sobre ele. Argumento que concordo com Wittgenstein quando diz que sabemos sobre os estados mentais de outra pessoa, embora não signifique – como já explicitado – que no cotidiano **sempre** usamos o verbo **saber** quando nos referimos a outros estados mentais. Cotidianamente, o emprego da **certeza** também é o caso e, com muita frequência, duvidamos, ou ficamos hesitantes em afirmar que **sabemos** sobre os estados internos de outras pessoas mesmo em contextos linguísticos adequados.

Por isso, aceito a conclusão de Wittgenstein parcialmente. O que proponho é, já que a partir dessas demonstrações o uso dos termos **saber** e **certeza** não são usados segundo os critérios apontados por Wittgenstein, que ambos sejam interpretados como conhecimento: **conhecimento por apreensão** e **conhecimento proposicional** (ou representacional). A partir disso, conhecimento por apreensão necessita apenas de reconhecimento subjetivo, e demonstro que isso é perfeitamente possível, enquanto o conhecimento proposicional

apenas necessita de verificação empírica, levando a cabo a ideia de que precisamos eliminar a dimensão subjetiva humana se quisermos afirmar que entendemos a realidade e as afirmações de estados internos de outras pessoas. Resulta dessa minha proposta duas formas de se referir na linguagem: uma forma logicamente privada, e outra pública. Isso é perfeitamente possível e temos razões práticas suficientes para não estranhar que o homem comum já emprega o próprio vocabulário nessas duas direções sem problemas. Para não me estender mais, vou direto ao meu ponto agora. Quero apenas realizar uma breve análise antes acerca da interpretação forte do argumento da linguagem privada, e da interpretação fraca⁵.

Bem, cada um me diz de si que ele só sabe o que é a dor a partir de si mesmo! — Suponhamos que cada um tivesse uma caixa na qual estivesse algo que chamamos de “besouro”. Ninguém pode olhar na caixa do outro; e cada um diz que só sabe o que é um besouro pela visão do seu besouro. — Poderia até ser que cada um tivesse outra coisa em sua caixa. Sim, pode-se imaginar que essa coisa mudasse constantemente. — Mas e se, agora, a palavra “besouro” desse povo tivesse um uso? — Então ele não seria o da descrição de uma coisa. A coisa na caixa não pertence de nenhum modo ao jogo de linguagem; nem sequer como um algo: pois a caixa poderia até estar vazia. — Não, pode-se ‘dar uma abreviação’ por meio dessa coisa na caixa; suprime-se, seja lá o que for (Wittgenstein, 1999, §293).

Wittgenstein está se voltando contra objetos privados que, segundo ele, não podem existir justamente por não poderem ser objetos da referência linguística e, por conseguinte, não poderem ser objetos do pensamento. Ou, em outras palavras, a linguagem não poderia descrever esses objetos, uma vez que os tipos de descrição que usamos para nos referir são essencialmente públicos. Vale destacar prontamente duas coisas implícitas nesse exemplo da caixa de besouros: (*WI*) o absurdo da linguagem privada se dá na conclusão de que não se é possível verificar se o seu uso (da linguagem) está consistente quando

⁵ Irei abreviar os termos a partir da tradução de Robinson. No inglês, tais interpretações são cunhadas por *strong interpretation* e *weak interpretation* respectivamente.

o padrão de correção é dado por algo que é logicamente privado. Ou (*SI*) a consequente rejeição a um estado subjetivo interno inacessível em terceira pessoa. Temos em (*WI*) que a consistência do uso da linguagem para um termo referencial envolve se referir a um mesmo tipo de coisa. Esse mesmo tipo de coisa – seja ele público ou privado – será determinado pelo que a comunidade linguística concorda em chamar de “*o mesmo*”. Uma vez que a comunidade não tem acesso a tais objetos privados, a conclusão sugere também, conseqüentemente, que não há linguagem privada.

Como a *SI* é uma forma obviamente não aceita – porque sentimos uma dimensão subjetiva em nós e também porque o próprio Wittgenstein não afirma o contrário –, pensaremos em como a *WI* pode corroborar minha proposta. Assim sendo, negar a linguagem privada não será o mesmo que negar a dimensão subjetiva humana. Como vimos, o problema para Wittgenstein está posto devido à forte tradição cartesiana em aceitar estados internos privados como estados *conhecíveis* e, portanto, *justificados* segundo a própria introspecção e a experiência sensível – essa última ligada às alegações mooreanas. Como também foi visto, toda reação de Wittgenstein parece, além de rejeitar o realismo de Moore e as questões céticas, se proteger do solipsismo suscitado pela posição cartesiana. Mesmo que Descartes se encontre indiretamente no horizonte de Wittgenstein, é em Descartes que reside todo o problema da linguagem privada. Então, para combatê-la, Wittgenstein aposta que não podemos falar em linguagem privada, porque a linguagem é pública. Ela serve para nos colocar em contato com o mundo e com os outros e, assim, nos comunicarmos. Mas a linguagem privada não pode ser o caso devido à conclusão da *SI*? Não parece ser o caso de negarmos que temos estados qualitativos em primeira pessoa e, assim, uma dimensão subjetiva. Então a *WI* é o caso. Mas como posso comportar uma dimensão subjetiva e ainda assim manter que a linguagem *precisa* ser uma ferramenta que nos coloca em contato com o mundo? A minha sugestão é a de que podemos aceitar a proposta cartesiana e ainda assim aceitar as premissas de Wittgenstein.

Como vimos, a forma como o senso comum emprega os termos **saber** e **certeza** já não são usados como quis Wittgenstein e, portanto, ele não descreve seu uso. Para não incorrer no mesmo problema que Wittgenstein, aceitei que as duas formas de referência, tanto a estados mentais em primeira pessoa quanto a estados das coisas fora da mente, inclusive a estados mentais de terceiros, podem ser reduzidas a **tipos** de conhecimento, um por apreensão e outro por representação. Ambas as formas de conhecimento estão sujeitas a correção e por isso podem ser falseadas, mas sem a necessidade de uma justificação além do que já está posto nas premissas, porque, também como vimos, (1) o senso comum não encontra problemas em justificar suas crenças segundo suas experiências sensíveis sem maiores elaborações⁶, e (2) porque, segundo a crítica de Gettier, **justificação** não é um critério suficiente para afirmação de conhecimento⁷. Qual a solução?

Vamos nos dirigir a nossos estados mentais e proposições mooreanas não por **certeza**, mas por **conhecimento por apreensão**, pois, quando afirmo que uma coisa parece vermelha para mim, ela pode não ser de fato vermelha. Ou seja, se eu justificar que sei que algo é vermelho porque para mim me parece vermelho, posso dizer que “pensei que sabia”. E, assim, eu posso me enganar sobre meus próprios estados subjetivos, assim como posso me enganar sobre quaisquer outras sensações. Imagine que você encoste o braço em um metal gelado sem perceber e também que eu diga a você que uma formiga está picando seu braço. Possivelmente você irá pensar na sensação do metal gelado como uma espécie de dor e não apenas como uma sensação térmica, assim como o é quando confundimos uma sensação de choque com picada, etc. Isso é se enganar – mesmo que rapidamente – a respeito do próprio estado de dor. Mas isso não me impede de reconhecer isso internamente quando a mesma sensação me acometer porventura novamente. Eu irei reconhecer por **conhecimento por apreensão** que tenho uma sensação **x**. Uma vez nomeada uma sensação, seria absurdo dizer que, por mais que

6 Conclusão alcançada por Raquel Krempel segundo a sua proposta filosófica em *O problema do mundo exterior em Wittgenstein*.

7 Proposta minha.

eu coloque um nome para a sensação diferente da que reconheci anteriormente, eu falhe em reconhecer um estado subjetivo segundo a introspecção.

Se tomarmos como pressuposto, a partir do antiwittgensteiniano que, existe algum objeto privado *O* com uma natureza determinada *N* ocorrendo no tempo *t*, então "há *O* com *N* em *t*" é uma afirmação verdadeira em todos os momentos após *t*. Se o sujeito *S* que tem *O* inventa o nome '*A*' como um nome geral para todos os *O*s do tipo *N* e passa a aplicar '*A*' a algum outro *O* em um momento posterior a *t*, então isso será ou será não ser, do tipo *N*; se for do tipo *N*, então *S* usa '*A*' corretamente, e se não, *S* não usa. Em outras palavras, dada a suposição de que existem determinados objetos privados da experiência, segue-se que tais objetos de determinados tipos podem ser *reidentificados* correta ou incorretamente exatamente no mesmo sentido que se aplica a outros objetos determinados (Robinson, 1994, p. 98, tradução própria).

A forma como eu me refiro a esse tipo de objeto privado depende apenas de um *tipo* diferente de conhecimento. Quando apreendo imediatamente algo através da minha experiência sensível ou através de uma sensação interna de dor ou qualquer outra, estou em uma relação íntima de conhecimento com algo que pode ser ou não o caso. A forma como eu *reconheço* essa sensação irá dizer se sigo corretamente a regra da minha referência. Assim como os jogos, por mais que possam ser dados sem caráter competitivo ou compartilhado, isso não significa que o jogo não tenha regras e que eu seja incapaz de segui-las. O mesmo aqui se dá com a concepção de *reconhecimento subjetivo*.

Agora, quando queremos nos referir a outros estados mentais e outras coisas, devemos nos referir da seguinte forma. Quando me refiro que *sei* que uma pessoa está com dor ou que vê a mesma cor que..., etc., o que estou fazendo é afirmar um tipo de conhecimento proposicional, no qual algo me parece de uma certa maneira e está sujeito a falseabilidade devido à verificação empírica. Diferente do conteúdo privado, o conteúdo *expresso* em terceira pessoa se torna

público, e isso não impede que ainda se preservem as impressões subjetivas em primeira pessoa como objetos logicamente privados, porque eles o são por natureza. O que acontece com os conteúdos expressos em terceira pessoa é que eles passam a ser conteúdos proposicionais, no sentido de que posso me dirigir a esses conteúdos como me dirijo a crenças. Quando nomeio um algo “vermelho”, eu me dirijo para o mundo fora da minha cabeça, no qual encontra-se o critério para a verificação do uso da minha palavra. Esse padrão de correção não parece estar pretendendo eliminar a característica subjetiva do meu estado interno quando aponto para o que nomeio por “vermelho”, mas, sim, para a própria regra de uso. O falante agora não está reconhecendo quaisquer experiências privadas em virtude de qualquer componente dessa experiência, mas, sim, em virtude de termos de objetos públicos aparentes. Objetos públicos representacionais não são objetos que possuem qualidades subjetivas inacessíveis. A introspecção de uma experiência como “ver o vermelho” não me revela quaisquer características inacessíveis desse objeto. Não há nenhum objeto incomum presente para o sujeito nesse sentido. O que está presente ao sujeito é um objeto público comum. O seu significado para esse sujeito será dado pela regra que governa o uso da palavra “vermelho”. Olhando o fim do exemplo proposto por Wittgenstein, o “objeto vermelho” poderia nem mesmo estar presente de maneira alguma sem que o significado da palavra fosse dado pela regra de seu uso. A experiência subjetiva não está nos revelando coisa alguma e, à vista disso, podemos verificar o objeto público da experiência através do seu significado. Mantendo o elemento subjetivo ainda presente, mas dado em razão dos termos que regem o uso referencial da palavra que a experiência nomeia em questão, não é possível aferir com segurança se a *WI* do argumento de Wittgenstein é uma conclusão necessária dele, mas poderíamos pensar que essa forma fraca é menos problemática que uma negação de uma subjetividade humana, culminando em uma posição behaviorista radical. Se é impossível a verificação de estados mentais pela inacessibilidade e não pela inexistência dessa dimensão subjetiva, uma teoria representacionista parece incorporar melhor a proposta presente na interpretação fraca. A interpretação fraca parece

tender à forma representacionista de argumento à medida que o objeto da linguagem está se referindo a algo. A referência do objeto da percepção possui uma existência *per se* no mundo atual. Para qualquer crença de um sujeito existirá um objeto de referência dado no mundo. A forma como o nome irá significar para um indivíduo irá depender de como algo é para a comunidade e como essa referência é, por fim, representada. Em outras palavras, se as experiências não nos trazem imagens na mente, assim como uma tela diante de um espectador, podemos afirmar que experiências são, na realidade, crenças. Crenças possuem um conteúdo representacional – ou intencional – que representam o mundo como sendo de uma certa maneira. Quando afirmo que “eu vejo uma porta vermelha”, eu tenho uma atitude em direção a esse conteúdo – que pode ou não ser verdadeiro – “eu acredito que essa alguma porta seja vermelha”. A minha crença se direciona para o conteúdo proposicional <a porta é vermelha>. O significado do conteúdo ao qual minha atitude está direcionada será dado pela regra que governa o uso dos termos que nomeiam as qualidades que procuro referir. Por sua vez, minha atitude em direção ao conteúdo não implica a verdade da proposição, pois o conteúdo pode ser falso, e isso vai depender exatamente do critério de verificação dos nomes que procuro empregar quando me refiro a uma experiência – que nesse caso não é meramente subjetiva. Se, por alguma razão, afirmo que uma porta é vermelha quando na realidade ela é marrom, através do critério público da comunidade linguística, será verificado que não estou fazendo uso da regra corretamente quando emprego a palavra “vermelho” como referência da cor da porta. Portanto, meu conteúdo será falso. No mesmo sentido, poderia falar da proposição “Eu sinto dor”: quando expresso tal proposição, estou expressando que eu tenho uma crença sobre algo que parece me dar uma sensação específica. E eu poderia facilmente realizar um exame acerca do meu corpo e do meu estado físico para saber se o que sinto pode ou não ser expresso de uma maneira específica. Se for o caso, utilizo-me corretamente no uso da palavra “dor”, e, portanto, ela possui significado. Veja que a fenomenologia não parece sobreviver à mudança do conteúdo representacional e vice-versa. Dessa maneira, não há uma negação da

fenomenologia em primeira pessoa, bem como também não há uma imagem inacessível de “dor”, por exemplo. Preservando a dimensão humana subjetiva, uma teoria representacionista irá voltar-se para o funcionamento da linguagem no sentido em que ela representa o mundo como sendo de certa maneira através dos nomes pelos quais nos referimos a estados mentais. E, se temos razões para crer que a dimensão subjetiva é o caso, tratar os objetos públicos da linguagem como objetos representacionais parece uma saída interpretativa mais adequada para a conclusão do argumento do filósofo.

Parece que a conclusão da interpretação fraca agora aponta para dois *tipos* de objetos sendo significados através da linguagem, a saber, que, quando falo em primeira pessoa, não há problema em me referir a meus estados como objetos logicamente privados, pois me refiro a eles através de um *tipo* de conhecimento. Dessa forma, o objeto em questão pode ser identificado – e reidentificado – por **reconhecimento subjetivo**. Se, quando afirmo que uma porta vermelha encontra-se à minha frente sem que eu esteja afirmando isso a outra pessoa (ou seja, em um contexto de comunicação), refiro-me à qualidade inefável do vermelho como algo privado, eu tenho essa qualidade presente por **conhecimento por apreensão**. Se, quando chegar perto, notar que na realidade aquilo é um objeto rosa, apenas irei proferir “que não era vermelho”. E agora terei outro objeto privado presente <a cor rosa>. Essa dimensão qualitativa é de fato inefável, mas isso não significa que eu não possa corrigir que aquilo que me pareceu vermelho é na realidade rosa. Se ainda assim eu insistir em chamar aquilo que **reconheci** como rosa de <vermelho>, isso não impede que eu reconheça a cor em questão sempre que for o caso. Estou apenas reidentificando o objeto incorretamente. Quando profiro a outra pessoa que vejo vermelho quando na verdade algo rosa se apresenta a nós, eu expesso um conteúdo proposicional (representacional) que pode ser verificado empiricamente (linguisticamente) por nós. Se a pessoa me disser que é na realidade um objeto rosa e não vermelho à nossa frente, o ajuste poderá se dar pela forma como a comunidade linguística determina a cor rosa e a cor vermelha. Isso pode afetar meu padrão de correção de reconhecimento sobre meus estados internos, mas não desativa minha capacidade de ter uma dimensão logicamente privada.

Pretendi com isso prover uma solução natural ao problema do argumento contra a linguagem privada, visto que a solução presente na conclusão da interpretação forte do argumento de Wittgenstein não corrobora a crença do senso comum, e que a interpretação fraca é o caminho mais adequado, neste sentido. Se a interpretação fraca for o caso, proponho que não é absurdo aceitarmos que no cotidiano sempre nos referimos a nossos estados subjetivos e a proposições em terceira pessoa por **tipos** diferentes de conhecimento. Isso é, além de tudo, aplicável já no uso da própria linguagem. Dessa forma, digo que há **duas vias referenciais** na linguagem, a qual admite referência a objetos logicamente privados e objetos públicos, que, por sua vez, são conteúdos proposicionais (representacionais). Isso não fere a forma como nos comunicamos nem a forma como parecemos entender nossos estados subjetivos. Por isso, por mais que a proposta, acredito eu, necessite de revisão e aprimoramento, penso ser um bom começo para uma nova compreensão do funcionamento da linguagem.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

GETTIER, Edmund. Is Justified true belief Knowledge? *Analysis*, p. 121-123, 1963.

KREMPEL, Raquel. *Sobre o problema do mundo exterior em Wittgenstein*. São Paulo: USP, 2013.

PRITCHARD, Duncan. Wittgenstein's *On Certainty* and Contemporary Anti-scepticism. In: MOYAL-SHARROCK, Daniele; BRENNER, William H. (ed.). *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave-Macmillan, 2005.

ROBINSON, Howard. *Perception*. London: Routledge, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Tradução de António Fidalgo. Lisboa: 70, 1969.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

CAPÍTULO 8

VERIFICABILIDADE, SIGNIFICADO E SOLIPSISMO: O CRITÉRIO DE VERIFICAÇÃO DE MORITZ SCHLICK

Jamile Santana¹

E continuou planejando com seus botões como faria isso. “Vão ter de ir pelo correio”, pensou; “e que engraçado vai ser, mandar presentes para os próprios pés! E como o endereço vai parecer estranho!

Exmo Sr. Pé Direito da Alice,

Tapete junto à lareira

Perto do guarda-fogo, (Com o amor da Alice)” (Carrol, 2002, p. 19).

Muitas vezes, na filosofia, quando se pretende compreender em que consiste algo, é pertinente questionar no que implicaria a sua ausência. Por este motivo, o ponto de partida deste capítulo sobre o *significado* é uma breve análise do que são expressões que *não* o

¹ Mestranda em Filosofia pelo PPGFIL da Universidade Federal da Fronteira Sul. *E-mail*: jamilefilosofia1@gmail.com.

possuem. Em que implica a ausência de significado de uma expressão? É possível, então, delimitar quais enunciados filosóficos têm sentido e, portanto, relevância?

Neste capítulo, iremos tratar do critério de verificabilidade de Moritz Schlick, um dos nomes mais importantes do positivismo lógico, que tentou resolver algumas dificuldades implicadas na questão do significado. Schlick estabelece um critério empírico de delimitação do sentido que não depende somente da relação do significado a aspectos da experiência sensível, mas de aspectos gramaticais. O significado, para Schlick, se relaciona a aspectos empíricos à medida que concebe que aquilo que possui sentido pode ser verificável, porém o que determina o significado não está na experiência, mas na própria gramática lógica, o que será exposto ao longo deste capítulo.

No ensaio “Sentido e Verificação”, Schlick (1975b) responde objeções direcionadas ao critério de verificação do positivismo lógico e apresenta a noção de predicado egocêntrico como um pressuposto que leva, invariavelmente, a concepções solipsistas. O objetivo é, através da explicação da argumentação de Schlick, apresentar uma possível alternativa para algumas dificuldades implicadas na formulação das teorias do significado anteriores à sua formulação.

Schlick também pretende com a verificabilidade demonstrar que, ao contrário do que algumas objeções atribuídas ao positivismo lógico supunham, o critério de verificação proposto pelo positivismo lógico não diminui as possibilidades de investigação da filosofia. Isso porque a verificabilidade não implica uma verificação aqui e agora, mas tão somente a possibilidade de verificação. Essa distinção entre verificação e verificabilidade ficará clara à medida que expusermos as concepções de possibilidade empírica e possibilidade lógica de verificação. A partir da concepção de uma possibilidade lógica, isto é, da possibilidade de delimitação do sentido de uma proposição ou questão depender exclusivamente da gramática lógica, Schlick estabelece uma possível resolução tanto ao problema metafísico gerado por teorias referenciais quanto ao solipsismo implicado nas teorias ideacionais.

Expressões sem significado

Podemos afirmar que existem diferentes tipos de expressões sem significado. A primeira e mais evidente é observada em enunciados que não estão de acordo com as regras sintáticas, como é o caso da expressão: “E o antes em para quando” (1972, p. 99). Este exemplo é um caso de uma formulação evidentemente sem sentido e que não designa nada na realidade, não conduz a nenhuma representação. Consiste apenas em um conjunto de signos, individualmente inteligíveis, mas organizados de forma ininteligível. Logo, trata-se de uma expressão sem sentido na própria formulação. Em vista disso, pode-se afirmar que o significado deve consistir, em primeiro lugar, na combinação de palavras corretamente organizadas sintaticamente.

Entretanto, Willian P. Alston, no texto *Filosofia da Linguagem*, chama a atenção para um peculiar fenômeno linguístico que consiste na possibilidade de construir frases que, à primeira vista, estão em ordem, ou seja, respeitam as normas da sintaxe e são constituídas de palavras inteligíveis, mas que, se submetidas à análise mais apurada, também consistem em expressões sem significado.

Esta segunda espécie de expressão sem sentido consiste em um problema gramatical de outra ordem: trata-se de conexões de palavras deficientes semanticamente. Nas expressões citadas por Alston (1972, p. 99) “O meu sonho foi três vezes maior do que o teu”, “Sábado está na cama” ou “Me mostre um céu três vezes mais azul que o da Inglaterra”, as regras de sintaxe foram corretamente satisfeitas, todos os termos das expressões são inteligíveis, contudo, ainda assim, essas expressões são sentenças sem significado. Embora seja necessário, portanto, que uma expressão esteja em conformidade com as regras sintáticas, esse critério não basta para conferir sentido a uma sentença.

No caso da sentença “Me mostre um céu três vezes mais azul que o da Inglaterra”, por exemplo, não se pode compreender o que a pessoa que a profere pretende dizer. Um “céu três vezes mais azul” é uma combinação de palavras que não pertence às regras da gramática. Aquele que a escuta pode imaginar que se trate de uma ordem ou pedido, mas certamente não saberá como satisfazê-lo. No

caso de “Sábado está na cama”, a falta de sentido parece estar ainda mais aparente, pois não existe nada no mundo que corresponda à descrição, e a combinação das palavras também não está estabelecida nas normas da gramática.

O fenômeno observado nesses casos, aponta Alston, não consiste em uma grande dificuldade na linguagem cotidiana, afinal, nossa comunicação no dia a dia está repleta de metáforas, contradições, e até termos e expressões um tanto *nonsense*. Entretanto, esse fenômeno se torna problemático à medida que as frases que envolvem esse tipo de deficiência gramatical não são exemplos tão óbvios de falta de sentido e nem tão coloquiais como os citados. Mas, contrariamente àqueles, consistem em sentenças e formulações habitualmente bem aceitas e consideradas sérios e importantes problemas para a tradição filosófica.

Algumas dessas sentenças gramaticalmente deficientes, alvo de análises e discussões teóricas pela filosofia, são sentenças como as citadas por Alston (1972, p. 100): “A existência do universo físico depende de um ser espiritual onipotente”; “Um ser humano compõe-se de duas substâncias: uma material e uma imaterial”, ou “É possível que nenhum ser humano, exceto eu próprio, seja realmente consciente; podem ser todos máquinas muito complexas”. Todas estas sentenças são formulações de problemas filosóficos importantes para determinadas áreas do conhecimento e, dessa forma, foram seriamente analisadas ao longo da história da filosofia.

Mas o que é o significado e como podemos atribuir significado aos enunciados filosóficos? Importantes teorias foram criadas para dar conta desse problema, entre elas as teorias ideacional e referencial.

Uma forte crítica direcionada às teorias ideacionais é a pressuposição de que o significado de uma palavra deve consistir em uma representação mental, de modo que esta dependeria, portanto, de um sujeito que percebe. Já que o significado consiste em um conteúdo mental, não se pode corrigi-lo a não ser tendo acesso à mente desse sujeito que percebe, de modo que a teoria ideacional acaba incorrendo, dessa forma, no solipsismo.

Já a principal dificuldade do critério referencial é a concepção do significado como uma ligação emblemática entre palavra e realidade. O significado não depende mais do estabelecimento de uma representação mental, mas de uma referência. No entanto, a ligação entre o sentido e a referência, ou seja, entre os símbolos e a realidade, permanece difícil de ser justificada. Dessa forma, as tentativas de resolver o problema do significado acabaram gerando mais problemas insolúveis.

No século XX, um grupo de lógicos, matemáticos e cientistas, dentre eles o filósofo alemão Moritz Schlick, passaram a discutir a significatividade desses enunciados. Uma das principais motivações para esse questionamento foram as incontáveis controvérsias a respeito de suas resoluções. Mas a discussão desses problemas, que tradicionalmente envolveram grandes esforços filosóficos, exigiu desses filósofos uma vasta análise sobre o que é o significado e a formulação de bons argumentos sobre quais critérios são necessários para conferi-lo às proposições.

O critério de verificabilidade

Locke, Hume e Berkeley são exemplos de filósofos que formularam critérios relacionando a linguagem a aspectos da experiência. Porém, esses filósofos ainda estavam “presos” a uma concepção do significado como uma ideia ou representação mental. Alguns filósofos contemporâneos, na intenção de desvincular a concepção de conteúdos mentais ao significado, criaram o critério referencial, mas este também acabou incidindo em alguns erros. Schilick tenta, através da formulação do critério de verificabilidade, resolver algumas dessas incongruências

Grande parte das teorias referenciais, segundo Alston, adotou como critério de significação a verificação das proposições. Segundo esse critério, as sentenças adquirem significado quando são, em princípio, sujeitas a serem verificadas. As primeiras formulações desse critério estabelecem que a significação esteja na correlação das palavras com os objetos ou estados de coisas a que podem corresponder ao mundo. O que define o valor de verdade de uma proposição é, desta forma, a possibilidade da sua correspondência com a experiência.

A verificação foi um critério proposto pelos membros do Círculo de Viena e sua formulação sofreu diversas transformações dentro da visão de cada um desses filósofos. O que marca, de forma geral, a concepção do positivismo lógico² é a forte negação da metafísica, assim como a tentativa de estabelecer delimitações claras entre expressões significativas e expressões sem sentido, o que supostamente possibilitaria eliminar ou dissolver as questões sem sentido da filosofia.

O princípio básico do critério de verificação é a concepção de que é necessário, para a validação de um argumento, fornecer quais condições devem ser verificadas no caso do estabelecimento da verdade ou falsidade das proposições que o constituem. Schlick, um dos nomes mais importantes do positivismo lógico, tenta resolver algumas dificuldades implicadas nas teorias de significado até então propostas, incluindo alguns equívocos presentes no próprio critério verificacionista do Círculo de Viena, estabelecendo o conceito de *verificabilidade*.

Schlick estabelece um critério empírico de delimitação do sentido que não depende da relação do significado a aspectos da experiência sensível, mas de aspectos gramaticais. O significado, para Schlick, se relaciona a aspectos empíricos à medida que concebe que aquilo que possui sentido *pode ser* verificável. Mas o que determina o significado não está na verificação empírica, mas apenas na própria gramática lógica.

A partir da concepção da *verificabilidade*, Schlick tenta resolver o problema metafísico que transpõe a questão da linguagem e da realidade. Isso é possível, pois o critério de verificabilidade está segmentado em duas possibilidades de verificação: a possibilidade de verificação empírica e a possibilidade de verificação lógica. É no âmbito da possibilidade lógica que estão, de certa forma, unidas linguagem e experiência:

As regras da linguagem constituem regras da aplicação da língua; assim sendo, deve haver alguma coisa à qual esta pode ser aplicada. A expressabilidade e a verificabilidade constituem na mesma coisa. Não existe

2 Como ficaram conhecidos alguns membros do Círculo de Viena.

antagonismo algum entre a lógica e a experiência. Não somente o lógico pode ser ao mesmo tempo um empirista, mas deve sê-lo, se quiser compreender o que ele mesmo está fazendo (Schlick, 1975b, p. 102).

Schlick recorre à possibilidade lógica de verificação, como se observa na citação, para solucionar a dificuldade (encontrada por ideacionalistas, referencialistas e também por outros pensadores do próprio positivismo lógico) de estabelecer a dependência do significado na verificação empírica. Como resultado, a verificação de uma afirmação não depende de nenhuma ligação entre representações mentais ou referências a objetos do mundo, mas apenas de uma adequação entre significado e realidade: se a sentença não é verificável logicamente, não possui significado. O valor de verdade da proposição não delimita seu significado, mas apenas a **possibilidade** de ter um valor de verdade.

Partindo dessa perspectiva, a noção de gramática em Schlick é o que possibilita determinar quais expressões têm ou não significado, e não mais a verificação empírica. Mas o critério de verificabilidade de Schlick também está assentado em pressupostos do empirismo, pois mesmo a possibilidade lógica está, de certa forma, ligada à experiência, à medida que ela é uma convergência entre realidade e linguagem. Entretanto, a experiência não determina a significação de uma expressão, pois é na gramática que estão unidos os dois âmbitos.

O tratamento do significado em Schlick

No ensaio “Sentido e Verificação”, Schlick responde algumas objeções realizadas pelo professor C. I. Lewis no ensaio “A experiência e o Sentido”. As objeções foram direcionadas ao critério de verificação do Círculo de Viena e dizem respeito a alguns pressupostos que Lewis atribui ao positivismo lógico.

Inicialmente, Schlick discute algumas definições importantes que devem ser esclarecidas antes de se considerar o conteúdo das reflexões trazidas pelo professor Lewis. Logo após o esclarecimento dessas definições, tenta, a partir das próprias formulações de Lewis, refutá-las.

A primeira constatação diz respeito à própria definição do termo proposição na Filosofia. Logo no início do ensaio, Schlick (1975b, p. 89) afirma: “As questões filosóficas, se comparadas com os problemas científicos comuns, são sempre estranhamente paradoxais”. Em seguida, afirma que o próprio problema da atribuição de significado a uma proposição, na filosofia, consiste em uma espécie de paradoxo que é surpreendentemente considerado uma dificuldade filosófica séria. Visando dissolver qualquer paradoxo que possa envolver a questão do sentido de uma proposição, interroga retoricamente: pois “[...] não consiste a própria natureza de toda e qualquer proposição em expressar ela mesma o seu sentido?” (1975b, p. 89). Isto é, não deve haver dificuldades a respeito de em que consiste o sentido de uma proposição. Isso porque o que consiste na própria natureza da proposição é expressar algum sentido. Para Schlick, falar de uma proposição é, portanto, falar de uma frase ou sentença que necessariamente possui sentido. Isto deve estar absolutamente claro e não deve mais ser considerado um problema para os filósofos.

Dessa forma, se uma proposição é necessariamente uma sentença que expressa sentido, deve-se assumir que, no caso de alguém pretender perguntar significativamente sobre o seu significado, a única possibilidade é que não se tenha compreendido a frase ou sentença proferida. Neste caso, a sentença não passa de, como afirma Schlick, “uma sequência de palavras que não sabemos manejar nem aplicar na realidade” (1975b, p. 89). Ou seja, neste caso, perguntar sobre uma sentença só faz sentido quando não se conhece a utilização dos termos na língua proferida e não se sabe a aplicação dela na realidade e, dessa forma, essa sentença ainda não se constitui como uma proposição. Sobre essa questão, Schlick afirma que só se pode compreender uma sentença se já se conhece sua aplicação na realidade e seu lugar na linguagem. Então, não faz sentido perguntar pelo sentido de uma proposição, pois o máximo que se poderia receber de resposta a essa questão seria outra proposição, o que não esclareceria nada. Mas é possível, por outro lado, questionar com sentido sobre “qual proposição se pode colocar no lugar deste enunciado?” e, dessa forma, transformar o enunciado em uma proposição.

Para Schlick, a pergunta sobre em lugar de que proposição está essa sentença pode ser respondida de duas formas: (1) demonstrando outra proposição em uma língua familiar; ou (2) indicando as regras lógicas que permitem transformar a sentença em proposição, ou seja, indicando como a sentença pode ser empregada. Dessa forma, para gerar compreensão de uma sentença, deve-se demonstrar quais as condições de emprego dessa afirmação na realidade. Schlick acrescenta:

Desta forma, toda vez que fazemos, com respeito a uma frase, a pergunta. “que significa ela?”, o que esperamos é uma indicação das circunstâncias nas quais a frase deve ser empregada; se desejamos uma descrição das condições em que a frase ou sentença formará uma proposição **verdadeira**, e das condições em que a proposição é **falsa** (1975b, p. 90).

A indicação das circunstâncias do emprego de uma frase, segundo a citação, consiste na indicação das condições em que a frase ou sentença poderia ser verificada como verdadeira e das condições em que poderia ser verificada como falsa. Ou seja, o significado de uma proposição é exatamente igual a sua possibilidade de ser descrita como verdadeira ou falsa.

Vemos que, neste caso, não há mais nenhuma busca por qualquer coisa que esteja “escondida” em uma proposição que se constitua como seu significado. O significado está na sua possibilidade de verificação. Para Schlick:

Enunciar o sentido de uma frase equivale a estabelecer as normas segundo as quais a frase deve ser empregada, o que significa enunciar a maneira pela qual se pode constatar a sua verdade (ou sua falsidade). O significado de uma proposição constitui o método da sua verificação (1975b, p. 91).

Como se pode observar, segundo Schlick, o significado é determinado pelo método de sua verificação, ou seja, a própria descrição de como se pode constatar a verdade ou a falsidade desse enunciado. As normas que Schlick menciona que devem ser estabelecidas são as normas que compõem a gramática e regulam o uso da determinada sentença.

Schlick atribui os enganos relacionados à compreensão do sentido dos enunciados ao fato de que, muitas vezes, na linguagem cotidiana, os termos são utilizados de forma equivocada. Portanto, é possível falar e escrever utilizando certas expressões sem conhecer as regras lógicas da gramática. Mas, novamente, o problema não está no emprego cotidiano dos termos. Schlick adverte que essa espécie de engano “tornar-se-á fatal no momento em que tentarmos refletir sobre problemas abstratos com os mesmos termos, sem fixar diligentemente o seu significado para a nova finalidade” (1975b, p. 90). Ou seja, é na própria discussão filosófica que a falta de definição dos termos pode se tornar problemática.

É possível, através da indicação das circunstâncias em que uma frase pode ser empregada, segundo Schlick, que se estabeleça um novo sentido dentro de determinado contexto. Mas, para que isso ocorra, deve-se fornecer o significado para esta nova finalidade. Fornecer um significado consiste em estabelecer em que circunstâncias o termo pode ser utilizado com sentido, ou seja, descrever as condições em que ele será verdadeiro ou falso. Um exemplo utilizado por Schlick é o emprego dos termos na frase “Leva-me a um país onde o céu é três vezes mais azul que o céu da Inglaterra”. O que torna a expressão sem sentido, para Schlick, é que os termos como “azul” estão empregados de forma não prescrita pelas normas da nossa linguagem. Ou seja, a combinação de cor e número não ocorre nas regras gramaticais dessa linguagem; o que não impede, segundo Schlick, que esse sentido não possa ser fornecido por aquele que profere a expressão. Isso ocorrerá se ele for capaz de especificar certas circunstâncias físicas que deseja ver expressas na descrição.

É por esse motivo que Schlick, como já citado anteriormente, descreve em que consiste o método de verificação do sentido de uma proposição, que garante não ser uma teoria, mas tão somente a descrição do modo como na realidade sempre se apurou o sentido das proposições. E o sentido, portanto, “equivale a estabelecer as normas segundo as quais a frase deve ser empregada, o que significa enunciar a maneira pela qual se pode constatar a sua verdade (ou a sua falsidade)” (1975b, p. 91).

Schlick cita o caso de Einstein para corroborar a afirmação de que seu critério sempre foi o método já utilizado na ciência:

O caso mais conhecido de uma formulação explícita do critério por nós defendido é a resposta de Einstein à seguinte questão: “Que queremos dizer ao falar de dois eventos que acontecem simultaneamente em lugares distantes?” [...] A resposta de Einstein consistiu na descrição de um método experimental através do qual se constatou com certeza a simultaneidade de tais eventos (1975a, p. 52).

Dessa forma, Schlick afirma que o critério de verificação que propõem os positivistas não consiste em uma novidade, mas em um critério já utilizado na ciência e que, inclusive, é derivado deste método científico, embora não tenha sido corretamente formulado muitas vezes.

Após estas considerações iniciais, presentes na primeira parte do texto de Schlick, seguiremos agora para a segunda parte do ensaio “Sentido e Verificação”, em que Schlick apresenta as objeções do professor Lewis e estabelece o que seja o critério de verificabilidade, assim como as possibilidades lógica e empírica de verificação.

O critério de verificabilidade – objeções do professor Lewis

Segundo Schlick, C. I. Lewis, no já indicado ensaio, menciona o critério de verificação como uma “exigência empírica do sentido” presente no fundamento de todo positivismo lógico do Círculo de Viena. Segundo Schlick, o professor Lewis defende que o referido fundamento é inadequado, pois sua aceitação acarretaria restrições a áreas importantes para a discussão filosófica, tornando algumas discussões impossíveis.

Schlick toma como ponto de partida de sua refutação a afirmação de Lewis de que o método exigiria que

[...] todo e qualquer conceito avançado ou qualquer proposição afirmada tenha uma denotação ou indicação definida; que sejam inteligíveis não só verbalmente e logicamente, mas também no sentido de que se possa

especificar aqueles itens empíricos que determinariam a aplicabilidade do conceito ou constituir a verificação da proposição (Lewis *apud* Schlick, 1975b, p. 93).

Schlick responde a esta objeção afirmando que o que o professor Lewis define por compreensão parece consistir, segundo a formulação deste argumento, em vários sentidos inteligíveis mas o que realmente se quer dizer com “compreensão verbal” de uma palavra é apenas o fato de saber como as palavras são empregadas na realidade, nada mais do que isso. Como já mencionado, para Schlick, a compreensão consiste em saber como uma proposição seria verdadeira ou falsa, e, como não há nenhuma outra exigência, só existe uma definição de compreensão possível.

A formulação da objeção de Lewis dá a entender, segundo Schlick, que a compreensão de uma proposição possa ser algum um fenômeno “psicológico”, algo como um “nebuloso sentimento de estar familiarizado com as palavras” (1975b, p. 93). Mas o que torna uma sentença logicamente inteligível, para Schlick, não é apenas a conformidade com a aparência de uma sentença logicamente inteligível, mas o fato de que esta se constitui na descrição de um fato e que respeite as normas da gramática. Para Schlick, então, não há uma adição de qualquer exigência ao significado que já não estivesse implicada em qualquer sentido de inteligibilidade de uma proposição. Não há nada de adicional ao que sempre se constituiu como possibilidade de sentido.

Para compreensão do critério de significado proposto por Schlick, faz-se imprescindível a compreensão da distinção entre verificação e verificabilidade estabelecida pelo filósofo. Muitos equívocos de compreensão do critério de verificação do positivismo lógico se referem, como as questões apontadas, a uma espécie de má compreensão das definições que os positivistas pretendiam fornecer. O que Schlick pretende, respondendo às objeções do professor Lewis no ensaio “Sentido e Verificação”, é, certamente, corrigir algumas dessas interpretações equivocadas.

Alston, no já mencionado texto *Filosofia da Linguagem*, expõe alguns dos frequentes argumentos direcionados ao critério de verificação do positivismo lógico. Um dos equívocos consiste na

concepção de que o critério de verificação implicasse, necessariamente, uma verificação atual de uma sentença. Sabe-se que o que estabelece o sentido de um enunciado é a descrição de em que consistiria um teste empírico que verificasse sua verdade ou falsidade.

Porém, é importante entender que isso não significa que sua efetiva verificação seja possível nas condições tecnológicas e físicas atuais. Um exemplo simples em que se pode visualizar o exposto são as sentenças “Há montanhas no outro lado da Lua” e “existem seres inteligentes em outros planetas”. Mesmo em caso de uma impossibilidade atual de verificação efetiva de tais sentenças, pode-se facilmente descrever quais seriam as condições necessárias para a verificação empírica ser realizada. Isso significa que as questões têm sentido, pois, mesmo na impossibilidade de verificação empírica atual, existe uma possibilidade lógica (Alston, 1972).

É também um erro frequente, segundo Alston, a atribuição de que os positivistas tenham estabelecido esse critério na intenção de determinar que uma sentença ainda não verificada, ou seja, que não foi submetida a testes empíricos, não seja significativa ou inteligível. Porém, é evidente que a noção de que apenas sentenças já verificadas podem ter sentido consistiria em um absurdo. Afinal, implicaria a impossibilidade de se fazer qualquer afirmação significativa sobre coisas ainda não submetidas a testes empíricos. A possibilidade de verificação também não sugere a consideração de que apenas as frases verdadeiras sejam significativas, mas tão somente a **possibilidade** de serem verdadeiras ou falsas. O critério de verificabilidade não encerra que as proposições tenham de ser testadas antes de serem significativas, isso conduziria ao engano já mencionado anteriormente.

Portanto, como Alston afirma, é necessário enfatizar que uma sentença significativa de acordo com critério de verificabilidade é aquela em que “Temos, pelo menos, uma ideia geral de que espécies de observações seriam importantes para provar ou negar a verdade dessa afirmação, ainda que sejamos inteiramente incapazes de nos situar em posição adequada para fazer essas observações” (1972, p. 111). Nesse sentido, portanto, pode-se observar que a efetiva realização de um teste empírico que constate verdade ou falsidade não é condição necessária

para uma sentença ser significativa, mas, antes, a única condição de significatividade se trata de uma especificação das condições em que uma afirmação pode ser verificada como verdadeira ou como falsa, mesmo que essas condições não sejam possíveis no presente.

Levando em vista os aspectos observados, então, é necessário ressaltar que a verificabilidade, para Schlick, não implica uma verificação efetiva de um enunciado. A possibilidade física ou tecnológica empírica de uma sentença ser verificada no presente não altera a possibilidade de uma proposição ser significativa. E, quando Schlick afirma que uma proposição só tem sentido se for verificável, isso não é o mesmo que dizer “se for verificada”. Com isso, Schlick elimina a objeção *hic et nunc* ou *aqui e agora* direcionada ao positivismo lógico, e que está presente nas objeções do professor Lewis. Ou seja, a verificabilidade não consiste na verificação *aqui e agora*, mas na possibilidade de verificação a qualquer tempo.

A verificação *aqui e agora* implicaria, de fato, a eliminação de muitas questões e enunciados importantes para a filosofia. E, neste caso, Lewis estaria correto em objetar a formulação do critério de verificação do positivismo como um critério restritivo. Mas verifica-se que este não é o caso. Essa constatação também responde a seguinte objeção do professor Lewis:

Supunha-se que nada tem sentido, a não ser que possa ser submetido a prova de uma verificação decisiva. Ora, nenhuma verificação pode ser feita, a não ser na experiência do sujeito, experiência esta direta e imediatamente presente. Consequentemente, nada pode ser significado, exceto o que está atual e realmente presente na experiência dentro da qual esse sentido ou significado é predicado (Lewis *apud* Schlick, 1975b, p. 94).

Schlick contesta essa objeção afirmando que, mesmo que a segunda premissa de Lewis tenha sentido e seja verdadeira, a conclusão não se segue. Primeiramente, porque a verificação não necessita de lugar, sendo de pouca importância se pode ser feita no futuro ou só no presente. Schlick (1975b, p. 95) enfatiza: “[...] nosso postulado do sentido empírico nada tem a ver em absoluto com o

predicado-agora (*now predicament*). O termo ‘verificável’ nem sequer significa ‘verificável aqui e agora’; muito menos significa ‘ser verificado agora’. Em outras palavras, o critério de verificabilidade não está relacionado ao que Schlick chama nesta passagem de “predicado-agora” ou o predicado já citado *hic et nunc (aqui e agora)*. Contudo, em virtude do que já foi mencionado, Schlick considera que a segunda afirmação de Lewis não tem sentido pois, evidentemente, nenhum fato poderia ser possivelmente descrito pela sentença “a verificação só pode ter lugar na experiência presente”. Outra implicação problemática com relação à objeção do professor Lewis é a atribuição de um predicado egocêntrico – este aspecto da argumentação do professor Lewis será melhor explorado a seguir.

É também necessário ressaltar que, se a certeza da verificabilidade não significa uma verificação real, *aqui e agora*, sentenças que afirmam sobre eventos futuros podem consistir em proposições:

[...] E se alguém perguntasse: “De que maneira se pode verificar uma proposição acerca de um evento futuro?”, responderíamos, como já respondemos: “Por exemplo, esperando que o evento aconteça!” Com efeito, o aguardar constitui um método de verificação perfeitamente legítimo (Schlick, 1975b, p. 95).

Desta forma, fica claro, mais uma vez, que até mesmo a possibilidade futura de verificação de uma sentença é considerada válida para Schlick. E vê-se que o critério de verificabilidade proposto faz poucas restrições, abarcando muitas possibilidades de constituição de sentido.

A objeção seguinte de Lewis consiste na consideração de que é absurdo afirmar que “nada podemos significar a não ser o que é imediatamente dado” (1975b, p. 95), com a qual Schlick concorda e confirma, pois seria de fato um absurdo realizar uma afirmação dessa espécie.

Conclui-se, até o momento, que por *verificabilidade* Schlick significa não a verificação, mas a *possibilidade* de verificação. E, a partir disso, Schlick inclui dois critérios de verificação: a possibilidade lógica e a possibilidade empírica. Vejamos como ele trata, primeiramente, o “empiricamente possível”.

Possibilidade empírica

O esclarecimento do que constitui, para Schlick, a possibilidade empírica e suas limitações é de extrema importância. Possibilita a compreensão dos motivos pelos quais a experiência não pode constituir-se como única fonte de determinação do sentido, da forma como os partidários da teoria referencial concebiam. Como empiricamente possível, Schlick define “tudo aquilo que não contradiz as leis da natureza” (1975b, p. 95), e complementa que isto não se restringe, como já foi mencionado, aos acontecimentos que concordem com o “[...] estado real e atual do universo – sendo que ‘real’ ou ‘atual’ se poderia referir ao momento presente das nossas próprias vidas, ou à condição dos seres humanos que vivem neste planeta, e assim por diante” (1975b, p. 96). Sob esse ponto de vista, estar em conformidade com as leis da natureza não significa que devem estar em conformidade apenas com aquilo que se considera empiricamente possível *aqui e agora*. Um exemplo simples a respeito disso é a possibilidade de verificar a existência do outro lado da lua, ou a possibilidade de verificar a existência de seres inteligentes em outros planetas. Embora não se possa fazê-lo atualmente, isso não significa que não haja possibilidade futura de essas proposições serem verificadas como verdadeiras ou falsas. No que se refere, portanto, à possibilidade lógica das sentenças, é possível afirmar que ambas possuem sentido. Quando à sua verdade ou falsidade, existe a possibilidade de serem verificadas empiricamente no futuro.

Tal constatação, segundo Schlick, deve sugerir que exista certa imprecisão no que se considera como empiricamente possível. E, de fato, aquilo que é dado pela experiência empírica não pode consistir em uma absoluta certeza. Schlick prevê isto e argumenta que o conhecimento sobre as leis da natureza deve ser sempre considerado limitado. Como afirma Schlick (1975b, p. 97), “o problema seria de mais ou menos, não de sim ou não”, pois, quando se fala de possibilidade empírica, deve-se considerar falar de “graus de possibilidade de verificação”, e nunca de uma completa e efetiva verificação. Segundo Schlick (1975b, p. 97), “Todo e qualquer juízo acerca da possibilidade

empírica baseia-se na experiência e muitas vezes se caracterizará por uma certa incerteza; conseqüentemente, não haverá uma delimitação precisa entre possibilidade empírica e impossibilidade empírica”. Ou seja, não há como determinar uma possibilidade ou impossibilidade empírica clara, simplesmente porque não temos conhecimento completo das leis da natureza e de nada que esteja no âmbito da experiência.

Portanto, não é possível falar em certezas sobre a possibilidade empírica. E, se o conhecimento sobre o que é possível empiricamente sempre consistirá em incertezas, pode ser pertinente que, quando necessário, se deva recorrer a experiências passadas. Mas como delimitar o que é empiricamente possível ou não? Schlick fornece o seguinte exemplo: “É possível, para mim, levantar essa mesa? Acredito que sim! É possível, para mim, levantar esse automóvel? Certamente não!” (1975b, p. 97). Ou seja, não há critérios que possam delimitar com exatidão o que consiste em uma possibilidade empírica ou não, mas através de experiências passadas se pode ter certa ideia do que seja um fato empiricamente possível. Dessa forma, de acordo com Schlick, pode-se afirmar que as condições empíricas são relevantes especificamente para se verificar, de fato, o que é verdadeiro ou falso, mas que isso compete unicamente ao cientista. Ao filósofo, que se preocupa em conferir sentido a uma sentença, constitui pouca ou nenhuma relevância se preocupar com a verificação empírica. Isto significa, portanto, que a significação de uma proposição, para Schlick, não é dependente do seu valor de verdade, mas apenas da possibilidade de atribuir valor de verdade a uma proposição.

Neste sentido, aquelas acusações inicialmente expostas, atribuídas pelo professor Lewis ao critério de verificabilidade do positivismo lógico, e que sugerem uma limitação à discussão de muitas questões filosóficas supostamente relevantes, caem por terra. A possibilidade de discussão filosófica não é em nada reduzida pela possibilidade de verificação empírica.

Outra importante constatação a respeito do critério de verificabilidade é que não constitui o método de verificação que uma proposição seja dada pronta e que só a partir da aplicação do critério seja

descoberto seu sentido. A atribuição de sentido é feita tão somente “aplicando-se à sentença as regras da gramática lógica da nossa linguagem” (1975b, p. 98). Pode parecer, segundo Schlick, que o método de verificabilidade consista em apresentar uma proposição e que somente a partir disso se aplicaria o critério de verificação. Se a proposição neste caso for verdadeira ou falsa, o sentido seria descoberto; caso contrário, ela não teria sentido. Mas Schlick reitera que, se assim o fosse, a questão do sentido seria unicamente uma questão de experiência, o que não é o caso. Até mesmo porque nunca seria possível aplicar o critério de verificabilidade a todos os casos possíveis. Essa concepção, portanto, para Schlick, é obviamente errônea e não tem como objetivo através do seu critério de verificabilidade **descobrir** nenhum sentido. A atividade do filósofo não consiste em desvendar nada, e o sentido também não deve ser considerado como uma “entidade” que pode ser desvendada pelo filósofo. As regras da gramática que devem ser estipuladas para a constituição do sentido não são, segundo Schlick (1975b, p. 98) “fatos da natureza que possam ser descobertos, mas prescrições estipuladas por atos de definição”. O sentido é o estabelecimento das possibilidades de verificação lógica e não é nenhum tipo de entidade a ser descoberto; ele é, antes, estabelecido através de definições. Entender o sentido dessa forma seria incorrer no erro que Schlick está tentando solucionar.

Pode-se concluir, portanto, que a verificação empírica não implica a constituição de sentido de uma sentença, mas apenas a possibilidade de verificação lógica, e que é necessário que essa possibilidade lógica seja anterior a qualquer tentativa efetiva de verificação empírica.

Dado o exposto, no próximo item veremos o que é, para Schlick, a possibilidade de lógica de verificação que determina o sentido de uma proposição.

Possibilidade lógica

Schlick concebe como logicamente possível tudo que seja passível de satisfazer a seguinte condição: ter a possibilidade de ser descrito; isso, para Schlick, significa estar de acordo com normas da gramática

lógica. Pode ser constituído de significado, então, qualquer **fato**, ou tudo aquilo que possa ser descrito de acordo com as normas estabelecidas pela gramática (1975b, p. 98). No caso de qualquer sentença que não esteja de acordo com a citada condição, ela consistirá em uma expressão sem sentido.

É necessário aqui enfatizar que como **gramática** Schlick define o uso comum das palavras na linguagem. As definições comuns são as definições verbais; mas, em caso de definições que envolvam relações mais complexas, são definições indicativas da possibilidade última de ligação dos termos com a experiência. Podemos dizer, portanto, que as definições indicativas são a ligação entre a experiência e a linguagem para Schlick, já que é onde está implicada a ligação mais direta que Schlick concebe: “a única explicação que pode funcionar sem qualquer conhecimento prévio” (1975b, p. 91).

No caso de sentenças citadas por Schlick (1975b, p. 98) – como “meu amigo faleceu depois de amanhã”, “A dama estava usando um vestido vermelho-escuro que era verde-claro”, “A torre tem uma altura de 100 pés e de 150 pés”, e “A criança estava nua, porém usava um roupão noturno longo e branco” –, todas constituem frases logicamente impossíveis. Não possuem sentido, porque nenhuma delas descreve fatos, nenhuma pode ser verificada como verdadeira ou como falsa. Se é impossível descrever o método de verificação dessas frases, ou seja, se elas, evidentemente, como afirma Schlick, violam as “leis que governam o emprego dos termos que ocorrem em tais frases” (1975b, p. 98), as regras da gramática, então, não estão de acordo com a condição do sentido estabelecida pelo critério de verificabilidade. Mas é importante observar que o problema dessas frases não está no fato de representarem falsidades, mas no fato de não representarem absolutamente nada.

É importante mencionar que Schlick dá bastante ênfase ao fato de que a impossibilidade lógica consiste em uma impossibilidade gramatical. Na gramática, de certa forma, podemos considerar que estejam “unidas”, para Schlick, a realidade e a linguagem, já que a linguagem, quando a empregamos, deve concordar com o que nossa

gramática permite descrever. O que é permitido pela gramática está ligado, em última análise, às definições indicativas, ou seja, ao uso efetivo, comum, das palavras na linguagem.

Entretanto, deve ficar claro que o problema das expressões que representam impossibilidade lógica não constitui nenhum tipo de impossibilidade empírica. Também não é o caso de serem expressões sem sentido por consistirem na impossibilidade de realizar representações mentais. Elas representam somente um problema entre nossas definições e a forma como as **empregamos**, e, portanto, a impossibilidade lógica, assim como a possibilidade, está na gramática.

Schlick afirma que a impossibilidade lógica é uma incompatibilidade entre as definições estabelecidas pela linguagem e a forma que as empregamos. Um uso errado dos termos. Isso também se constitui de grande importância na dissolução dos problemas da filosofia, que para Schlick consistem em problemas gerados pela “descrição inadequada do mundo mediante uma linguagem defeituosa” (1975b, p. 116).

Após estas considerações, é também relevante frisar que, para Schlick, a impossibilidade lógica implicada nestas afirmações não depende de nenhum tipo de lei da natureza que rege o processo psicológico, como Schlick considera que concebia Stuart Mill. Para Mill, a “lei da contradição” era uma lei da natureza a reger o processo psicológico do pensamento. Por esse motivo, as frases citadas seriam consideradas por ele destituídas de sentido. Seria impossível, segundo a concepção de Mill, imaginar tais combinações de símbolos como uma torre com 100 e 150 pés (Schlick, 1975b, p. 99).

Mas o que Schlick descreve como impossibilidade lógica não se trata disto. Ou seja, para Schlick, “As asserções carentes de sentido a que acima fizemos alusão, não correspondem a pensamentos ou ideias que, por uma espécie de experimento psicológico, nos consideramos capazes de pensar; o que acontece é que não correspondem a pensamento algum” (1975b, p. 99). Então, não é o caso de que não sejamos capazes de pensar ou formar uma representação mental de tais imagens, mas apenas que elas não correspondem a nada, não representam fatos. Schlick reitera: “[...] não porque não sejamos capazes de imaginar isto, mas pelo fato de que as nossas definições

de ‘altura’, dos números, dos termos ‘nu’ e ‘vestido’ não são compatíveis com as combinações específicas desses termos nos nossos exemplos” (1975b, p. 99). Isto é, as frases anteriormente elencadas, de acordo com a citação, são consideradas sem sentido porque não poderiam ser descritas suas condições de verificação, e não porque não possam ser imaginadas. O emprego dos termos das frases não está de acordo com o modo usual de empregá-los com sentido em sentenças na nossa linguagem.

Também não é o caso de considerar a impossibilidade lógica daquelas sentenças pelo fato de constituírem expressões empiricamente impossíveis. Portanto, Schlick afirma que a possibilidade lógica é a única determinante do significado. O significado não depende de possibilidades empíricas, ou de qualquer tipo de “leis psicológicas”, mas depende exclusivamente das normas da gramática estabelecidas.

Para Schlick, no caso, por exemplo, da sentença “Os rios correm para cima” (1975b, p. 101), a sentença, embora seja uma sentença que viole as leis da natureza, e portanto, seja falsa, é uma proposição, ou seja, possui sentido, é logicamente possível. O autor enfatiza que uma proposição não deixa de possuir sentido se as condições descritas para sua verificação são “incompatíveis com as leis da natureza”. Ou seja, o sentido e o critério de verificabilidade independe, completamente de qualquer lei da natureza, já que é possível, por exemplo, “prescrever as condições que só poderiam cumprir-se caso a velocidade da luz fosse superior à que na realidade é, ou não fosse válida a lei da conservação da energia, e assim por diante” (1975b, p. 101). Sendo assim, a impossibilidade de verificação empírica em nada impossibilita a constituição do sentido de uma sentença; pois tudo aquilo que pode ser descrito dentro das normas da gramática é logicamente possível, e, portanto, tem sentido.

Um aspecto bastante frisado por Schlick consiste na constatação de que as regras gramaticais são, a princípio, estipulações arbitrárias, artificiais; não havendo uma forma de “descobrir” o método de verificação de uma sentença, mas somente de estipular como ele deve ser feito. As regras não são fatos da natureza que possam ser

descobertos, mas são estipuladas pelo uso ordinário. O significado não está “escondido” nas sentenças, mas deve ser estipulado. Pode-se dessa forma fornecer definições novas de acordo com as normas estabelecidas da gramática, ou seja, prescrever novas descrições, segundo Schlick.

Para Schlick, o único caso em que a verificação é logicamente impossível é quando tenha se tornado impossível estabelecer normas para a sua verificação. Não há, também, para Schlick, uma “transição gradual entre possibilidade e impossibilidade lógica” (1975b, p.101), como é o caso da possibilidade empírica. Uma sentença ou é logicamente possível, ou não o é, não havendo uma terceira opção. Isso porque ou as normas gramaticais estão estabelecidas e são expostas, ou não.

Pode aparentar, então, que exista alguma contradição na determinação de Schlick da verificabilidade como um critério empírico. Se a verificabilidade é um critério absolutamente independente das condições empíricas, como se pode afirmar que a única condição de sentido seja lógica? Schlick afirma que seria um erro supor tal contradição.

O que Schlick demonstra, então, é que há uma ambiguidade no próprio uso da palavra “experiência”: se considerarmos que como experiência estamos definindo os “dados imediatos”, então não existe contradição. Já se considerarmos o termo “experiência” como quando “falamos de um viajante experiente, querendo referir-nos a uma pessoa que não somente viu muita coisa, mas também sabe como tirar proveito delas para suas ações” (1975b, p. 102), nesse sentido é que Schlick se refere a uma independência do sentido sobre a experiência. Como Schlick afirma: “Nenhuma regra de expressão pressupõe qualquer lei ou regularidade no mundo, porém, pressupõe, sim, dados e situações aos quais se podem dar nomes” (1975b, p. 102). Dessa forma, embora a verificabilidade dependa apenas da possibilidade lógica, na própria possibilidade lógica estão implicadas relações com a experiência.

A seguir descreveremos o tratamento de Schlick às questões filosóficas, em vista das já expostas possibilidades de verificação, empírica e lógica.

Questões filosóficas

Schlick considera que os mesmos critérios de verificabilidade do sentido de expressões valem para a determinação do sentido das questões filosóficas. Para Schlick, existem questões que não podem ser respondidas, sendo que essa impossibilidade pode consistir em duas espécies diferentes (1975b, p. 100). A primeira é referente à impossibilidade empírica. No caso da impossibilidade empírica de verificação de um problema, assim como no caso da impossibilidade empírica de verificação de uma asserção, não se pode afirmar uma impossibilidade absoluta, já que a verificação de qualquer fato pode ser determinada unicamente por condições tecnológicas ou físicas, e nunca é possível obter conhecimento completo das leis da física e nem ter acesso a todas as condições tecnológicas possíveis. Portanto, quando se fala da impossibilidade empírica de verificação de problemas, isso pode se constituir em um problema para os cientistas, uma impossibilidade de verificação atual. Mas, como afirma Schlick, para o filósofo, o fato de o problema consistir em um problema empiricamente não verificável implica que tal problema permanecerá passível de possuir sentido. Ou seja, ao filósofo ainda permanece possível logicamente, e poderá ter sentido.

Já o segundo caso a que Schlick se refere no texto trata da impossibilidade lógica de verificação de um problema: “[...] tais questões se apresentariam sempre com uma única resposta e sem possibilidade de revisão: *ignorabimus*” (1975b, p. 100). Se não há um problema, não devemos nos preocupar, então, em tentar solucioná-lo; não deverá constituir em uma questão filosófica. Tendo em vista o argumento de Schlick apresentado, pode-se concluir que, ainda que um problema seja empiricamente impossível de ser verificado, ele, ainda assim, poderá permanecer sendo logicamente possível e possuir sentido. Mas, no caso de estarmos diante de “problema” impossível logicamente, então não estamos diante de um problema, mas de uma pseudoquestão, como Schlick afirma, “uma sucessão de palavras com um ponto de interrogação no fim” (1975b, p. 100).

Podemos citar novamente o caso da verificação da realidade do outro lado da lua. Mesmo que a questão possa consistir, ou não, em uma impossibilidade empírica atualmente, ou até mesmo se pudesse consistir em uma questão incompatível com as leis da natureza, ainda assim, ela teria obviamente sentido, ou seja, consistiria em uma questão logicamente possível. A sua impossibilidade empírica em nada altera sua constituição de sentido. É possível descrever as condições em que se verificasse em que poderia consistir o outro lado da lua, de acordo com as normas da gramática.

E Schlick afirma: “No caso da lua poderíamos talvez afirmar que a exigência para que haja sentido se cumpre se formos capazes de ‘imaginar’ – representar mentalmente – situações que verificaram a nossa proposição” (1975b, p. 103) Mas, como afirma Schlick, isso não quer dizer que a verificabilidade implique a possibilidade de imaginar o fato afirmado; não se pode relacionar a possibilidade lógica de verificação a um fenômeno de representação mental ou a qualquer explicação psicológica. Não é a capacidade de imaginar algum fato que o constitui como logicamente possível. Pois, para consistir em um fato logicamente possível, não há necessidade alguma de poder imaginá-lo, mas apenas de poder descrever em que circunstâncias ele poderia ser verificado como verdadeiro ou falso.

A verificabilidade resolve alguns problemas levantados com relação àqueles critérios já mencionados, os critérios ideacional e referencial, especialmente no que se refere à impossibilidade de demonstrar a natureza da relação entre linguagem e realidade, do critério referencial, já que no critério de verificabilidade o significado não está nesta suposta relação, mas na própria gramática – ou seja, no uso da linguagem.

O predicado egocêntrico

A solução será melhor compreendida à medida que demonstrarmos a argumentação de Schlick, no já mencionado ensaio “Sentido e Verificação”, no qual ele analisa o que professor Lewis definiu como **predicado egocêntrico**. Para Schlick, a concepção do predicado egocêntrico implicará a construção de **pseudoproblemas**, que na verdade constituem questões sem sentido.

Vejamos, portanto, como Schlick expõe, no ensaio “Sentido e verificação”, em que consiste o predicado egocêntrico e de que forma ele é gerado pelos solipsistas. Através desta exposição, deverá ficar claro como a verificação lógica resolverá o problema do solipsismo no qual as teorias anteriores acabavam implicando.

Schlick, nesse ensaio, como exposto anteriormente, responde a objeções do professor Lewis. Uma das objeções que o professor atribui ao critério de verificação do positivismo lógico é a aceitação de que a experiência primitiva ocorra em primeira pessoa. Neste capítulo, iremos nos referir a essa concepção como *predicado egocêntrico*.

Vejamos novamente um dos pontos da argumentação do professor Lewis no qual, segundo Schlick, ele se refere ao predicado *aqui e agora*, e em que já parece estar presente, também, uma suposição do predicado egocêntrico. Segundo Schlick, num primeiro momento, o professor Lewis não atribui a ninguém essa objeção, mas se subentende que está entre aqueles pressupostos que ele confere ao positivismo lógico. Trata-se da seguinte objeção:

Supunha-se que nada tem sentido, a não ser que possa ser submetido a prova de uma verificação decisiva. Ora, nenhuma verificação pode ser feita, a não ser na experiência do sujeito, a experiência está direta e imediatamente presente. Consequentemente, nada pode ser significado, exceto o que está atual e realmente presente na experiência dentro da qual esse sentido ou significado é predicado (Lewis *apud* Schlick, 1975b, p. 94).

Já expusemos a resposta de Schlick no que diz respeito à relação entre a verificabilidade e o predicado *aqui e agora*, demonstrando que para Schlick não é a verificação que determina o sentido, mas a verificabilidade, ou seja, a possibilidade de descrever as condições em que a proposição seria falsa ou verdadeira dentro das normas da gramática. Demonstramos também que isso não implica uma possibilidade de verificação real e atual de nenhuma proposição. Tendo em vista o que já foi apresentado, vamos explorar a partir de agora a argumentação de Schlick sobre o outro aspecto implicado na mesma objeção do professor Lewis, presente na citação anterior: o *predicado egocêntrico*.

O predicado egocêntrico consiste na aceitação de um princípio solipsista, a saber: que “a experiência real e atual se dá em primeira pessoa” (1975b, p. 106). Na citação anterior ao parágrafo antecedente a este, nota-se claramente que o professor Lewis entende como necessário que a verificação deva constituir a experiência de um *sujeito*, especialmente no trecho: “Ora, nenhuma verificação pode ser feita, a não ser na experiência do sujeito, a experiência está direta e imediatamente presente” (Lewis *apud* Schlick, 1975b, p. 94). A inferência realizada parece implicar, então, a aceitação de que o predicado egocêntrico seja uma verdade *a priori*. Esta verdade estaria justificada, para o solipsista, na observação de que todos os dados que o sujeito recebe dependem dos seus órgãos dos sentidos, ou seja, de um corpo que os percebe e que ele poderia alegar como “meu corpo”.

Schlick esclarece, na parte V do ensaio mencionado, primeiramente, que, assim como qualquer realismo, o positivismo corre o risco de se comprometer com o solipsismo; mas que, apesar alguns autores do positivismo o terem feito de alguma forma, ele considera que o *verdadeiro positivismo* tem a característica de se opor totalmente ao solipsismo. Seria, dessa forma, um erro considerar que o positivismo tome a possibilidade da experiência primitiva em primeira pessoa, como pressupõe o idealismo, ou qualquer tipo de solipsismo.

Para Schlick, a experiência primitiva é neutra, ou seja, o acesso aos dados dos sentidos não depende necessariamente de um sujeito. Schlick alega considerar, assim como Wittgenstein, que os dados imediatos não podem ter um “proprietário”. Porém, é importante notar que isso não significa dizer que não exista um corpo que recebe os dados dos sentidos, mas apenas que esta não é uma necessidade lógica, já que constitui puramente uma constatação de um fato da experiência.

Schlick afirma ainda que a resolução do predicado egocêntrico representa “um dos passos mais importantes que a filosofia deve fazer se quisermos solucionar os seus problemas mais profundos” (1975b, p. 107). Isso se justifica, pois, para Schlick, muitos dos problemas filosóficos não constituem realmente problemas, mas formulações sem sentido.

A afirmação que se segue é a constatação de que a experiência única do **self** ou ego não é necessária e não representa uma propriedade básica de toda a experiência, mas se constitui em um fato da experiência, dentre vários outros. Ou seja, para Schlick, a experiência em primeira pessoa não constitui uma posição privilegiada, mas tão somente um fato da experiência.

A argumentação de Schlick, a partir disto, será a demonstração de como as teorias solipsistas chegam à adoção do predicado egocêntrico. Ela se manifestará como resposta à seguinte pergunta de Schlick: “De que maneira o idealista e o solipsista chegam à afirmação de que o mundo, à medida que o conheço, é ‘a minha própria ideia’, que em última análise nada conheço a não ser o ‘conteúdo da minha própria consciência?’” (1975b, p. 107).

Em primeiro lugar, Schlick demonstra que tudo decorre da aceitação das seguintes premissas: (1) pela experiência se sabe que os dados imediatos dependem do que se denomina “meu corpo”; (2) esse corpo aparece em uma perspectiva peculiar que o diferencia dos outros corpos (não se pode ver os olhos ou o dorso a não ser na frente do espelho); (3) a qualidade dos dados é condicionada pelo estado dos órgãos desse corpo – essas são as razões que o solipsista consideraria para nomear esse corpo de “meu corpo”. Nota-se então, segundo Schlick, que o pronome possessivo “meu” é o que individualiza e distingue a experiência primitiva de um corpo em oposição aos outros corpos.

Schlick demonstra que a concepção de que os dados dependem do “meu corpo”, em especial dos órgãos dos sentidos deste corpo, gera a própria concepção de uma **percepção**. Como percepção se pode compreender a distinção entre um sujeito que percebe e um objeto que é percebido. Como Schlick afirma, um dos equívocos que leva ao predicado solipsista é justamente a noção de percepção.

A concepção da percepção pressupõe uma separação entre sujeito e objeto, e, imediatamente, infere-se que com o “sujeito que percebe” se coloca a perspectiva de um determinado corpo, uma mente, uma consciência que percebe. Dessa forma, é a consciência, o “eu”, o proprietário dos dados dos sentidos. A partir dessas suposições,

costuma-se localizar essa consciência, supostamente proprietária dos dados recebidos pelos órgãos dos sentidos, “dentro” do corpo do sujeito que percebe.

A concepção de que a consciência reside nesse corpo é responsável pela criação da ideia de introjeção. Para Schlick, “Ao evitarmos o erro da introjeção, evitamos, ao mesmo tempo, a falácia idealística que conduz ao solipsismo” (1975b, p. 108). Schlick concebe como introjeção o erro de considerar que os dados sejam inerentes à consciência do indivíduo.

A introjeção, para Schlick, portanto, consiste no erro de se considerar que o conteúdo dos dados, que são recebidos através dos sentidos, seja um dado *interior, privado*. Se fosse o caso, como Schlick observa, dever-se-ia supor a existência apenas de um verde do cérebro, e não de um verde que constitui os objetos *fora de mim*. Um dos problemas gerados pela ideia de introjeção é que a partir dessa concepção se estabelece uma separação entre um *interno* e um *externo* da mente que percebe; e aqui está a brecha que ocasiona, por exemplo, a dúvida cética da realidade do “lado de fora” desse corpo, ou seja, da realidade mundo externo e da possibilidade de duvidar da existência de outras mentes.

O que Schlick pretende demonstrar é que a experiência pessoal não deve levar à concepção da consciência como uma espécie de proprietária dos dados, mas que é meramente um fato da experiência que todos os dados dependem, de alguma forma, do estado de um certo corpo. Esse corpo, porém, apresenta a peculiaridade de que “seus olhos e dorso nunca são vistos a não ser mediante um espelho” (1975b, p. 107), o que o torna possível de ser denominado, naturalmente, de “meu corpo”, mas isso não significa que esse corpo esteja em uma posição privilegiada sobre a experiência original.

Vejamos a argumentação de Schlick a respeito da concepção de um corpo ao qual se denomina “meu corpo” como o “proprietário” dos dados dos sentidos. Schlick apresenta algumas interpretações possíveis para o argumento solipsista analisando cada uma delas.

Primeiramente, para Schlick, devemos examinar o argumento inicial a partir das pressuposições já estabelecidas, ou seja, em primeiro lugar deve-se supor a existência de um corpo; depois devemos supor que esse corpo está sob uma peculiar perspectiva; da perspectiva desse corpo não se pode, por exemplo, ver seus olhos e seu dorso, a não ser na frente de um espelho. Schlick sugere chamá-lo, então, de “corpo M”. E, finalmente, que: “não percebo nada, a não ser que os órgãos dos sentidos do corpo M sejam afetados” (1975b, p. 109). Schlick nos conduz, então, a observar as implicações de se aceitar as seguintes premissas: (*P*) “eu sinto dor somente quando o corpo M for ferido” e (*Q*) “eu só posso sentir a minha dor”.

A premissa *Q*, neste caso, pode ser interpretada de várias maneiras, segundo Schlick. Na primeira interpretação, Schlick sugere que a proposição *Q* pode ser considerada equivalente a *P*, ou seja, são duas formas de exprimir o mesmo fato empírico. Então, podemos interpretar como idênticas “sinto dor somente quando o corpo M for ferido” e “eu só sinto a minha dor”. Neste caso, para Schlick, o termo *posso* designa uma “possibilidade empírica”, e os termos *eu* e *minha* se referem ao corpo M.

Segundo Schlick, nessa interpretação, *Q* “é a descrição de um fato da experiência, isto é, um fato que muito bem poderíamos imaginar como sendo diferente” (1975b, p. 109). Ou seja, *Q*, no referido caso, não passaria de uma evidência da experiência, e, como tudo que provém da experiência, poderia ser diferente. A partir disso,

Facilmente poderíamos imaginar que sinto uma dor toda vez que o corpo do meu amigo for ferido; que estou contente quando o seu rosto apresenta uma expressão alegre; que me sinto cansado depois de ele ter feito um longo passeio, ou até que nada enxergo quando os seus olhos estão fechados, e assim por diante (1975b, p. 109).

Na descrição contida na citação de Schlick, é importante observar que com o termo *imaginar* Schlick significa, aqui, tão somente a possibilidade de descrever facilmente como seriam esses casos e as circunstâncias em que se poderia verificá-los como verdadeiros ou falsos. Schlick certamente não está se referindo, com a palavra

imaginar, a um sentido como *representar mentalmente*, pois, já expusemos anteriormente, a possibilidade de imaginar, nesse sentido, não consistiria em causa suficiente para o significado de qualquer expressão.

A proposição *Q*, ou seja, a proposição que afirma “eu só posso sentir minha dor”, nega que tais situações hipotéticas possam acontecer na realidade atual. Entretanto, no caso de ser possível, assim como na descrição anterior, o corpo *M* sentir a dor de outro corpo qualquer, então a proposição *Q* seria falsa.

Sendo assim, prossegue Schlick, teríamos indicado o sentido de *Q* ou de *P* descrevendo fatos que tornam *Q* verdadeira, e descrevendo outros fatos que tornam *Q* falsa. No caso dos fatos que tornaram *Q* falsa, o mundo seria, segundo Schlick, “bem diferente do que vivemos”, e, nesse caso, a propriedade dos “dados” dependeria de outros corpos humanos, e não apenas do corpo *M*. Schlick afirma que: “este mundo fictício pode ser empiricamente impossível, por ser incompatível com as atuais leis da natureza – embora não possamos em absoluto ter certeza disto – porém seria logicamente possível, uma vez que fomos capazes de descrevê-lo” (1975b, p. 109). Isto é, embora a situação descrita por Schlick de um “mundo fictício” não seja empiricamente possível, atualmente, ela não deixa de consistir em uma possibilidade lógica, afinal, pode-se facilmente descrever como seria verificada a verdade ou a falsidade de ambos os casos.

Schlick segue, então, sua argumentação a respeito da situação imaginada. No caso de se supor a realidade desse mundo descrito, questiona Schlick: “como poderia nossa linguagem se adaptar a ele?” Para ele, nossa linguagem poderia se adaptar de duas maneiras diferentes. Na primeira, a proposição *P* (eu sinto dor somente quando o corpo *M* for ferido) seria falsa. A proposição *Q* (eu só posso sentir a minha dor) poderia manter seu sentido como sendo equivalente a *P*. Nesse caso, *Q* seria falsa e poderia ser substituída por uma verdadeira *R*: “Eu posso sentir a dor de uma outra pessoa tão bem como a minha própria”. A proposição *R* haveria de afirmar um fato empírico, ou seja, que o “dado” dor não ocorre somente quando *M* é ferido, mas também quando é ferido algum outro corpo, como o corpo *O*. Schlick reitera

que, nesse estado de coisas, não haveria nenhuma tentação para fazer qualquer afirmação solipsista. O predicado egocêntrico “meu corpo”, que seria atribuído ao corpo M, continuaria sendo válido ao nos referirmos à perspectiva peculiar desse corpo. Mas não seria mais válido no sentido de fazer referência ao único corpo de cujo estado dependiam as propriedades de todos os dados dos sentidos.

Foi apenas o fato empírico de que existe um corpo de cujo estado dependiam as propriedades de todos os dados que fez com que se gerasse o ponto de vista egocêntrico. No caso de uma possibilidade empírica de esse fato ser completamente diferente, as suposições de que só “meu corpo” percebe os dados e de que só eu tenho acesso a esses dados se tornam suposições falsas. E, desse fato, também se presume a resolução do problema filosófico já mencionado da “realidade do mundo externo”.

Schlick está mais uma vez afirmando que o predicado egocêntrico não é um pressuposto, uma necessidade lógica, mas é um fato da experiência. Fica muito claro, dessa forma, que está tentando eliminar o problema do solipsismo pelo critério de verificabilidade, pois o pressuposto do solipsismo é uma questão de ordem empírica, já que aquilo que é empírico poderia ser diferente. Verifica-se logicamente possível descrever como seria a realidade no caso de os dados não dependerem somente do corpo com uma perspectiva peculiar, que chamamos de “meu corpo”, e como seria verificar uma verdade ou falsidade dessa descrição.

Então, conclui-se, até aqui, que se os dados dependerem também de outros corpos, como O, os quais diferem de M em aspectos empíricos, mas não em princípio, neste caso, não existem mais justificativas para qualificar os dados de “meus”. Isso também resolveria o problema criado pelo solipsismo, chamado de “problema do mundo externo”:

O cético tinha receio de que outros corpos O pudessem não ser outra coisa senão imagens possuídas pela “mente” pertencente ao corpo M, pois tudo parecia depender do estado deste último; todavia, nas circunstâncias descritas, existe perfeita simetria entre O e M; o predicado egocêntrico desapareceu (Schlick, 1975b, p. 110).

O problema do mundo externo consiste, basicamente, na suposição de que “eu tenho acesso ao mundo externo, através dos dados que recebo pelos meus sentidos”. Schlick, quando ataca o predicado egocêntrico, está atacando diretamente a raiz do problema do mundo externo. Isso porque o pressuposto que favorece o ceticismo sobre os sentidos é o pressuposto de que a experiência original é em primeira pessoa. Se for verdade que “eu só acesso o mundo exterior através dos meus 5 sentidos”, pode-se cair no problema cético da confiabilidade dos sentidos. Mas Schlick prevê que seu interlocutor possa considerar que as circunstâncias descritas, por serem fictícias, não alteram em nada o fato de que o predicado egocêntrico continua estabelecido. Responde ele que, se o problema estiver na constatação empírica a proposição *P* é verdadeira no mundo atual no que tange à nossa experiência, sua descrição permanece sendo perfeitamente possível logicamente e sua negação não é incompatível com leis da natureza, portanto a probabilidade de que tais leis resultam na falsidade de *P* não é zero. Conclui Schlick que, se ainda concordarmos que *Q*, “eu só posso sentir a minha dor”, é idêntica a *P*, “eu sinto dor somente quando o corpo *M* for ferido”, a palavra “posso” em *Q* ainda indicará uma possibilidade empírica; e, se o filósofo quiser empregar *Q* como um fundamento para o solipsismo, deve preparar-se para sua construção ser destruída por uma experiência futura.

Mas o problema do solipsista consiste em que ele próprio sabe que a proposição *Q*, “eu só posso sentir a minha dor”, é equivalente à proposição *P*, e que, portanto, consiste apenas em uma necessidade empírica. E, sendo assim, para Schlick, o solipsista só teria uma saída. A saída seria a segunda interpretação que Schlick expõe:

O idealista ou solipsista que afirma “Eu posso sentir somente a minha própria dor”, ou, de maneira geral, “Eu posso estar consciente somente dos dados de minha própria consciência”, acredita estar enunciando uma verdade necessária e evidente que nenhuma experiência possível é capaz de fazê-lo abandonar (1975b, p. 111).

No caso, então, de essa segunda interpretação ser válida, Schlick afirma que, mesmo quando o solipsista admitir que a proposição *Q* seja falsa, e as circunstâncias do mundo fictício forem admitidas, o solipsista não dirá “Eu sinto a dor de *O*”, mas sempre “A minha dor está no corpo de *O*”. Ou seja, ele não admitirá que o princípio básico de suas formulações consiste em um engano, e considerará ainda que a dor, independentemente de onde for sentida, poderá ser classificada como “minha dor”.

Então, afirma Schlick, o idealista certamente rejeitaria a proposição *R*: “Eu posso sentir a dor de uma outra pessoa tão bem como a minha própria”. E colocaria outra em seu lugar pela proposição *S*: “Eu posso sentir dor tanto em outros corpos como no meu próprio”. E, para permanecer argumentando que ela deve ser classificada como *minha*, ele iria preferir a proposição *T*: “Eu só posso sentir a *minha* dor”. Aqui, Schlick sugere que, embora pareça a mesma proposição *Q* já exposta anteriormente, as palavras *posso* e *minha* são utilizadas em um significado diferente daquele segundo o qual *Q* era equivalente a *P*. Em *T* “minha dor” não significa mais a dor no copo *M*, já que o solipsista está assumindo que a dor pode estar em outro corpo *O*, mesmo sendo ainda “minha dor”.

Surge, então, o seguinte questionamento de Schlick: “que significa aqui o pronome ‘minha’?” E segue-se sua resposta: “É fácil ver que o pronome não significa *nada*; é uma palavra supérflua, que pode perfeitamente ser omitida”. Ou seja, se para o solipsista dizer que “eu sinto dor” e “eu sinto a minha dor” significam a mesma coisa, conseqüentemente, o termo “minha” não significa nada, não possui nenhuma função na frase.

Schlick demonstra que, no caso de o solipsista pretender dar uma nova significação ao termo “minha”, acabará por se deparar com outro problema: o termo se tornaria, nesse caso, supérfluo; dizer ou não “minha”, nesse sentido, não implicaria qualquer alteração. Portanto, se o solipsista desejar utilizá-lo dessa maneira, estará enunciando uma mera tautologia. A declaração do solipsista de que não existe

possibilidade de utilizar os pronomes “tua” e “sua” com relação a dor em outros corpos, mas apenas o pronome “minha”, seria uma regra de gramática e, como tal, implicaria uma regra lógica.

Schlick conclui que, a partir desta segunda interpretação, o pressuposto solipsista de que só o “meu corpo” pode ter acesso aos dados do sentido não seria falso, mas apenas consistiria em uma tautologia. Portanto, a segunda suposta interpretação do solipsista, exposta por Schlick, é sem sentido e nada exprime. Nesse caso, o solipsista afirmaria uma tautologia, o óbvio, o trivial, e apresentaria apenas uma regra do uso do termo “minha”. Mas não apresenta nada, não gera conhecimento de nada. “Eu” e “minha”, neste uso, são adornos da linguagem vazios e não significam nada; não há diferença entre proferir “eu sinto minha dor”, “eu sinto dor” ou “existe dor”. A impossibilidade agora não seria mais de ordem empírica, mas lógica, já que sua negação consistiria em uma suposição “gramaticalmente proibida”.

Uma importante característica a respeito das proposições consiste na possibilidade de sua negação ainda consistir em uma proposição, mesmo que falsa. No caso já citado, se o solipsista encara como uma regra lógica o uso de “minha”, já que afirma que os termos que a negam não podem ser utilizados, então ele invariavelmente está eliminando qualquer possibilidade de “minha” ter sentido na sua formulação.

Schlick continua sua argumentação demonstrando que proposições são formulações verbalmente diferentes da descrição de um estado de coisas. Nesse caso, as proposições **R**, “eu posso sentir a dor de outra pessoa tão bem como a minha própria dor”, e **S**, “eu posso sentir dor tanto em outros corpos como no meu próprio”, não constituem duas proposições, mas uma mesma proposição em duas linguagens diferentes. O solipsista, rejeitando a linguagem de **R**, adotou uma terminologia que torna a proposição **Q**, “eu só posso sentir a minha dor”, tautológica, transformando-a em **T**, “eu só posso sentir a minha dor”. Desta forma, fez com que seja impossível verificar a verdade ou a falsidade das suas próprias afirmações. O próprio solipsista se privou de sentido, pois, se está afirmando uma tautologia, não há como verificar e nem como negar, já que uma tautologia consiste em uma formulação de uma regra lógica.

Outra observação de Schlick, que vem de encontro a esta argumentação, é a importante característica a respeito de outros termos utilizados pelo solipsista. Segundo Schlick, o pronome “minha” indica posse, um “proprietário”, e

[...] Não podemos falar de um “proprietário” de uma dor – ou de qualquer outro dado – a não ser em casos que a palavra “minha” possa ser empregada com sentido, ou seja, onde, substituindo tais termos por “sua” ou “tua”, teríamos a descrição de um estado de coisas possível (1975b, p. 113).

Então, pode-se dizer que, no caso da impossibilidade de se alterar o “proprietário” do dado, caímos no mesmo problema já observado:

A categoria gramatical da palavra “proprietário” é semelhante à do termo “meu”; em outras palavras: somente tem sentido onde for logicamente possível a uma coisa mudar de proprietário, isto é, onde a relação entre o proprietário e o objeto possuído for empírica, não lógica (“externa”, não “interna”) (1975b, p. 113).

Dessa forma, constata-se que o solipsista está diante, agora, de uma impossibilidade lógica. Se ele aceitar que os termos empregados devam ser encarados tal qual o último caso que observamos, ou seja, como uma tautologia, está diante de um problema de falta de sentido, e não mais de uma impossibilidade empírica, como no primeiro caso observado.

Já no caso da constatação de uma experiência em primeira pessoa constituir-se uma observação empírica, como é o caso da primeira análise de Schlick, deve-se admitir que a possibilidade, por ser empírica, prevê que as coisas poderiam ser diferentes, já que conseguimos descrever condições de verificação em que ela poderia ser aceita como verdadeira.

Schlick analisou as possibilidades de definição dos termos do solipsista e as descreveu para confirmar se logicamente seria possível falar de predicado egocêntrico. Através da análise, Schlick chegou à conclusão de que ou o solipsista está se baseando em um

postulado que consiste em um fato puramente empírico, e não em uma necessidade lógica; ou, então, o solipsista está pressupondo um enunciado que não possui sentido, que é mera tautologia, e que, como tautologia, não tem como ser negado.

O critério de verificabilidade, como se pode observar, resolve algumas dificuldades com relação aos critérios já explicados anteriormente. Por fim, deve ter ficado claro que Schlick, a partir da dissolução do predicado egocêntrico, resolve também problemas que pressupõem o predicado egocêntrico como ponto de partida, como é o caso do já citado problema do mundo externo, pois, para Schlick, as doutrinas idealistas que possuem tendências egocêntricas confundem a posição única do ego, ou seja, o fato empírico, com uma verdade lógica e *a priori*.

REFERÊNCIAS

ALSTON, Willian P. *Filosofia da Linguagem*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do Signo ao Discurso*: Introdução à Filosofia da Linguagem. Ipiranga: Parábola, 2004.

CARROLL, Lewis. *Alice: edição comentada*: aventuras de Alice no país das maravilhas & através do espelho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SCHLICK, Moritz. Positivismo e Realismo". Tradução de Luiz João Baraúna. *In*: SCHLICK, Moritz; CARNAP, Rudolf; POPPER, Karl. *Schlick/Carnap/Popper*. Seleção de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1975a. p. 45-70. (Coleção Os Pensadores).

SCHLICK, Moritz. Sentido e Verificação. Tradução de Luiz João Baraúna. *In*: SCHLICK, Moritz; CARNAP, Rudolf; POPPER, Karl. *Schlick/Carnap/Popper*. Seleção de Pablo Rubén Mariconda. Seleção São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1975b. p. 89-116. (Coleção Os Pensadores).

CAPÍTULO 9

CONTEÚDOS DA PERCEPÇÃO: SOBRE A FIXAÇÃO DA FENOMENOLOGIA ATRAVÉS DE DEMONSTRATIVOS COMPLEXOS

Rafael Sastre¹

1. Introdução

A discussão acerca dos conteúdos da experiência na filosofia da percepção gira em torno do fato de que nossas experiências possuem uma fenomenologia. Queremos dizer com isto que representamos as coisas na percepção como sendo de uma determinada maneira². Por

1 Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul. *E-mail* para contato: rafalluis@hotmail.com.

2 Existe uma vasta discussão acerca da relação entre consciência e representação que não caberá neste artigo, e que basicamente discute tipos de representação e como elas de fato interagem com a consciência do sujeito: se um conteúdo intencional é baseado no fenômeno da consciência e/ou vice-versa. Para essa discussão, designam-se as concepções de *representacionalismo puro* (Thau, 2002), *representacionalismo impuro* (Chalmers, 2004) e *representacionalismo forte e fraco* (Dretske, 1995, 1997; Lycan, 1996, 2001). Para discussão geral, ver Lycan (2000). Neste artigo, partirei prontamente do pressuposto de que a percepção envolve algum tipo de conteúdo intencional representado na experiência e não em um objeto. Meu objetivo, nesse sentido, é metodológico. Pretendendo discutir, a partir das vertentes teóricas acerca do conteúdo, qual poderia ser mais ou menos adequada ao propósito de explicar o papel da percepção e como esse conteúdo se relaciona com ela.

isso também nossas experiências são sobre coisas. Esse conteúdo é a forma como representamos o mundo, assim como o próprio conteúdo das proposições. Proposições são sobre coisas e, por isso, possuem a mesma função de se dirigir ao mundo, ou se conectar a ele. Chamamos isso também de intencionalidade (Chalmers, 2004). Isso pode ser sintetizado através dos três seguintes argumentos:

- (i) estados mentais, como crenças, são sobre coisas, e esse fato sobre estados mentais é melhor explicado em termos de propriedades representacionais de proposições das quais elas são conteúdo;
- (ii) sentenças são sobre coisas, e este fato sobre sentenças é melhor explicado em termos de propriedades representacionais de proposições relativas ao contexto nas quais são expressas;
- (iii) proposições são o tipo de coisas que podem ser verdadeiras ou falsas, e isso mostra que elas devem possuir propriedades representacionais (Speaks, 2012).

Quando olho para a mesa sobre a qual trabalho agora, eu a observo por um certo ângulo, sob uma determinada intensidade e aspecto de luz – se fraca ou abundante, se natural ou artificialmente colorida, etc. –, e, por fim, todas essas condições sob as quais obtenho a percepção dessa mesa podem me apresentar algo qualitativamente muito distinto do objeto externo que chamo de mesa. Essa concepção parte também da ideia de que o que me é apresentado na experiência pode ser tomado como verdadeiro ou falso. Para explicar melhor as motivações teóricas subjacentes a essa noção, creio ser interessante analisarmos a analogia feita por Susanna Siegel (2005a) sobre a questão. Ela diz que existem duas formas de concebermos os conteúdos da experiência.

Uma dessas formas é compreender o conteúdo da experiência como o conteúdo de um balde com água, no qual a água corresponde ao objeto percebido ou que se encontra ‘na mente’ do observador. Note que, assim como a água, temos (i) a presença de um objeto que preenche tal espaço e (ii) que possui a característica de se moldar conforme os contornos desse espaço. Ou, nas palavras de Martin

(2004, p. 64), o objeto no balde, assim como os objetos da experiência, possui a propriedade de “conformar os contornos” da experiência consciente do sujeito.

A segunda forma é compreendermos os conteúdos das experiências como conteúdos informativos de uma notícia de jornal. Essa analogia parte da ideia de que não existe necessariamente um objeto sobre o qual a percepção é determinada, mas, sim, uma informação que possui um valor de verdade. Assim como um noticiário de jornal, nossas experiências podem ser descritas como representações informacionais do ambiente ao nosso redor. A percepção seria descrita a partir das circunstâncias sob as quais ela é precisa (Siegel, 2005a). Ou, também, que a percepção possui condições de precisão.

Para fixarmos melhor a ideia presente nessa concepção, devemos compreender que a primeira forma de conteúdo aponta para consequências metafísicas problemáticas, a saber, que, em primeiro lugar, se o conteúdo da percepção é externo à mente, e capaz de “conformar os contornos” da experiência, ou, se a experiência é mediada por entidades mentais, em ambos os casos devemos alocar adequadamente tais objetos. Segue-se que, ao inserirmos objetos da experiência na percepção, devemos nos perguntar onde exatamente se encontram esses objetos. Alguém poderia responder a tal questão simplesmente apontando para o objeto à frente percebido e dizendo “isso é *x* e está ali”. Apesar da solução bastante intuitiva e simples, ainda restaria saber se o indivíduo em questão aponta para algo totalmente fora da introspecção ou se para algo dependente dela. Novamente, isto implica a conclusão de que *algo* deve ser ontologicamente explicado em si mesmo. Para se desviar dessa inconveniência teórica, a saber, a de nos comprometermos metafisicamente com supostos objetos da experiência, podemos apenas compreender que a percepção é puramente a maneira como representamos proposições³. Isso se dá

3 É importante destacar aqui que existem objeções relevantes acerca do conteúdo da percepção. Antirrepresentacionistas que partem do apelo metafísico do realismo ingênuo irão argumentar que nenhum conteúdo extra é dado na percepção além da própria relação direta com objetos mundanos (para defesa aprofundada dos teóricos expoentes do realismo ingênuo, ver Brewer (2004), Campbell (2002), Fish (2009), Martin (2004) e Travis (2002)). Por outro lado, teóricos dos *dados dos sentidos* irão também negar que a percepção seja ou redutível a aspectos representacionais, ou seja ela mesma representacional. Para eles, a percepção envolve a consciência direta de qualidades sensíveis instanciadas como objetos mentais (dados sensoriais) – para defesa recente dos *sense-data*, ver Robinson (1994); para defesa de representação de

porque devemos aceitar que a experiência possui um caráter fenomenal ou fenomenológico, mas que seu caráter não pode ser derivado diretamente de um objeto físico ou mental – privado –, e sim de um conteúdo não espacial capaz de representar as condições de acurácia dessa experiência. Imaginemos, por exemplo, que a função da percepção seja a mesma de um velocímetro de um carro (Dretske, 1995, p. 20). Assim como a notícia de um jornal, o velocímetro também tem como função nos trazer informação sobre determinado estado (ou propriedade) de coisas. Sendo essa, *ceteris paribus*, a mesma função que a percepção tende a desempenhar na economia de um sistema *S* qualquer, somos compelidos a aceitar o mesmo tipo de conteúdo para ela. No exemplo do velocímetro do carro, o que nos interessa é a informação disposta nele. Entendemos o carro ou qualquer outro tipo de automóvel aqui apenas como algo que faz parte das condições de avaliação do velocímetro, que, por sua vez, não representa nenhum objeto particular diretamente, e sim apenas propriedades ou um estado de coisas⁴. Se o marcador do velocímetro marcar 90 km/h e o automóvel estiver de fato a 90 km/h, significa dizer que as condições estão satisfeitas e, como consequência, a função do velocímetro em representar determinadas propriedades também está. Ou também que o velocímetro cumpre o seu papel corretamente em representar um estado de coisas adequadamente disposto para ele (Dretske, 1995, p. 21)⁵.

sense-data, ver Jackson (1977); uma forma mais austera de teoria dos *sense-data*, ver Broad (1923); para defesa de uma teoria dos *sense-data* que acomoda aspectos representacionais aos *dados*, ver Price (1933). A ideia geral aqui presente é a de que tanto teóricos dos *sense-data* quanto relacionistas, ou realistas ingênuos, se aterão à concepção de conteúdo da percepção como algo que “conforma os contornos” da experiência consciente do sujeito ou que está presente para ele na condição de um objeto mental (um objeto percebido). Existe uma terceira via teórica chamada *hibridismo* na filosofia da percepção – além do conhecido representacionalismo e relacionismo, *e.g.* –, que argumenta que a percepção é uma relação direta com objetos mundanos sem caráter representacional constitutivo algum. Esses autores do chamado *hibridismo* (ver Hanna, 2015; Logue, 2013; McDowell, 2013; Schellenberg, 2011, 2014) argumentam que não é necessário optar pelo relacionismo em detrimento do representacionalismo, e/ou vice-versa. Neste sentido, a percepção pode ser entendida como sendo constituída tanto por aspectos relacionais quanto por aspectos representacionais simultaneamente.

- 4 Conteúdos podem também representar objetos particulares, como é o caso dos conteúdos russellianos que são constituídos por objetos e propriedades. No caso apontado, segundo Dretske (1995), o que acontece é que, muitas vezes, mudança do objeto singular não implica mudança na singularidade fenomênica, ou na fenomenologia. Tye (1995) ilustra esses casos através do que ele chamou de alucinações verídicas. Portanto, se o objeto singular (ou o particular) dado na experiência não está diretamente ligado à fenomenologia da experiência, logo, esses indivíduos particulares apenas fazem parte das condições de avaliação da experiência.
- 5 Dretske (1995) argumenta a favor de uma teoria informacional funcionalista da experiência. Não é consenso entre os filósofos representacionalistas se o conteúdo é fixado pela função biológica, filogeneticamente determinada do sistema do qual é um estado (Dretske, 1995, 1997; Tye, 1995; Siegel, 2005b).

Retomemos aquela suposta resposta dada pelo nosso interlocutor teórico à questão do conteúdo como “isso é x e está ali”. Em vez de esgotarmos a análise da experiência no objeto x , localizado em o , podemos focar na análise do *pensamento* trazido por essa proposição, ou também em seu conteúdo. Se esse conteúdo representa o estado de coisas corretamente, obtemos uma proposição verdadeira. Se esse conteúdo não representa corretamente o estado de coisas, a proposição é falsa. Se a fenomenologia da experiência é dada segundo o conteúdo de proposições como as do exemplo, podemos admitir que essa mesma fenomenologia é derivada das condições de satisfatibilidade do ambiente percebido pelo sujeito. O que nos resta, nesse sentido, ao postularmos um tipo de conteúdo da percepção, é lidarmos com alguns critérios que expliquem a sua natureza, ao que Schellenberg pontua:

[...] Um ponto de escolha diz respeito a como compreender a natureza do conteúdo perceptivo. Qualquer visão do conteúdo perceptual deve assumir uma posição sobre pelo menos quatro questões. Uma delas é se o conteúdo é entendido em termos de uma proposição russelliana, uma proposição de mundo possível, um sentido fregeano, um conteúdo indexical, um mapa do ambiente, uma representação semelhante a uma imagem, ou de alguma outra forma (2018, p. 106, tradução nossa).

Portanto, para explicar a estrutura de um pensamento (proposição), é, também, necessário explicar a natureza desse conteúdo representado⁶. Tendo, uma vez, a estrutura adequadamente explicada,

6 É bom salientar que essa forma de teoria da percepção não se corresponde com a própria teoria da percepção de Russell ou Frege (até porque Frege nunca teorizou nada sobre a percepção diretamente), visto que Russell era ele mesmo um teórico dos *dados dos sentidos*, o que significa que Russell acreditava que nossa percepção é constitutivamente realizada pelo contato direto com tais objetos (*sense-data*). O termo que ele utilizou para se referir a essa estrutura perceptiva é ‘familiaridade’ (*acquaintance*). Teorias representacionais, ao dizerem que os objetos não são constitutivos da experiência, querem afirmar que o caráter fenomênico das experiências perceptivas não é explicado em termos de um ‘dado’ especial ou de um objeto mundano “conformando aos contornos da experiência” (Martin, 2006). Essa estratégia teórica possui pelo menos dois pontos de motivação: 1) representacionistas irão negar dados dos sentidos por negarem entidades intermediárias problemáticas da experiência e 2) irão postular conteúdos devido ao fato de as experiências conscientes ainda serem *sobre algo*, o que faz com que a percepção para esses teóricos seja meramente uma forma de como representamos o ambiente ao nosso redor. Neste sentido, a fenomenologia da experiência é explicada ou moldada pelo sujeito representando os aspectos relevantes do mundo e não pelos aspectos do mundo em si (Fish, 2009, p. 13-14). Porém, como dito, a percepção, para esses teóricos, tem o papel de nos colocar em contato direto com o mundo. Falar em representações não está ligado ao fato de que o sujeito esteja apenas consciente de

aproximamo-nos de maneira mais acurada da explicação do caráter fenomênico da percepção. Com isso, algumas explicações acerca da estrutura das proposições podem já constituir uma espécie de *quasi-conteúdo* (Alves, 2018). Podemos, a partir das considerações feitas, iniciar a análise acerca dos tipos de proposições que estruturam e fixam a fenomenologia das experiências perceptivas.

2. Os tipos de conteúdos da percepção: russellianismo, mundos possíveis ou fregeanismo?

2.1 Conteúdos russellianos

A ideia de que a percepção envolve propriedades representacionais está fortemente ligada à ideia de que estados perceptivos possuem estados mentais correspondentes. Nas palavras de Chalmers (2004, p. 3, tradução nossa), *“seres humanos são seres conscientes: há algo que nos faz ser como somos”*. Isto confere à nossa existência especialmente peculiar a capacidade de sermos seres intencionais. Significa dizer que representamos o que está ocorrendo no mundo (Chalmers, 2004, p. 4). Se nossas percepções possuem estados mentais correspondentes, assim como nossos pensamentos, podemos dizer com segurança que esses estados perceptuais também possuem um caráter fenomenal⁷. Isto implica o fato de que podemos descrever alguma espécie de conteúdo das propriedades representacionais desses estados perceptivos. Estados perceptivos específicos, neste sentido, caracterizam *o que é* para um sujeito estar em um determinado estado mental: o que é para um sujeito ter à sua frente ou perceber um tom de verde (Chalmers, 2004). Definimos essa característica presente nesses estados como intencionalidade. E intencionalidade envolve a

⁷ ‘representações’. É por isso que postulamos o conteúdo ao qual o sujeito se dirige. Dito isto, é aí que começa a disputa entre se esse conteúdo representado é constituído por objetos e propriedades, modos de apresentação ou conjuntos de mundos possíveis.

7 Frequentemente estados mentais aparecem associados ao termo *“qualia”* (*quale* no singular) e correspondem a qualidades sensíveis das quais o sujeito encontra-se consciente (Lycan, 2000). Assim como pontua Lycan (2000), o termo é muitas vezes associado a uma propriedade qualitativa específica como cor, aroma, pós-imagem, odor, etc., bem como também é muitas vezes associado à consciência de um determinado estado mental. Posto isso, o autor restringe-se a falar de *qualia* na condição de qualidades sensoriais brutas sem propriedades funcionais ou intencionais intrínsecas.

instanciação de propriedades representacionais (Chalmers, 2004). Conteúdos intencionais que servem para explicar e fixar nossas crenças acerca do mundo externo são os próprios conteúdos dos estados perceptivos. Nas palavras de Martin (1994, tradução nossa): “conteúdos intencionais são compreendidos também como informações sobre os estados do corpo e ambiente do sujeito dados na percepção”.

Uma vez posto isso, quando possuo um determinado estado perceptual como sendo de algo verde à minha frente, esse estado possui um conteúdo que me coloca em relação a algo verde sendo representado à minha frente. Similarmente (*akin*), o conteúdo da proposição “eu acredito que caititus vivem no deserto” será a crença de que caititus vivem no deserto (Chalmers, 2004). Independentemente de como entendemos o tipo de conteúdo representado na percepção, o que temos que ter em mente é que conteúdos intencionais possuem condições de satisfação (Chalmers, 2004). Com isto em mente, como dito antes, a percepção pode falhar em satisfazer o estado de coisas do mundo. Qual é o tipo de conteúdo capaz de melhor explicar o que fixa a fenomenologia desses estados perceptivos? Vamos analisar como o russellianismo explica tal conteúdo enquanto complexos de objetos e propriedades.

O russellianismo, ou representacionalismo russelliano, apela para a noção de que o conteúdo dos estados mentais presente nas experiências perceptivas envolve objetos e propriedades no mundo (Chalmers, 2004). Com isso queremos dizer que uma experiência perceptiva contém complexos de objetos e propriedades. Quando, por exemplo, aponto para o pente azul à minha frente sobre a minha mesa, obtenho em meu enunciado ostensivo algo como “o pente à minha frente é azul”. No meu campo visual, algo azul é representado. “O pente é azul” possui um conteúdo que é selecionado pela extensão de seus conceitos: o conceito de *pente*, e o conceito *azul*, cuja propriedade de *azulidão* aponta para o pente. Se a minha experiência representa objetos e suas propriedades, as propriedades fenomênicas da percepção são idênticas às propriedades representacionais russellianas (Chalmers, 2004). Existe, em toda essa concepção, a ideia de que o conteúdo da minha experiência é compreendido conforme a extensão

de seu conceito. Pressupomos um estado de coisas no mundo atual que é selecionado pelos conceitos [pente, *azulidão*] presentes na proposição “O pente azul à minha frente”. Podemos também pensar que experiências perceptivas possuem conteúdos russellianos porque envolvem a atribuição de propriedades a objetos (Chalmers, 2004), o que também é entendido como tendo *objeto envolvido* como conteúdo. No exemplo do pente à minha frente, obtemos através dessa estrutura algo como o pente azul P: [P, azul (*blueness*)]. Há, portanto, nessa teoria, a noção de que nós representamos na experiência perceptiva conteúdos constituídos por referentes de termos singulares e propriedades expressas através de predicados (Siegel, 2005a). Com isso forja-se a intuição geral de que o que constitui a minha percepção de algo verídico possui como conteúdo algum objeto referido por suas propriedades. Junto a isso, temos a aproximação de proposições que expressam crenças a esses tipos de proposições que apontam para um objeto da experiência. Assim como no conteúdo de uma crença, o conteúdo da percepção (uma vez que crenças e percepções podem possuir estados mentais correspondentes) também é composto por conceitos, como dito anteriormente. Na concepção russelliana, esses conceitos são também entendidos como universais. Se algo no mundo é selecionado pelos conceitos de *pente* e *azul*, minha experiência verídica é constituída por algo como um pente azul sendo representado à minha frente de maneira adequada. Ou, também, que algo físico é capaz de instanciar o conteúdo da proposição que carrega tais conceitos consigo. Por isso, podemos afirmar que a minha percepção está corretamente *acoplada* (Tye, 1995) ao mundo, já que os estados de coisas no mundo estão sendo satisfeitos pela extensão dos conceitos presentes no conteúdo da minha experiência. Em última instância, isso é o que fixa a fenomenologia da minha percepção: a extensibilidade dos conceitos de *pente* e de *azul* presentes na afirmação de que vejo um pente azul à minha frente. Existe ainda, porém, um ponto controverso a respeito dos conteúdos russellianos que devem ser tratados aqui; falarei brevemente de duas distinções presentes no russellianismo: o russellianismo forte e o fraco⁸.

8 Usarei as abreviações SR e WR dos termos em inglês *Strong Russellianism* e *Weak Russellianism*.

Russellianismo forte: o teórico da percepção, ao apostar em conteúdos russellianos fortes, aposta na ideia de que conteúdos incluem objetos e propriedades (Siegel, 2005a). Como apontado anteriormente, o conteúdo seria então constituído por referentes de termos singulares e propriedades expressas por predicados. Tendo isso em vista, o que na prática parece ocorrer é que proposições russellianas fortes se referem a um conteúdo *singular*. A questão é que, apesar de Russell ter em certo período concordado com a ideia de que termos singulares contribuem com seus referentes para as proposições expressas nas sentenças nas quais ocorrem, ele mesmo atacou a noção de que termos singulares como o nome “João” fossem termos singulares genuínos (Siegel, 2005a). Isso deriva do ponto fulcral da sua teoria das descrições definidas, exibida em ***Da Denotação***, na qual defende que nomes aparentemente próprios nada mais são que descrições disfarçadas (Russell, 1929). Nesse sentido, o russellianismo forte aponta para uma teoria da referência direta na qual a função das proposições em que os pronomes demonstrativos ocorrem, tais como “esse” e “aquele”, dizem respeito a um referente de um termo singular em si, em vez de uma descrição capaz de selecionar diferentes objetos dependendo de que tipo de coisa no mundo o satisfaz (Siegel, 2005a). Se analisarmos a sentença “João é alto”, poderíamos, a partir da teoria do conteúdo singular, postular que a qualidade de “ser alto” se refere diretamente a “João”. O conteúdo singular da proposição exemplificada é o próprio objeto “João”, que possui um predicado que se refere a ele na sentença. Portanto, a qualidade de ser alto está fazendo referência direta a João, e a mais nenhum outro indivíduo. Se percebo João à minha frente e constato que João é alto através da proposição “percebo que João é alto à minha frente”, o conteúdo da minha experiência parece, enfim, satisfeito pelas condições de precisão nas quais a proposição em questão é dada. O que ela procura expressar é que o conceito de “alto” está sendo satisfeito segundo as condições exibidas no sujeito da minha sentença. A extensão do conceito de “alto” (altura) aplica-se diretamente ao objeto singular “João”. Portanto, a propriedade percebida é diretamente selecionada pelas condições que satisfazem o objeto “João”. Nas palavras de Siegel (2005a),

outro exemplo também nos serve: “Por exemplo, se alguém tem uma experiência visual representando um cubo vermelho, o conteúdo da experiência nesta visão seria a proposição estruturada contendo o objeto que se vê, que se parece com um cubo vermelho e, a propriedade de ser um cubo vermelho” (Siegel, 2005a, p. 10, tradução nossa). O grande problema com o conteúdo singular gira em torno do que se postula como singularidade fenomênica, que basicamente consiste no fato de que experiências perceptivas com termos singulares referidos através de propriedades idênticas não implicam mudança fenomênica. Peguemos o exemplo de João outra vez. Pense que agora João possui um irmão gêmeo chamado Roberto, tão alto quanto ele e que nunca fora nos apresentado antes. Digamos agora que quem percebo diante de mim, com as mesmas características do irmão, seja Roberto e não João. Ao apontar para o alvo e dizer “João é alto”, as condições de precisão do conteúdo singular não estão sendo satisfeitas por João, e sim por Roberto. Logo, o predicado expresso na sentença não faz nenhuma referência direta a João, e sim a Roberto. Isso faz com que o meu conteúdo seja necessariamente falso, ou, significa que esse cenário carrega uma característica que alguns filósofos chamam de alucinação verídica (Tye, 1995). Algo está sendo de fato percebido, mas não é o objeto direto da minha referência. Outro exemplo também de alucinação verídica está presente em *MacBeth* nas ocasiões da peça em que a personagem, toda vez que tem contato com a cor vermelha, alucina sangue ou, uma mancha vermelha. Existe uma sobreposição de algo inverídico sobre algo verídico. A personagem pode, inclusive, apontar para a mancha real no fundo da alucinação e dizer que vê sangue, mas o conteúdo singular da experiência não está presente. Ou seja, a qualidade de vermelhidão manifesta para ela não se refere a algo atual no mundo. O conteúdo fenomênico parece, dessa forma, não possuir singularidade alguma. Em suma, o que deve ser levado em consideração é que, se o termo singular da minha sentença não contribui para a minha singularidade fenomênica, a existência do objeto singular é dispensável. Ou teríamos que admitir as propriedades perceptivas como coisas não instanciadas por um objeto, ou, até mesmo, como coisas flutuando no ar (Alves, 2018). Ainda que a primeira

opção possa ser avaliada, a segunda parece bem menos atraente. Com isso em vista, resta-nos avaliar de que se trata o russellianismo fraco.

Russellianismo fraco: de maneira muito simples e direta, a posição do russellianismo fraco acerca do conteúdo nasce justamente na direção do problema supramencionado; ou, melhor, nasce na intenção de resolver o suposto dilema apresentado. Ela se baseia na ideia principal de que os conteúdos russellianos são na realidade conteúdos **existencialmente quantificados**. Isso faz com que o conteúdo da experiência não seja constituído mais por um **objeto envolvido**, e sim pelas próprias propriedades que as coisas parecem ter (Siegel, 2005a). No caso do exemplo anterior, significa dizer que João e Roberto são representados como sendo o mesmo através das propriedades que eles parecem possuir. E essa forma fraca de russellianismo se aplicaria até mesmo nos casos mais dramáticos, como no exemplo shakespeariano da alucinação, em que nenhum objeto é diretamente percebido (Tye, 1995, 2000). No exemplo comentado de João, a saber, quando percebo João e digo “João é alto à minha frente”, o que está em jogo não diz respeito ao objeto diretamente referido e sim às propriedades quantificadas da coisa. O que estaria submerso na minha proposição seria algo como “Há um (x) tal que x é alto e homem e se chama João e que isso não é sempre falso”. No caso do cubo vermelho, poderíamos dizer simplesmente que “Há um cubo vermelho em ‘L’” (Siegel, 2005a). Note que o que está sendo dito é que o conteúdo da minha proposição é representado por algo como sendo de certa maneira. A minha experiência pode me representar Roberto como sendo idêntico a João, mesmo eles sendo numericamente distintos, justamente porque quantifico as coisas a partir das próprias propriedades que elas parecem ter. Em outras palavras, podemos dizer que “Há algo como um cubo vermelho à minha frente”. Essa resposta, presente na concepção fraca, ainda que mais próxima da teoria bruta russelliana da referência, acarreta problemas na percepção por deixar em aberto a questão acerca de quais conjuntos de propriedades formam um feixe que corresponde corretamente a algo no mundo atual. Ademais, resta ainda o problema da individuação como consequência metafísica, já que nossas experiências singulares parecem identificar muito bem

objetos particulares sem muitos problemas, enquanto que o conteúdo existencialmente quantificado não parece selecionar necessariamente nada como objeto. Por essa razão voltarei a esse ponto mais tarde, ainda neste texto, a fim de propor uma resposta à questão. Adianto que aposto no russellianismo fraco para a construção da minha resposta, mas deixo em aberto a questão de se o russellianismo forte está errado.

2.2. Conteúdos fregeanos

Conteúdos fregeanos são conteúdos que possuem *modos de apresentação*. Diferentemente do russellianismo, conteúdos fregeanos não são constituídos de *objeto envolvido*. Isso ocorre porque Frege, apresenta através de sua teoria da linguagem, uma distinção entre o sentido e a referência das expressões linguísticas. Por isso, quando nos referimos a “Héspero” como sendo o planeta Vênus, temos que ter em mente que, além dessas referências na expressão, temos o sentido, que é o *modo de apresentação* do planeta (Chalmers, 2004). Por essa razão, conteúdos fregeanos são objetos estruturados cujos constituintes são maneiras de pensar sobre, ou modos de apresentação de objetos e propriedades (Speaks, 2012). A tese geral dos conteúdos fregeanos é suportada pela ideia de que duas experiências distintas podem possuir o mesmo referente em comum justamente porque existe um componente extra no complexo de objetos e propriedades. Ao contrário dos conteúdos russellianos, conteúdos fregeanos são eficazes em explicar como experiências perceptivas são capazes de representar o mesmo, digamos, cubo vermelho a partir de perspectivas diferentes (Schellenberg, 2018; Siegel, 2005b). Vale a pena também pensarmos que o que está em jogo, na disputa entre conteúdos russellianos e fregeanos, é a questão de como conteúdos das experiências perceptivas são capazes de apresentar mudanças em relação aos próprios objetos e às propriedades no ambiente do observador, mesmo que eles mesmos não sofram nenhuma mudança. A saída, nesse sentido, é justamente dizer que pode haver diferença nos modos de apresentação pelos quais os objetos e as propriedades são representados (Speaks, 2012). Conteúdos constituídos por objetos

e propriedades enfrentam problemas como os vistos nos casos de alucinação verídica propostos por Tye (1995), uma vez que podemos representar nas experiências aspectos de objetos que não pertencem a eles necessariamente. O teórico russelliano poderia responder a essa questão através de conteúdos russellianos fracos, dizendo que não há um objeto sendo diretamente representado no conteúdo, e sim as exatas propriedades que as coisas parecem apresentar ou ter. Ainda assim, a questão de como tais propriedades selecionam o objeto é deixada em aberto. Por isso, conteúdos fregeanos possuem uma vantagem sobre os conteúdos russellianos no que diz respeito à explicação de como determinadas características do ambiente, dadas na experiência, são refletidas na fenomenologia, já que o que parece ser refletido na fenomenologia da experiência perceptiva é justamente o modo de apresentação de um complexo entre objeto e propriedades.

Modos de apresentação, nesse contexto, são geralmente entendidos como **condições de extensão** (Chalmers, 2006), algo semelhante ao que acontece com os conteúdos russellianos, já que o russellianismo postula que os conteúdos são constituídos por objetos particulares e propriedades universais cujos conceitos podem ou não ser satisfeitos no mundo. Isso irá caracterizar uma experiência verídica ou uma experiência não verídica. A diferença, neste caso, reside na ideia de que, ao aceitarmos que o conteúdo perceptivo é constituído por modos de apresentação, estamos aceitando que o que satisfaz a extensão dos conceitos presentes no conteúdo não sejam os próprios objetos e suas propriedades, mas o modo de apresentação desse complexo. Vênus, como objeto, pode possuir dois modos de apresentação distintos, como, por exemplo, “Héspero” e “Fósforo”. O conceito de Héspero pode ser associado a uma condição como “o objeto visível no céu ao entardecer”, enquanto o conceito de Fósforo pode ser associado a uma outra condição (Chalmers, 2004). O que está acontecendo nessa história toda é que a condição que satisfaz Héspero é um modo de apresentação que faz referência a Vênus, assim como Fósforo o faz através de outra condição que caracteriza outro modo de apresentação do mesmo referente. No contexto de que queremos tratar, a saber, da percepção, o que parece marcar a singularidade fenomênica

de um objeto singular é um modo de apresentação e não o próprio objeto referido. No exemplo que tratamos mais cedo, o de João e seu irmão gêmeo, o russellianismo encontra dificuldades teóricas ao tentar explicar como referentes de termos singulares que são expressos pelas propriedades que os predicam podem não ser relevantes para a fixação da fenomenologia de uma experiência, visto que, no exemplo de João e Roberto, todas as propriedades apresentadas em um parecem presentes no outro, e essas propriedades também parecem intrinsecamente ligadas a seus referentes. Porém, quando vejo João e digo ser Roberto, e vice-versa, o termo singular desse conteúdo não está sendo adequadamente satisfeito. Ou aceitamos que o termo singular não é relevante para a fixação da fenomenologia, ou que o que devemos manter no conteúdo seja um marcador de singularidade entendido como um modo de apresentação. Quando vejo João e aponto dizendo que vejo Roberto, não me refiro a um objeto singular existencialmente quantificado, *e.g.*, como João ou Roberto, mas sim um modo de apresentação singular. O conteúdo da minha experiência não é constituído por um objeto e suas propriedades, mas por um modo de apresentação singular que possui uma *condição de extensão* determinada no mundo atual.

No exemplo dos irmãos gêmeos, que é lido como um exemplo de alucinação verídica, podemos entender que o modo de apresentação “João é o meu amigo da turma de lógica” possui João como algo que satisfaz essa condição de extensão. Roberto, por outro lado, não a satisfaz, mesmo que eu empregue esse modo de apresentação para me referir a ele quando quero me referir ao seu irmão João. No entanto, o teórico fregeano da percepção não encontra dificuldades adicionais nisso, já que o que é constitutivo da minha experiência perceptiva é justamente um modo de apresentação singular e não o objeto em si. O objeto singular mundano, neste sentido, parece irrelevante para fixar a fenomenologia da experiência. O que devemos levar em consideração é apenas um marcador de singularidade capaz de fixar a fenomenologia da experiência. Se a percepção possui condições de exatidão – como sugere a tese do conteúdo –, conteúdos russellianos explicam que no exemplo dos gêmeos João e Roberto, quando percebo Roberto e não

João e digo que percebo João, devemos concluir que o conteúdo da minha experiência não é constituído pelo objeto singular referido pelas propriedades em questão. Portanto, minha percepção falha ao capturar Roberto e não João. Mas isso nos leva para a conclusão contraintuitiva de que não temos um objeto apresentado na percepção quando na realidade o temos. E isso se segue ao fato de aceitarmos que o objeto e suas propriedades são **constitutivos** da experiência. Ou seja, a minha percepção é ultimamente moldada pela representação desse conteúdo – o qual possui objetos e propriedades. Por outro lado, o problema do exemplo é resolvido a partir de conteúdo fregeano justamente porque o que parece relevante para constituir minha percepção é um modo de apresentação. Ele pode falhar em capturar um determinado objeto adequado que satisfaça as condições de extensão de um determinado conceito, mas isso não importa, uma vez que o modo de apresentação é o que está fixando uma singularidade fenomênica e não o próprio objeto. Toda essa argumentação nos leva ao importante resultado de que a maior vantagem dos conteúdos fregeanos é que eles nos permitem explicar como existem mudanças no conteúdo da experiência sem que haja mudança nos objetos e nas propriedades representadas no ambiente do observador, já que podemos conceber diferentes modos de apresentação dos objetos e suas propriedades sem que os conteúdos russellianos sejam diretamente afetados (Speaks, 2012).

2.3.Semântica dos mundos possíveis (SMP)

A semântica dos mundos possíveis argumenta que a experiência perceptiva é constituída por conjuntos de mundos possíveis. Isso quer dizer que o que constitui a experiência do sujeito é a representação de um conjunto de mundos possíveis nos quais essa experiência existe (Siegel, 2005a). Assim como proposições e pensamentos podem expressar possibilidade, experiências – tendo uma vez seu conteúdo assemelhado aos conteúdos de proposições e pensamentos através das breves razões apresentadas anteriormente –, também podem ser explicados contendo um conteúdo cuja constituição seja a de **maneiras como as coisas poderiam ter sido** (Lewis, 1986). “Começamos com

as premissas de que os conteúdos dos pensamentos e das frases são conjuntos de mundos possíveis e argumentamos que, *ceteris paribus*, deveríamos considerar os conteúdos das percepções como sendo o mesmo tipo de coisas que os conteúdos dos pensamentos e das frases” (Speaks, 2006, tradução nossa). Encontra-se no cerne dessa concepção a ideia de que os objetos apresentados ao sujeito – quando constituintes de uma experiência verídica – atualizam as propriedades possíveis para que esse estado de coisa seja satisfeito na sua experiência. Quando represento algo na experiência, o conteúdo da minha experiência será constituído por um conjunto de mundos possíveis nos quais existe algo para que a minha experiência seja como é. Portanto, o que fixaria a fenomenologia da minha experiência diz respeito a algo que existe de alguma maneira e que é atualizado pelo mundo no qual me encontro. Se aceitarmos que percepção é meramente a maneira como representamos o mundo, da mesma forma como o conteúdo de proposições, podemos compreender que o que torna algo atual no mundo é o conjunto de formas como as coisas poderiam ser. “Pense em todas as formas como um mundo poderia ser para tornar uma frase verdadeira: o significado de uma frase é o conjunto de todas essas formas de como o mundo poderia ser” (Speaks, 2006, tradução nossa).

Sintetizando a ideia geral, dizer que a experiência é constituída por conjuntos de mundos possíveis é o mesmo que dizer que, quando represento na experiência uma bicicleta azul, eu represento o mundo atual como estando entre os mundos nos quais há uma bicicleta azul (Lewis, 1986; Siegel, 2006; Stalnaker, 1984). Uma das motivações para pensar o conteúdo nesses termos aparentemente estranhos é o fato de que essa teoria nega a existência de propriedades universais, motivada parcialmente por uma espécie de nominalismo que reconhece somente a existência de conjuntos de particulares (Speaks, 2006). Essa concepção acaba, por consequência, descartando os complexos de objetos e propriedades universais de Russell, bem como os sentidos fregeanos – que são geralmente associados a um conceitualismo platônico modesto. No exemplo tratado anteriormente dos irmãos gêmeos, a semântica dos mundos possíveis possui uma maneira

aparentemente vantajosa de responder o problema. Digamos que percebo Roberto em vez de João novamente: quando aponto para Roberto, com as mesmas características de João, e profiro “João é meu colega da classe de lógica”, minha referência falha e conseqüentemente o conteúdo da minha percepção não é satisfeito pelo objeto referido em questão. Mas, dentro da teoria da SMP, o que minha experiência representa como sendo João é, na realidade, um conjunto de mundos possíveis no qual Roberto é quem existe à minha frente. Obtemos, através disso, uma solução que aponta para a maneira como a percepção pode representar algo enganosamente, pois em algum mundo possível tal representação existe e é o caso. Quando aponto para Roberto e penso perceber João, e profiro a sentença “este é meu colega da classe de lógica”, eu estou apontando para os modos como o mundo poderia ser se a situação em questão ocorresse (Siegel, 2006). Existe concretamente algum mundo possível no qual José é o referente presente no conteúdo da minha proposição (Lewis, 1986). Uma das vantagens do SMP é que o conteúdo singular não configura mais um problema, já que o conjunto não se refere a um objeto diretamente. Ele pode ser formado por contrapartes que compõem uma propriedade individual (Lewis, 1986). Com isso, diferentemente da teoria dos conteúdos russellianos, não temos problemas com referência a um conteúdo singular, porque a proposição em questão não se trata de uma proposição singular de fato. O conjunto pode ser formado por um complexo não estruturado e amplo de formas de **como as coisas poderiam ter sido**. Porém, a desvantagem incide ao mesmo tempo sobre essa possível vantagem, já que o conteúdo de nossas experiências perceptivas parece nitidamente estruturado, pois a fenomenologia das nossas experiências também é.

Outro ponto de desvantagem é a questão de como nossas experiências representam cenas impossíveis ou contraditórias (Siegel, 2006). Um exemplo muito famoso usado como objeção ao SMP é o experimento do desenho de Escher, no qual observamos uma escada contendo quatro curvas à esquerda e terminando onde começa, descendo e subindo simultaneamente. O problema reside no fato de que devemos considerar ontologicamente um mundo no qual contradições

são o caso. No entanto, dizer que podemos acreditar concretamente em *modos como as coisas poderiam ter sido* não implica aceitar objetos contraditórios justamente porque são *impossíveis*. Agora, irei falar sobre a questão da singularidade fenomênica. Considerarei que o conteúdo da percepção não pode ser entendido como proposições singulares.

3. Singularidade fenomênica e conteúdo singular

Há uma característica relevante nas teorias apresentadas sobre o conteúdo, a saber, que o conteúdo é comumente entendido como sendo constituído por particulares. Isso significa que, quando vejo João, estou tendo a experiência de um objeto ordinário que se apresenta como particular para mim (Alves, 2018). Esses particulares são entendidos como discretos e numericamente distintos (Alves, 2018). Essa característica, presente nas nossas experiências e refletidas no conteúdo, diz respeito àquilo que para nós *é como é*. Ou, como afirma Alves (2018, p. 68): “[...] a particularidade é constitutiva do caráter fenomênico (*what-it's-likeness*) da experiência”. Isto significa que a percepção não é constituída por propriedades gerais, mas também por objetos particulares individuais que preenchem o ambiente ao nosso redor (Alves, 2018). Ou seja, a fenomenologia da experiência perceptiva é caracterizada pela forma segundo a qual representamos “essa cadeira”, “aquele *headset*”, “esse mouse”, etc., e todas as propriedades desses objetos ordinários parecem circunscritas a eles. Não é o caso de estarmos percebendo as propriedades desses objetos como coisas flutuando fora de qualquer limite determinado, já que “minha experiência é tal que o mundo se apresenta para mim como havendo um objeto particular à minha frente” (Alves, 2018).

Quando aponto a caneca à minha frente sobre a minha mesa, aponto para ela e não qualquer outra coisa. Podemos dizer que algo parece ser individualizado na minha experiência; ou também que a minha experiência significa que um objeto é um tal e não outro. A nossa capacidade perceptual de particularizar algo na experiência não é algo trivial. Pois, se não fosse o caso de haver uma individualização

na experiência, poderíamos ver as mesmas propriedades como não instanciadas somente por um único objeto (Alves, 2018), o que nos leva a concluir que o conteúdo representado do objeto particular na experiência é determinado, e que também implica afirmar que nossas experiências são organizadas e estruturadas por particulares, ou que nossas experiências possuem a capacidade de individualização. Nas palavras de Alves (2018, p. 68), podemos defender isso apelando para a nossa capacidade de compreendermos expressões demonstrativas *de re*. Quando aponto para algo à minha frente e digo que *“isto” está à minha frente e possui a propriedade ‘F’*, estou, além de me referir a um aspecto relevante do ambiente ao meu redor, traduzindo o significado de uma expressão *de re*, expressão essa que se refere e seleciona ‘a coisa’ em questão de maneira singular. Para Montague (2011, p. 121)⁹, “é parte do caráter qualitativo de muitas das nossas experiências [...] que elas são experiências de objetos particulares individuais”. Em outras palavras, podemos aferir que nossas experiências possuem a capacidade de selecionar um objeto singular para a minha referência, e esse aspecto da experiência, novamente, não parece ser trivial. Para tornar mais claro o que está em jogo nessa discussão, permitir-me-ei retomar o problema metafísico do *substratum* lockeano.

Locke (1689) notou que o fato de os objetos serem individualizados, ou particularizados, denota uma espécie de substância – em um sentido ontológico forte. Pois, se analisarmos, por exemplo, o que existe em uma caneta além de suas propriedades, diremos que existe algo ainda ao qual me refiro. Para Locke (1689), isto era o *substratum* ou substância geral¹⁰. Yolton (1956) sugere que esse *substratum*

9 A seleção e a tradução do trecho referido foram realizadas pelo próprio professor Marco Aurélio Sousa Alves (2018).

10 Locke (1689) nem sempre é muito claro a respeito do que seria exatamente uma substância. Yolton e Alexander (1986) comentam que uma distinção – clara – existente na filosofia de Locke é entre *substratum* e *substância particular*. Para Locke (1689), segundo Yolton e Alexander (1956), a primeira se refere a uma substância geral, sutil, abstraída pelo pensamento das demais coisas particulares, enquanto a segunda se refere àquilo que comumente entendemos por objetos ordinários. Uma outra forma de esclarecer melhor essa definição reside no modo como Locke (1689) concebe as ideias simples e complexas: ideias simples são entendidas como aquilo que é “passivamente apreendido pela mente [...], introduzidas pela sensação e reflexão” (tradução nossa), enquanto ideias complexas são formadas por essa reunião de ideias simples. Das ideias complexas se formam as noções de substâncias particulares como “homem”, “cavalo”, “pato”, “água”. A partir disso, Locke sugere que podemos abstrair através do pensamento algo ainda mais geral desses particulares. Esse algo é o que ele parece denominar *substratum*.

geral é traduzido na referência que fazemos a determinados objetos particulares, como “isto”, “aquilo”, “este”, “aquele”. Essa forma de nos dirigirmos a uma caneta, por exemplo, parece expressar algo além das suas próprias qualidades. A caneta não é nem seu tamanho, nem sua cor, nem sua textura, nem sua posição, etc. Parece que, quando apontamos para a caneta e proferimos “isto é uma caneta”, “isto” parece referir-se a algo além das propriedades presentes na caneta. Por isso, não parece ser o caso de dizermos que objetos são tão somente coleções de qualidades. Nas palavras de Yolton e Alexander:

Quando pensamos e falamos de objetos dos quais temos experiência, pensamos esses objetos como possuidores de qualidades, poderes e habilidades que descobrimos em nosso uso ou exploração deles. Jamais nos ocorreria pensar que uma bola de futebol ou uma carteira fossem apenas as qualidades que descobrimos, ou podemos descobrir. A noção desses objetos como sendo nada mais do que uma coleção de qualidades é uma noção que ordinariamente achamos obscura, se não sem sentido. Quando pressionados a dizer o que é o objeto senão apenas um grupo de qualidades, encontramos numa posição difícil. Usamos palavras tais como ‘isto’, ‘eles’, ‘coisa’, etc. A palavra ‘maçã’ é tomada como se referindo a algo que tem propriedades específicas: uma cor, um sabor, uma forma e uma textura. Pensamos que a palavra se refere àquilo que possui essas qualidades ou propriedades. Mas o ‘isto’ ou o ‘aquilo que’ parece alusivo, parece jamais alcançar nossa experiência” (1993, p. 281-2, tradução nossa).

Remontei brevemente esse problema metafísico encontrado em Locke (1689) para ilustrar que o fato de entendermos que objetos ordinários são particulares não é trivial. Na questão da percepção, saindo um pouco da disputa ontológica e metafísica dos empiristas, o que queremos afirmar é que as expressões da linguagem comum em casos perceptivos parecem evidenciar essa capacidade que nossas experiências possuem em fazer referência a conteúdos singulares. Quando vejo José, as propriedades fenomênicas intrínsecas à minha experiência disponibilizam aos meus estados cognitivos superiores um conteúdo *de re* sobre José (Alves, 2018). Em vista disso, teóricos

representacionistas da percepção geralmente argumentam que essa individuação do conteúdo perceptivo é interna. Ou seja, em um sentido “em que não é, de nenhuma maneira, constituído por particulares percebidos independentes da mente” (Schellenberg, 2018, p. 106, tradução nossa). Não é tarefa minha neste artigo examinar qual teoria da percepção pode levar a essa disputa. Em vez disso, aceito a teoria híbrida de Schellenberg (2011, 2018) já mencionada aqui. Schellenberg (2018, p. 75), assim como os relacionistas e representacionistas austeros, concorda que nossas experiências possuem um conteúdo singular expresso por proposições *de re*. Porém, a respondem à forma como esse conteúdo é individuado de maneiras distintas. Schellenberg pontua: “[...] uma quarta questão [sobre o conteúdo] é se ele é constituído pelos particulares percebidos, ou se é apenas individuado internamente e, portanto, em nenhum sentido constituído pelos particulares percebidos” (Schellenberg, 2018, p. 106, tradução nossa), o que não parece ser um caso de disputa para ela, já que aceita um conteúdo relacional constitutivo da percepção; ou seja, a aceitação de que deve haver um objeto mundano em relação adequada com o sujeito para uma experiência verídica, bem como da forma como tal conteúdo pode ser representado na experiência. Schellenberg (2018) advoga a favor da teoria do conteúdo afirmando que a percepção é constitutivamente uma maneira de empregar capacidades perceptivas – o que seriam capacidades discriminatórias e seletivas (Schellenberg, 2018, p. 114-15)¹¹.

Em suma, toda a questão até aqui tratada gira em torno da afirmação de que experiências perceptivas se referem a conteúdos singulares. Isso já está presente no russellianismo forte, que nega até mesmo as restrições impostas por Russell acerca dos termos

11 I. Se um sujeito *S* percebe um particular *a*, logo *S* discrimina e seleciona *a*. II. Se *S* discrimina e seleciona *a*, então *S* está empregando capacidade perceptiva *C_p*, por meio da qual *S* discrimina e seleciona *a*. III. Se *S* está empregando *C_p*, por meio do qual *S* discrimina e seleciona *a*, então o estado perceptual *M* provocado por estar perceptualmente relacionado a *a* e empregando *C_p* é repetível e possui condições de acurácia. IV. Se o estado perceptual *M* de *S* provocado por estar perceptualmente relacionado a *a* e constituído pelo emprego de *C_p* é repetível e possui condições de acurácia, então o estado perceptual *M* de *S* é constitutivamente uma maneira de representar *a* em virtude do emprego *C_p*. V. Se o estado perceptual *M* de *S* é constitutivamente uma maneira de representar *a* em virtude de empregar *C_p*, então o estado perceptual *M* de *S* provocado por estar perceptualmente relacionado a *a* ser constituído pelo conteúdo *c* em virtude de *S* representar *a*. De I–V: se *S* percebe *a*, então o estado perceptual *M* de *S* provocado por estar perceptualmente relacionado a *a* é constituído pelo conteúdo *c* em virtude de *S* representar *a* (Schellenberg, 2018, p. 115).

singulares. Para ele, “termos singulares contribuem apenas com seus referentes para a proposição expressa por sentenças nas quais eles ocorrem” (Siegel, 2005b, tradução nossa) – mas negava que esses termos fossem genuinamente singulares, como já apontei anteriormente. Na filosofia da percepção, esse apelo ao russellianismo forte (SR) deriva do fato de que o referente de um termo singular parece presente na experiência do sujeito que profere enunciados ostensivos que o descrevem. Ou seja, a singularidade fenomênica parece expressamente traduzida na singularidade de conteúdo, uma vez que os aspectos qualitativos na nossa consciência perceptual possuem objetos particularizados como constitutivos da experiência. Conteúdos do russellianismo fraco (WR) podem ser existencialmente quantificados. A mudança sutil ocorre na maneira como aceitamos o referente para as proposições. O SR postula que o conteúdo singular faz referência diretamente a um objeto e suas propriedades. A necessidade referencial incide sobre o objeto ordinário. Sem esse objeto, não se é possível obter uma proposição adequadamente estruturada, ao passo que o referente do termo singular **N** qualquer, no qual **N** designa um nome (aparentemente) próprio, está ligado às propriedades expressas por um predicado **F** de maneira constitutiva (Siegel, 2005a), enquanto conteúdos WR parecem fazer o caminho inverso. As propriedades são instanciadas por um **x** qualquer, mas disso não se segue que **x** seja constitutivo do conteúdo. Na relação anterior entre objeto e predicado do SR, representar na experiência um cubo vermelho não era apenas representar “um”, ou “algum”, mas sim “**o**” cubo vermelho, de que se obtém a forma **[o, P]** “na qual o objeto que se vê parece com um cubo vermelho e a propriedade de ser um cubo vermelho” (Siegel, 2005a, tradução nossa). O “**o**” é o próprio objeto, enquanto “**P**” é a propriedade que “**o**” parece possuir (Siegel, 2005a). Na discussão atual, é quase consensual o aceite à forma do WR em vez do SR, visto que o conteúdo é frequentemente entendido como sendo existencialmente quantificado. Descarta-se, portanto, o SR da concepção de conteúdo da experiência. No exemplo dos irmãos gêmeos proposto aqui neste capítulo, o WR poderia responder a isso dizendo que “duas experiências podem representar o mundo como sendo o mesmo ainda

que sejam percepções de objetos numericamente distintos” (Siegel, 2005a, tradução nossa). Isso porque o que represento na experiência são propriedades que parecem instanciar um determinado objeto. Obtemos a partir dessa solução o acordo geral de que, ao explicarmos e tentarmos determinar o conteúdo, devemos partir da visão de que ele é concebido nos termos do WR – se o teórico em questão não postular “sentidos” fregeanos em vez de objetos e propriedades no conteúdo. Nessa visão, o conteúdo perceptual pode ser analisado em termos de conteúdo existencialmente quantificado na forma que existe um objeto x que instancia uma certa propriedade F : $(\exists x) Fx$. (Schellenberg, 2018, p. 106). O movimento é sutil e até mesmo imperceptível para alguns; mas nos garante ao menos aceitar que é possível apontarmos um conteúdo singular através das propriedades que esse conteúdo parece ter na experiência.

Modos de apresentação fregeanos também respondem ao conteúdo singular de maneira sofisticada, ao passo que postulam um modo de apresentação singular. Esse modo de apresentação singular marca a singularidade fenomênica do sujeito. O que há de problemático nas duas teorias do conteúdo é que 1) conteúdos existencialmente quantificados, no sentido do WR, não selecionam um objeto necessário. Quero dizer com isso que, assim como pontua Alves (2018), temos a capacidade de individuação na experiência. Dizer que conteúdos da experiência envolvem as próprias propriedades que as coisas parecem ter não implica a existência de um x . Quando aponto para João, por exemplo, não estou apenas afirmando que existem propriedades de João. Estou afirmando algo mais forte que isso; algo que é parte constitutiva da minha experiência. Existe uma forma substancial de me dirigir a ele, pois é um objeto direto da minha percepção. Se minha experiência fosse tão meramente constituída de tais propriedades, toda vez que eu representasse tais propriedades na experiência, poderia eu dizer que elas estão sendo instanciadas necessariamente por algum objeto existencialmente quantificado. Se represento algo como sendo João, deve haver um João. Se em vez de João apontar para Roberto, segundo o WR, eu não teria problema em me referir a ele, o que não é o caso, já que, se por acaso descobri

que me referi erroneamente a Roberto, o que é disponibilizado para os estados cognitivos superiores é que me enganei e não percebi João. Ou seja, isso modifica minha crença sobre Roberto diretamente e fixa através dela uma fenomenologia distinta da fenomenologia fixada pela crença de quando percebia João. Além do mais, a razão para postular conteúdos do WR gira em torno justamente do fato de que posso ter duas experiências capazes de representar o mundo como sendo da mesma maneira, mesmo que em uma delas não haja objeto algum (Siegel, 2005a). Essa aparente vantagem dos conteúdos do WR em relação a experiências não verídicas é falsa, visto que não explica adequadamente o que está fixando a fenomenologia de ambas experiências. Além do que, parece ser o mesmo que dizer que qualquer experiência verídica pode ser ao mesmo tempo não verídica, já que possuem o mesmo conteúdo. 2) Nos modos de apresentação fregeanos, a questão também não parece resolvida sobre o que marca o caráter singular de nossas experiências, justamente porque somos compelidos a aceitar a postulação de modos de apresentação *ad infinitum* e nunca um objeto existindo de maneira fixa, bem como podemos nos perguntar em que momento um referente deixa de se referir a um objeto e passa a ser apenas um modo de apresentação dele e de suas propriedades. Não parece claro em que momento podemos distinguir um referente de seu modo de apresentação, e o próprio Frege parece ter deixado o problema dos modos de apresentação, ou “sentidos”, em aberto. O SMP parece apresentar uma vantagem em relação a essas objeções, mas sofre com o compromisso que devemos assumir para aceitar a atualidade do mundo que percebemos, a saber, um aceite do possibilismo, no qual devemos ser realistas sobre mundos possíveis. No entanto, se entendermos mundos possíveis apenas como uma categoria modal sobre a qual podemos pensar e explicar o porquê de as coisas serem como são, sem um comprometimento com mundos possíveis concretos, não temos problema em analisar o conteúdo das experiências como particulares atualizados segundo a própria disposição do estado de coisas que os satisfazem. Ainda que pudéssemos retornar ao SR para dizer que há tal objeto presente capaz de marcar tal singularidade, sofreríamos ainda com o problema

de mudanças de conteúdo sem alterações fenomênicas. No cenário no qual percebo um limão sob uma luz branquíssima, e tenho esse limão substituído por outro idêntico a ele sem que eu perceba, não parece ser o caso que haja alteração da singularidade fenomênica. Ou seja, o que constitui o caráter fenomênico parece intacto, ao mesmo tempo que objeto a partir do qual ela é fixada não permanece intacto. Alterou-se.

Schellenberg (2018, p. 64) argumenta que a percepção é meramente uma questão de empregar capacidades perceptivas, e que, por isso, nossa capacidade de representar um conteúdo singular é explicada por essas mesmas capacidades, *e.g.*, selecionar e discriminar (*singles out*). A filósofa argumenta que experiências verídicas e não verídicas, por exemplo, são fenomenalmente indistinguíveis devido ao fato de em ambos os casos as mesmas capacidades de identificar um dado objeto serem disparadas (Sant'Anna, 2017, p. 4). Na teoria híbrida em questão, o conteúdo relacional é preservado justamente porque o objeto apresentado em uma relação adequada é responsável por recrutar as capacidades discriminatórias do sujeito, ao mesmo tempo que o estado perceptual *M* do sujeito é constitutivamente uma maneira de representar o ambiente em virtude de ter essas capacidades (C_a) discriminatórias empregadas (Schellenberg, 2018, p. 64). Por isso, “podemos empregar uma capacidade perceptual mesmo que um particular relevante não esteja presente — onde um particular relevante é um particular do tipo que as capacidades funcionais selecionam” e, portanto, ela prossegue, “alguém pode ser levado a empregar as capacidades em virtude de circunstâncias atípicas, tais como um estímulo cerebral incomum ou um *input* enganoso” (Schellenberg, 2014, p. 211, tradução nossa). Nesse sentido, o que explicaria o caráter fenomênico do conteúdo singular seriam as capacidades que alguém possui em discriminar e selecionar um objeto particular relevante do ambiente. Por isso, singularidade fenomênica não pode ser o mesmo que singularidade de conteúdo. Eu represento um conteúdo singular em virtude das capacidades empregadas na percepção. Mas disso não se segue que o objeto singular seja necessário para recrutar as mesmas capacidades de discriminação empregadas em experiências verídicas. Seguem-se dessa distinção dois problemas, ao que Schellenberg

(2011) busca responder dizendo que a experiência representa modos de apresentação *de re*. Por esse motivo, temos esse marcador de singularidade sem que haja necessidade de objeto. Ela nomeia essa espécie de conteúdo como conteúdo *gappy* (Schellenberg, 2011). No entanto, como pontua Fish (2009, p. 9), o sentido metafórico da palavra “moldar” para os relacionistas é entendido como algo constitutivo em vez de ser meramente entendido em um sentido causal (Fish, 2009, p. 6). Ou seja, a teoria híbrida em questão parece não fazer justiça ao conteúdo relacional, muito caro aos relacionistas (Sant’Anna, 2017), pois o objeto mundano, de acordo com eles, é o que individualiza a experiência, diferente de dizer que ela é internamente individualizada em virtude de o conteúdo singular ser representado como tal na experiência. Por isso, também é diferente de dizer que o que individualiza o conteúdo são capacidades que, em tese, serviriam apenas para explicar o papel causal do objeto mundano sobre a percepção. Além disso, é necessário lidar com uma ontologia de vazio presente na teoria híbrida de Schellenberg. O conteúdo *Gappy* ainda deixa em aberto qual a natureza da coisa que parece recrutar as capacidades empregadas. A seguir discutirei uma solução para o conteúdo singular pautada na respectiva negação; argumentarei que frases demonstrativas não fazem referência direta a termos singulares, mas, sim, a propriedades.

4. Demonstrativos complexos existencialmente quantificados e não-singularidade de conteúdo

Quero sugerir de maneira sucinta e esquemática que demonstrativos complexos explicam o que fixa a fenomenologia das nossas experiências perceptivas. Concebemos demonstrativos como sintagmas nominais cuja função é se referir a um determinado objeto. Frases demonstrativas do tipo “aquele carro azul parado na esquina de casa” ou “aquela árvore robusta plantada na calçada do vizinho” são compreendidas, nesse contexto, como frases demonstrativas complexas (King, 2001). O interesse em analisar como frases complexas demonstrativas operam gira em torno do fato de que pensamentos demonstrativos parecem se conectar aos seus objetos (King, 2001),

e isso é especialmente pertinente para filósofos da percepção. O que queremos saber é como pensamentos demonstrativos são capazes de fazer isso, e qual a contribuição de uma frase demonstrativa para o contexto em que ocorre. Frases complexas demonstrativas, segundo Kaplan (1978), como “aquele homem parado em frente ao bar”, são compreendidas como dispositivos contextualmente sensíveis de referência direta (King, 2001)¹². O grande problema é que, segundo King (2001), esses demonstrativos complexos não fazem referência a termos singulares. Em seu trabalho *Demonstrativos Complexos: uma explicação quantitativa* (2001), King se propõe a mostrar que as explicações da referência direta de frases demonstrativas encontram dificuldades reais em lidar com uma gama mais ampla de dados contidos nas expressões linguísticas (King, 2001). Não será necessário realizar uma exegese do texto de King aqui, na qual poderia apontar todos os argumentos contra a teoria da referência direta segundo os exemplos fornecidos em sua obra. Partirei da negação de que frases demonstrativas fazem referência direta – a objetos que ocorrem em determinados contextos – com base no que fora argumentado sobre a singularidade do conteúdo das experiências perceptivas até então.

Minha proposta é a de que todo o problema da distinção entre singularidade fenomênica e singularidade de conteúdo gira em torno do fato de aceitarmos que demonstrativos se referem a algo diretamente. King (2001, p. 10) usa casos preliminares em sua argumentação para demonstrar que esse não é o caso. Ele afirma que existem sentenças nas quais o falante que faz uso de uma sentença demonstrativa não tem conhecimento do objeto ao qual pretende se referir. Ele chama esses casos de “*Sem demonstração, sem referência do falante*” [NDNS]¹³, tais como “O hominídeo que descobriu o fogo foi um gênio”. Nesse exemplo, a pessoa que profere tal enunciado não tem nenhuma ideia de quem descobriu o fogo. Por isso, o uso de tais demonstrativos não é rígido como querem os teóricos da teoria direta

12 Este capítulo se inspirou na resposta dada pelo professor Marco Aurélio Sousa Alves através da teoria dos indexicais de Kaplan (1978). Venho discordar da solução apenas por rejeitar que termos singulares de demonstrativos complexos tenham a função de se referir diretamente a termos singulares. Para a resposta completa do professor, ver Alves (2018).

13 *No demonstration, No speaker reference* (King, 2001, p. 12).

(King, 2001, p. 15). Outro ponto argumentado gira em torno do que ele chama de casos “*Quantificado em*” [QI]¹⁴, nos quais a denotação de um demonstrativo complexo varia em função dos valores introduzidos por um quantificador superior (King, 2001, p. 40). Na sentença “O time que fizer mais gols em cada jogo será homenageado no brasileirão”, “em cada jogo” possui um escopo sobre a frase demonstrativa complexa (King, 2001).

Essas duas frentes argumentativas servem apenas para ilustrar o ponto que quero defender. No que diz respeito às teorias da percepção, proponho, apoiado na tese de King (2001), que a forma como geralmente utilizamos frases demonstrativas não é diretamente referencial, mas sim quantificacional (King, 2001, p. 23). Também busco, através da tese de King (2001), salvaguardar o *russellianismo fraco*, ou, atrelando a noção de mundos possíveis, fazer com que o conteúdo da experiência não se restrinja a apenas uma forma de explicação. O que eu proponho nesta parte do texto pode ser também associado ao que comumente chamamos de tese dos múltiplos conteúdos, que irá basicamente argumentar que a explicação dos conteúdos representados na experiência não precisa estar restrita a um tipo apenas (Siegel, 2005a), já que muitos teóricos da percepção apostam na ideia de que existem diferentes propósitos explicativos para os conteúdos a serem empregados, e apenas um tipo de conteúdo não pode servir a todos eles (Fodor, 1987; White, 1991).

Dadas as considerações iniciais da proposta de King (2001), retornemos ao problema central da tese do conteúdo. A princípio, aceitamos que nossas experiências possuem conteúdos a partir das premissas estabelecidas. Dessa forma, o caráter fenomênico das nossas experiências parece equalizado com os conteúdos representados na experiência. Inúmeras são as tratativas para explicar o tipo de conteúdo com o qual estamos lidando, o que, independentemente de por qual optamos, nos leva a aceitar que nossas experiências possuem a capacidade de individuar o conteúdo representado nela. Isso nos leva à conclusão de que a percepção

14 *Quantifying in* (King, 2001, p. 12).

possui *objeto envolvido*; ou, na sua forma contemporânea, entendidos como *conteúdos singulares*. A ideia central é bastante simples. Nossas experiências parecem fazer referência a um objeto. Essa capacidade demonstrativa não é trivial, como já argumentado. Existe um problema metafísico que precede a tratativa epistêmica da percepção, a saber, o fato de que aquilo que frequentemente denominamos como sendo um particular não é teoricamente esgotado pelas propriedades que instancia. Isso parece equivalente quando nos referimos a um determinado objeto na percepção. A questão que surge dentre as diversas teorias da percepção é “essa singularidade referida no conteúdo das experiências é internamente realizada ou externamente realizada?”¹⁵, no sentido de que o que concebemos como um objeto particular seja determinado ultimamente por algo percebido fora da nossa mente. À medida que aceitamos a primeira opção, resta saber como esse conteúdo constitui o caráter singular da experiência. Se a experiência possui objeto envolvido, temos que dar especial relevância para esse objeto referido nela. Mas, como apontei anteriormente, muitos são os exemplos nos quais nenhum objeto relevante parece apropriadamente disponibilizado ao sujeito. Ou, também, existem cenários nos quais o sujeito não se encontra em nenhuma relação adequada com o objeto. A saída dos representacionalistas consiste em afirmar que o conteúdo representado é equiparado ao conteúdo fenomênico dessa forma (Alves, 2018, p. 68). Por isso, o conteúdo não faria referência diretamente ao objeto, mas, sim, às propriedades que instanciam, como os conteúdos do WR. Schellenberg (2018, p. 64) postula que a percepção é constituída por modos de apresentação, e, com isso, parece retirar a relevância do objeto ordinário para explicação da fenomenologia das nossas experiências.

De um lado, o aceite da referência ao objeto não é capaz de explicar experiências numericamente distintas determinando o mesmo caráter fenomênico. Do outro lado, se o conteúdo representado na experiência não faz referência ao objeto percebido, como podemos explicar a singularidade fenomênica sem algo no conteúdo que

15 Disputa entre relacionistas e representacionalistas.

possa fixar esse traço fenomênico (Alves, 2018)? Eu acredito que tal problema reside na forma como entendemos frases demonstrativas como sendo diretamente referenciais. Segundo King (2001, p. 25), frases demonstrativas são entendidas como frases substantivas sintaticamente complexas. Em sentenças nas quais o uso de pronomes demonstrativos ocorre, nenhum termo singular parece estar sendo diretamente referido, levando em conta os casos de **NDNS** e **QI** apresentados por ele contra a teoria da referência direta. O que temos a partir disso é que a função dos pronomes demonstrativos presentes nas frases que ocorrem é quantificacional, e não referencial. Frases demonstrativas determinam propriedades. Em sua análise quantificacional de demonstrativos complexos, King (2001, p. 35) argumenta a favor da ideia de que o significado lexical de pronomes demonstrativos é dado por uma **relação de quatro lugares (four-place relation)**, a qual descreve como sendo “__ e __ são unicamente __ em um objeto x e x é __”, apresentada por um falante ao proferir uma sentença na qual eles ocorrem (King, 2001, p. 35, tradução nossa). O falante emprega, no uso de uma sentença demonstrativa, o que ele chama de **intenção perceptiva**, caracterizada por **algo que é percebido no ambiente do falante sobre o qual ele pretende falar** (King, 2001, p. 33). Quando um falante demonstra **intenção perceptiva**, ele possui um objeto de intenção cuja propriedade é manter certas relações com os seus estados perceptivos e psicológicos relevantes (King, 2001). Essa propriedade relacional é denominada **ser o objeto da intenção perceptiva em questão**. Dessa forma, sendo um objeto qualquer **b** o objeto da intenção em questão, a intenção **unicamente determina a propriedade de ser idêntico a b** (King, 2001, p. 35). Essa propriedade preenche a segunda lacuna da relação estruturada de quatro lugares. O esquema apresenta, na terceira lacuna, algo **sendo instanciado conjuntamente no mundo w e no tempo t** , enquanto que, em casos nos quais o falante não possui um objeto particular em questão no discurso, está apenas “**sendo conjuntamente instanciado**”. O que a teoria de King (2001, p. 30) pretende apontar é que o uso de pronomes demonstrativos também pode ser expresso como quantificadores determinantes, como “algum”, “todo” e “poucos”.

Para King (2001, p. 23, tradução nossa), “a maneira de pensar isto intuitivamente é que a semântica de demonstrativos permite que as intenções dos falantes complementem o material predicativo combinado com seu uso para produzir uma frase quantificadora”. No exemplo no qual olho para Roberto e acredito ser João e digo “este é o meu colega da classe de lógica”, o uso do demonstrativo “este” não se refere diretamente a um objeto singular. De acordo com King (2001, p. 25), o significado lexical de “este”, na sentença proferida, é dado na forma de quatro relações entre propriedades quantificadas, nas quais a primeira relação de propriedades da função lexical é preenchida por pelo complemento nominal **A** (um constituinte simples N’), enquanto no outro lado temos “meu colega da classe de lógica”. Uma vez que possuo a intenção perceptiva de me referir a **A**, a segunda relação lacunar da função demonstrativa é automaticamente preenchida pela propriedade de **ser idêntico a A**. Conseqüentemente, a terceira relação lacunar expressa por “este” é preenchida pela propriedade de **ser conjuntamente instanciado em w e t**, cuja propriedade é constringer os mundos que podem satisfazer o conteúdo expresso no meu enunciado sensível a determinado contexto no qual ele ocorre. No caso em que me engano, a propriedade referida capaz de instanciar o objeto relacionado na minha intenção perceptiva é o de **ser idêntico a A**, na qual **A** é entendido como um constituinte nominal da função “este”, cuja propriedade é de **ser idêntico a A**, e sendo **conjuntamente instanciado em w e t**. A propriedade à qual me refiro por “este” não precisa ser satisfeita diretamente por um termo singular. O enunciado é saturado e estruturado sem se referir diretamente a um termo singular. As próprias propriedades contidas na **intenção perceptiva** do falante preenchem as lacunas da função das frases demonstrativas sem a necessidade de estabelecer um objeto totalmente discernível para o falante. Essa forma de proposição estruturada satisfaz o conteúdo relacional representado na **intenção perceptiva** do falante ao mesmo tempo que, por não se referir diretamente a um termo singular, e sim a propriedades contidas nas expressões demonstrativas desse sujeito, o objeto não é responsável por fixar a singularidade fenomênica da proposição. O que captura tal singularidade é tão somente a função que o demonstrativo “este” apresenta em quantificar a relação de

ser idêntico a A em um determinado contexto no qual um mundo possível já parece constrangido a ser o caso para um falante. Portanto, demonstrativos complexos são quantificacionais, assim como os conteúdos que fazem referência a nossos estados perceptivos.

Conclusão

O problema da singularidade do conteúdo tem sido uma matéria desafiadora para os teóricos da percepção. Isso porque, como busquei argumentar, a saída para explicar a forma como nos referimos a objetos singulares na percepção não parece adequada à nossa fenomenologia, visto que objetos ordinários numericamente distintos são capazes de fornecer conteúdos indistinguíveis fenomenologicamente ao sujeito, colocando em xeque a relevância do objeto referido na experiência. Poderíamos aceitar os objetos mundanos conformando os contornos de nossas experiências conscientes, porém deixando em aberto como tais experiências, fenomenologicamente indistinguíveis, com referentes distintos, são possíveis. Para os representacionistas, o preço também é alto justamente por tirar a relevância do objeto para a explicação do caráter constitutivo do conteúdo singular de nossas experiências. Ainda que muitas estratégias possam ter sido adotadas para evitar tais problemas, acredito que a forma como descrevemos experiências constituídas de termos singulares, sendo referidas por propriedades de maneira direta, tenha sido o obstáculo em explicar o caráter fenomênico de experiências singulares. Minha proposta gira em torno da defesa de que sentenças demonstrativas não são diretamente referenciais. Com isso, me aproximo mais de conteúdos *russellianos* quantificados sobre as propriedades representadas na experiência, ao passo que, dentro da proposta de King, concebo que o enunciado demonstrativo possui a propriedade da *intenção perceptiva* do falante de marcar o contexto no qual tal enunciado é proferido, fazendo com que o conteúdo do falante expresse uma propriedade relacional sensível ao contexto que ocorre, mas com a função de quantificar as propriedades presentes do contexto sem excluir essa relação, “ênfatizando a ideia de que as intenções dos falantes determinam propriedades que restringem a quantificação expressa pelo uso de uma frase demonstrativa” (King, 2001, p. 25).

REFERÊNCIAS

- ALVES, Marco Aurélio Sousa. Singularidade fenomênica e conteúdo perceptivo. *Manuscrito*, v. 41, n. 1, p. 67-91, 2018.
- BREWER, Bill. Realism and the nature of perceptual experience. *Philosophical Issues*, v. 14, n. 1, p. 61-77, 2004.
- CAMPBELL, John. *Reference and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CASULLO, Albert. The Spatial Structure of Perceptual Space. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 46, n. 4, p. 665-71, 1986.
- CHALMERS, David J. Perception and the fall from Eden. In: GENDLER, Tamar Szabó & HAWTHORNE, John (ed.). *Perceptual Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 49-125.
- CHALMERS, David J. *Philosophy of Mind: Classical and contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- CHALMERS, David J. The Representational Character of Experience. In: LEITER, Brian (ed.). *The Future for Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 153-181.
- DRETSKE, Fred. *Naturalizing the Mind*. MIT Press, 1995.
- DRETSKE, Fred. Naturalizing the Mind. *Noûs*, v. 31, n. 4, p. 528-537, 1997.
- FISH, William. *Perception, Hallucination, and Illusion*. New York: Oxford University Press, 2009.
- FODOR, Jerry A. *Psychosemantics*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- KAPLAN, David. On the Logic of Demonstratives. *Journal of Philosophical Logic*, v. 8, n. 1, p. 81-98, 1978.
- KING, Jeffrey. *Complex Demonstratives: A Quantificational Account*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- LEWIS, David K. *On the Plurality of Worlds*. Malden. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 1986.
- LOCKE, John. *An essay concerning human understanding*. Edited by Pauline Phemister. New York: Oxford University Press, 2008.
- LYCAN, William G. *Consciousness and Experience*. Cambridge: MIT Press, 1996.

LYCAN, William G. Representational theories of consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2000.

LYCAN, William G. The case for phenomenal externalism. *Philosophical Perspectives*, v. 15, p. 17-35, 2001.

MARTIN, Charles B. Dispositions and conditionals. *Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 174, p. 1-8, 1994.

MONTAGUE, Michelle. The phenomenology of particularity. *In*: MONTAGUE, Michelle; BAYNE, Tim (ed.). *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 121-140.

RUSSELL, Bertrand. Sceptical Essays. *Humana Mente*, v. 4, n. 14, p. 263-264, 1929.

SCHELLENBERG, Susanna. Perceptual Content Defended. *Noûs*, v. 45, n. 4, p. 714-750, 2011.

SCHELLENBERG, Susanna. The particularity and phenomenology of perceptual experience". *Philosophical Studies*, v. 149, n. 1, p. 19-48, 2010.

SCHELLENBERG, Susanna. The Relational and Representational Character of Perceptual Experience. *In*: BROGAARD, Berit (ed.). *Does Perception Have Content?* Oxford University Press, 2014. p. 199-219.

SCHELLENBERG, Susanna. *The Unity of Perception: Content, Consciousness, Evidence*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

SIEGEL, Susanna. Subject and Object in the Contents of Visual Experience. *Philosophical Review*, v. 115, n. 3, p. 355-388, 2006.

SIEGEL, Susanna. *The contents of perception*. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2005a.

SIEGEL, Susanna. *The contents of visual experience*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SIEGEL, Susanna. Which Properties Are Represented in Perception. *In*: GENDLER, Tamar S.; HAWTHORNE, John (ed.). *Perceptual Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2005b. p. 481-503.

SPEAKS, Jeff. Is mental content prior to linguistic meaning?: Stalnaker on intentionality. *Noûs*, v. 40, n. 3, p. 428-467, 2006.

SPEAKS, Jeff. Review of The Character of Consciousness. *Philosophical Review*, v. 121, n. 1, p. 125-131, 2012.

STALNAKER, Robert. *Inquiry*. Cambridge: MIT Press, 1984.

THAU, Michael. *Consciousness and Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

THOMPSON, Bradley. *The Nature of Phenomenal Content*. Ph.D. Dissertation (Philosophy Department) – University of Arizona, Arizona, 2003.

TRAVIS, Charles. Susanna Siegel, *The contents of visual experience*. *Philosophical Studies*, v. 163, n. 3, p. 837-846, 2013.

TYE, Michael. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge: MIT Press, 2000.

TYE, Michael. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 1995.

YOLTON, John W.; ALEXANDER, Peter. Locke, An Introduction. *Philosophical Quarterly*, v. 36, n. 144, p. 420-429, 1986.

WHITE, Stephen L. *The Unity of the Self*. Cambridge: MIT Press, 1991.

CAPÍTULO 10

A CRÍTICA HUMEANA À NOÇÃO DE SUBSTÂNCIA MENTAL: QUAL A RELAÇÃO ENTRE A MENTE E AS PERCEPÇÕES?

Luiz Henrique Zanatta Semeler¹

Introdução

Neste capítulo, discutiremos alguns dos principais elementos da crítica de Hume à ideia de que inere às percepções alguma substância e de que a substância é o fundamento do eu simples e invariável, sendo isso que chamamos de substância mental. Rejeitar a ideia de substância mental implica responder à seguinte questão: qual a relação entre a mente e as percepções? Exploraremos, portanto, as duas possibilidades de resposta a essa questão seguindo os princípios da filosofia de Hume (2009) no *Tratado da natureza humana*: a primeira possibilidade implicaria uma explicação da natureza distinta da mente, resultando na necessidade de uma ciência da mente fundada na noção

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul. *E-mail* para contato: luiz.semeler67@gmail.com.

de substância mental; a segunda possibilidade implica compreender a mente sem supor que essa é uma substância de natureza distinta das percepções. Desta segunda possibilidade, emerge o caráter positivo da ciência da mente de Hume, que se fundamenta na compreensão de que as relações entre as percepções constituem o que chamamos de mente. Por meio dos princípios de associação, principalmente pela ação da causalidade, nossas percepções se relacionam entre si. Portanto, para analisarmos a identidade pessoal nos termos da crítica do método experimental, a explicação do eu ou identidade pessoal, temos de desvelar a sucessão e a conexão entre as percepções como construtoras de uma identidade pessoal imperfeita como consequência da rejeição da explicação do eu via substância mental.

Da crítica à imaterialidade da alma à crítica do eu como substância mental

Nesta seção, iremos abordar os principais elementos da crítica de Hume à noção de substância mental. Faremos, sobretudo, uma discussão sobre a crítica de Hume à noção de substância e à tentativa de formular uma teoria da mente por meio dessa noção. Destacaremos dois elementos principais da crítica humeana: aquilo que Hume, nas *Investigações*, chamou de geografia mental, relacionando a formulação de noções metafísicas, como a de substância, como resultado de princípios de nossa mente; mas, como apontam Brett (1972) e Pitson (2002), o mapeamento das operações mentais não é por si só epistemologicamente suficiente: faz-se necessário compreendermos o que associa as ideias. Em outras palavras, há que entender como os princípios de associação, principalmente a causalidade, criam uma conexão imperfeita entre percepções, resultando em uma noção de identidade pessoal/eu mais fluída e porque, como aponta Pitson (2002), somente os princípios associativos podem nos responder a questão central do debate da substância mental na filosofia do *Tratado*: qual a relação entre a mente e as percepções?

Como comentamos anteriormente, podemos descrever parte do empreendimento do *Tratado* como uma geografia mental, termo utilizado por Hume em suas *Investigações* para se referir à parte do empreendimento de sua filosofia moral. Isto significa que o *Tratado* empreende um mapeamento das percepções da mente, categorizando-as, por exemplo, como impressões e ideias, ideias e impressões simples ou complexas, impressões de sensação e de reflexão, para esmiuçar os estados mentais, as ações e as paixões.

O raciocínio exato e justo é o único remédio universal, apropriado para todas as pessoas e todas as inclinações, e só ele é capaz de subverter a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, misturados à superstição popular, tornam-na de certo modo inexpugnável aos arguidores negligentes, e emprestam-lhe ares de ciência e sabedoria. [...] há muitas vantagens positivas que resultam de um exame minucioso dos poderes e faculdades da natureza humana. Com relação às operações da mente, é notável que, embora sejam as que se apresentam a nós de maneira mais íntima, parecem envolver-se em obscuridade sempre que se tornam objeto de reflexão, e não visualizamos prontamente as linhas e contornos que as demarcam e distinguem [...] E se não pudermos ir mais além dessa geografia mental, ou delineamento das diferentes partes e poderes da mente, chegar até lá já terá sido uma satisfação (Hume, 2004, p. 28-29).

O exame das operações e percepções mentais emerge como uma importante chave interpretativa, demarcando sua influência na formação de nossa crença no eu como uma ideia simples e contínua. Ao mesmo tempo, essa abordagem proporciona elementos centrais para a crítica da ideia de substância (ainda que por si só insuficiente), conforme argumenta Brett.

É digno de nota que aquilo que Hume anteriormente chamava de feixe, conjunto e coleção, ele aqui [na discussão sobre objetos exteriores] descreve como um "sistema". Ao detalhar a natureza desse sistema, ele introduz a comparação entre a organização de uma república e a organização da mente humana. Argumentarei que o maior insight de Hume sobre o problema da

identidade mental está implicitamente contido nessa analogia. Pode-se ver que ela fornece a visão da identidade da mente pressuposta pela tarefa de geografia mental que Hume empreendeu no *Tratado* (1972, p. 111, tradução nossa).

Tanto Brett (1972) como Pitson (2002) apontam que o mapeamento das operações mentais não é por si só epistemologicamente suficiente, ainda que condição de possibilidade para compreensão da mente como sucessão de percepções conectadas entre si sem a necessidade de referência a uma substância inerente de natureza distinta das percepções. Nesse sentido, podemos identificar ao menos dois motivos principais que ressaltam a importância da geografia mental na crítica humana à noção de substância mental: primeiramente, Hume pretende argumentar que as teorias que explicam a identidade pessoal e o eu referindo-se a uma substância mental estão equivocadas; em segundo lugar, empenha-se em demonstrar que, ao empregar seu próprio método de análise da mente humana, a saber, o método experimental, é possível explicar como a noção de substância está equivocada em relação à natureza da mente humana e suas operações e, portanto, se mostra equivocada na explicação da verdadeira natureza da identidade pessoal, abstraindo dela toda sua variação e as conexões incertas da causalidade. Em resumo, Hume busca mostrar de que maneira esses sistemas filosóficos são produtos naturais da imaginação humana. Em outros termos, são resultado das operações mentais que velam a descontinuidade de nossas percepções e suas eventuais conexões.

Pitson argumenta no mesmo sentido que Brett: que não é possível constituirmos uma ciência da mente completa somente por meio da análise das percepções da mente. “O mapeamento das percepções refletirá sua função ou papel na mente, nos termos de suas causas e efeitos característicos. Isso não equivale a uma teoria da mente, pois qualquer teoria desse tipo exige que algo seja dito sobre a relação da mente com suas percepções” (Pitson, 2002, p. 16, tradução nossa). A ideia de mapeamento é, para Pitson, limitada à medida que ela não questiona a relação entre mente e percepções. Dito de outro modo, o mapeamento das percepções não é capaz de responder a questão “qual

a relação entre a mente e as percepções?” Para Pitson, existem duas possibilidades de resposta a essa questão: “Parecem existir apenas dois tipos de possibilidade, a saber, que as percepções pertençam a mente como algo distinto, ou que a mente é apenas as percepções relacionadas entre si de forma complexa [...]” (Pitson, 2002, p. 16, tradução nossa).

Na seção 6 da parte I do livro I do *Tratado*, Hume discute a noção de substância. A aplicação do método experimental à noção de substância rejeita a possibilidade de a substância ser uma ideia real.

Eu gostaria de perguntar àqueles filósofos que fundamentam tantos de seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, e imaginam que temos ideias claras de ambos, se a ideia de substância é derivada das impressões de sensação ou de reflexão. Se ela nos é transmitida pelos sentidos pergunto: por qual deles e de que maneira? [...] Acredito, porém, que ninguém afirmará que a substância é uma cor, ou um som, ou um sabor. [...] as impressões de reflexão se reduzem às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais poderia representar uma substância (Hume, 2009, p. 39-40).

Evocando o critério de cópia, o filósofo desafia a noção filosófica de substância como uma que não pode ser real porque não corresponde a qualquer impressão, nem de reflexão nem de sensação. Esse mesmo critério é utilizado por Hume para rejeitar a ideia do eu como algo simples e invariável. Assim como o eu não pode ser simples e invariável, sendo composto por coleção de percepções distintas, não podemos ter uma ideia de substância como algo inerente às percepções. A ideia de substância não encontra correspondência nas impressões, tal como a ideia de eu. Disso, traçamos um paralelo da crítica ao eu com a crítica da noção de substância. Desse modo, podemos claramente sustentar uma crítica à noção de substância mental nos termos do *Tratado*.

A explicação da mente por meio da noção de substância mental deposita sua confiança em uma racionalidade puramente formal, apartada das percepções. O caráter positivo da ciência da mente de Hume se fundamenta na compreensão de que as relações entre as percepções são a mente. Por meio dos princípios de associação,

principalmente pela ação da causalidade, nossas percepções se relacionam entre si. Assim, a ideia de substância mental pelos critérios da ciência da mente humeana

[...] não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais atribui um nome particular - nome este que permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção. Mas a diferença entre essas duas ideias consiste no fato de que as qualidades particulares que formam uma substância são comumente referidas a um algo desconhecido, a que supostamente elas são inerentes (Hume, 2009, p. 40).

A causalidade se mostra, nesses raciocínios extremamente importantes, ao ser o ponto de sustentação para as conexões habituais ou do costume. Por meio desses raciocínios, criamos uma noção de expectativa em relação aos corpos exteriores e, certamente, ao que consideramos nossa identidade pessoal. As relações filosóficas de identidade, causalidade e contiguidade precisam ser compreendidas nos termos da experiência para extrairmos qualquer compreensão acerca dessas relações. Isto porque dois objetos em comparação, ainda que perfeitamente semelhantes e que apareçam no mesmo lugar em momentos diferentes, podem ser numericamente diferentes, já que jamais poderemos descobrir o poder pelo qual um objeto introduz o outro apenas pelas relações de ideia. Isto posto, é-nos evidente que só poderemos conhecer relações de causa e efeito pela experiência, “e não por algum raciocínio ou reflexão abstratos” (Hume, 2009, p. 98). Portanto, não há qualquer fenômeno que envolva as relações de identidade, causalidade e contiguidade, por mais simplório que seja, que possa ser explicado por uma pura análise dos objetos que nos aparecem, sem que tenhamos que apelar para nossa memória e nossa experiência acerca do fenômeno, como pretende a explicação da natureza da mente por meio da noção de substância, que resulta na ideia do eu como uma substância simples e permanente que contém as percepções, questionando como podemos ter conhecimento desse eu substancial quando só temos acesso direto às percepções da mente, sem nenhuma apreensão daquilo que chamamos habitualmente de eu.

Como explica Brett (1972), ao retomar à filosofia antiga, Hume rejeita a noção de substância das visões metafísicas tradicionais em que a substância se caracteriza como uma entidade metafísica subjacente às propriedades da mente, já que tal visão é contrária às experiências de transformação e composição dos objetos; conseqüentemente, rejeita também a noção de eu imutável como pressupunham os filósofos antigos, porque, segundo a filosofia de Hume, nossa identidade não é composta por uma substância que difere das percepções; antes, nosso eu é sucessão e conexão entre nossas variadas percepções, e é tão mutável quanto podem ser nossas percepções.

[...] quando alteramos nosso modo de considerar a sucessão e, em vez de acompanhá-la gradativamente, ao longo dos pontos sucessivos no tempo, contemplamos as diferentes condições das qualidades sucessivas, nesse caso as variações, que eram imperceptíveis quando se davam de modo gradativo, mostram-se importantes e parecem destruir por completo a identidade. Surge, assim, uma espécie de contrariedade em nosso modo de pensar decorrente dos diferentes pontos de vista a partir dos quais examinamos o objeto, bem como da proximidade ou do afastamento entre os instantes temporais que comparamos. Quando comparamos sua situação após uma mudança considerável, o progresso de nosso pensamento se quebra e, conseqüentemente, apresenta-se-nos a ideia de diversidade. Para resolver essas contradições, a imaginação tende a fantasiar algo desconhecido e invisível, que supõe continuar o mesmo ao longo dessas variações. A esse algo ininteligível ela dá o nome de substância, ou matéria primeira e original (Hume, 2009, p. 253).

Não há uma substância mental ou um eu subjacente que persiste mesmo sofrendo diversas mudanças, portanto, nossa identidade pessoal é produto de nossa imaginação. Somente a imaginação pode ficcionar a ideia do eu como uma entidade simples e imutável, contrariando a coleção de percepções que formam nossa identidade e as constantes mudanças. Portanto, na perspectiva do *Tratado*, a imaginação emerge como o último recurso disponível para elucidar

essa transição entre ideias que compõem nossa identidade. Essa transição se manifesta como uma livre associação entre ideias, atividade característica da imaginação. A transposição da ordem, o salto de um objeto para outro, representa nada menos que a atuação da imaginação (Hume, 2009).

Conforme explica Pitson (2002, p. 51), Hume compara duas afirmações sobre a natureza da mente como substância na seção “Da imortalidade da alma”: a substância mental material e a substância mental imaterial. A posição de Descartes, por exemplo, representa a mente como uma substância sem extensão, portanto, uma substância imaterial. Um dos problemas que Descartes enfrenta ao propor essa concepção de mente é a explicação da interação mente/corpo, resultado no seguinte dilema: como a mente, como algo não extenso, poderia estar envolvida em relações causais com o corpo, que possui uma extensão? A noção de substância poderia ser considerada uma possibilidade de resposta a essa pergunta, se, em vez de imaterial, fosse material. No entanto, para Hume, a ideia de substância mental é incompatível com a natureza da mente, sendo indiferente se essa substância que subjaz à mente é material ou não, porque não podemos considerá-la inteligível.

Assim, nem considerando a origem das ideias, nem por meio de uma definição somos capazes de chegar a uma noção satisfatória de substância. Isso me parece suficiente para abandonarmos por completo a discussão acerca da materialidade ou imaterialidade da alma, e me faz condenar inteiramente a própria questão. Não possuímos ideia perfeita de nada senão de percepções. Uma substância é absolutamente diferente de uma substância. A inerência a alguma coisa é supostamente necessária para sustentar a existência de uma percepção. Nada parece necessário para sustentar a existência de uma percepção. Portanto, não possuímos ideia alguma de inerência. Como seria possível, então, responder à questão se as percepções são inerentes a uma substância material ou imaterial, quando nem mesmo compreendemos o sentido da questão? (Hume, 2009, p. 266).

Como refere Pitson (2002), essa conclusão é reforçada pelos comentários de Hume sobre um argumento notável para o imaterialismo (Hume, 2009, p. 266), que consiste no seguinte raciocínio: tudo o que é extenso possui partes, e tudo que possui partes pode ser dividido. Para a possibilidade de validação desse raciocínio, teríamos que considerar que um pensamento ou uma percepção associa-se à alma como algo extenso, tendo que necessariamente existir em alguma parte ou em todas as partes. No primeiro caso, uma parte específica seria indivisível e a percepção estaria associada apenas a essa parte e não a todas as partes. No segundo caso, a própria percepção seria extensa e divisível, algo claramente absurdo pelo fato de ser impossível de conceber. Por exemplo, como poderia uma impressão ter 10 polegadas? Dessa impossibilidade, Hume conclui a incompatibilidade entre pensamento e extensão.

A noção de eu fundada na substância mental (ou alma) concebe a noção de eu como simples e invariável. Segundo Barresi e Martin (1999, p. 14, tradução nossa), “O eu é alma, uma substância simples e imaterial que mantém a própria unidade, tanto de forma sincrônica como diacrônica, sendo naturalmente imortal”. Os autores indicam ainda que todos os debates sobre o assunto, antes de John Locke, se baseavam na noção de substância mental, ainda que possamos reconhecer uma série de variações das formas de sustentação dessa noção. No entanto, o que aproxima todas essas concepções é a herança da filosofia escolástica.

Os filósofos aristotélicos sustentavam que a alma formava a matéria dando-lhe vida, além disso, a alma dá ao ser humano, racionalidade e imortalidade. Já os filósofos cartesianos sustentavam que todos os seres vivos são máquinas biológicas, com exceção dos seres humanos que enquanto seres conscientes podem compreender de alguma forma sua alma imaterial (Barresi; Martin, 1999, p. 14, tradução nossa).

Por esse motivo, a noção de substância mental fundada na alma possui um caráter *a priori* e não pode ser explicada empiricamente. Nesse sentido, as diferentes defesas da noção de substância mental

partem do mesmo pressuposto de existência da alma. Mas não só isso: tanto cartesianos como aristotélicos atribuem uma importância fundamental à alma como um elemento definidor da natureza humana. Assim, em última instância, a consequência é a mesma: “Ambos os grupos [cartesianos e aristotélicos], em grande parte por sua confiança na alma, estavam inclinados a abordar a mente humana de forma estática, na qual a distinção entre o eu e o outro não é problemática. Assim o fizeram” (Barresi; Martin, 1999, p. 14, tradução nossa). Nesse sentido, os autores reforçam que o combate à noção de substância mental constitui um dos principais objetivos do *Tratado*.

Neste ponto, vale lembrarmos as considerações de Hume sobre a noção de existência. Uma ideia é real quando podemos concebê-la, rastreando a impressão que direta ou indiretamente a produziu; rastreando as impressões que lhe causaram, Hume examina a possibilidade de a ideia de substância mental ser rastreada nas impressões:

[...] gostaria que aqueles filósofos que afirmam que possuímos uma ideia de substância de nossas mentes nos apontassem a impressão que produz essa ideia, e que nos dissessem distintamente como tal impressão opera, e de que objeto deriva. É ela uma impressão de sensação ou de reflexão? É agradável, dolorosa ou indiferente? Acompanhamos em todos os momentos, ou só aparece a intervalos? Se a intervalos, em que momento sobretudo aparece, e que causas a produzem? (Hume, 2009, p. 265).

Mais uma vez, a questão da ideia de substância e a noção de eu se entrecruzam na argumentação de Hume, ressaltando a complementaridade da crítica à ideia de substância mental com a crítica à identidade perfeita, ou a ideia do eu como simples e invariável. Portanto, a geografia mental revela a fragilidade tanto da noção de substância como da noção de identidade perfeita:

Meu raciocínio é o seguinte. Tudo que é concebido claramente pode existir e tudo que é concebido claramente de determinada maneira pode existir dessa mesma maneira [...] Mais ainda, tudo que é diferente é distinguível e tudo que é distinguível é separável pela imaginação [...] (Hume, 2009, p. 265-266).

Mais adiante, Hume (2009, p. 284) indaga: “[...] o que deve acontecer com todas as percepções particulares? Afinal, elas são todas diferentes, distinguíveis e separáveis entre si, podem existir separadamente, sem necessitar de algo que sustente sua existência”. Esse é precisamente o argumento que aproxima as duas questões, o critério de cópia e o critério de separabilidade são evocados para elaboração da crítica humeana à noção de mente fundada na substância mental. Todas as percepções que supostamente atribuímos à ideia de substância e de eu são distinguíveis, separáveis e, portanto, não são impressões correspondentes à ideia de substância mental. Portanto, não há tal coisa como uma substância mental, pois sua existência é contrária às percepções; e por esse motivo não podemos concebê-la claramente a não ser por meio de várias percepções que são distinguíveis e separáveis entre si, o que seria um contrassenso à própria noção de substância. Desse modo, não podemos conceber o eu sem percepções. Se fosse possível, poderíamos dizer que percebemos sem percepção, sentença evidentemente absurda, tal como perguntar se a mente possui percepções, porque de fundo a essa pergunta está pressuposta a noção de inerência, que também não possui qualquer correspondência nas impressões. Percepção e inerência se excluem mutuamente.

Ao considerarmos essa variação e a descontinuidade constitutiva de nossas percepções, não há escapatória para a noção de eu: só pode ser variável e descontínuo, por isso não possui uma identidade perfeita. Por essa razão, Hume não só argumenta contrariamente à noção de substância mental, como a considera absurda. É absurdo supor um eu dotado de identidade perfeita porque não há percepção invariável e contínua do eu.

Se, após uma reflexão séria e livre de preconceitos, ainda houver alguém que pense possuir uma noção diferente de si, confesso que não posso mais raciocinar com ele/ [...] talvez ele perceba alguma coisa simples e contínua, que denomina seu eu; mas estou certo de que não existe tal princípio em mim (Hume, 2009, p. 285).

Com isso, Hume evidencia a falsa suposição de que, para existir uma impressão, é forçoso que seja inerente à substância mental. A separação mente/percepção se fundamenta na suposição da inerência das percepções a uma substância mental. Nesse sentido, por que tomar como pressuposto algo que não podemos conceber como a ideia de inerência? É forçoso, segundo a ciência da mente humeana, afirmar que a separação entre mente e percepções é meramente fictícia, gerando consequências absurdas, já que não há algo simples e contínuo que sustentaria essa separação.

Se alguma impressão dá origem à ideia de eu, essa impressão tem de continuar invariavelmente a mesma, ao longo de todo o curso de nossas vidas [...] Mas não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações, sucedem-se umas às outras, e nunca existem ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia (Hume, 2009, p. 284).

Como efeito da ficção da substância mental, cria-se uma pergunta da qual não podemos verdadeiramente compreender seu sentido, isto é, “se as percepções são inerentes a uma substância material ou imaterial” (Hume, 2009, p. 266).

Da centralidade da causalidade na proposta humeana de identidade imperfeita

A crítica de Hume à noção de substância mental faz ressaltar o papel significativo da causalidade, principalmente porque a causalidade humeana questiona a base da conexão causal que muitos filósofos presumiam existir entre mente e alguma substância, seja material ou imaterial. Hume argumenta que, assim como a relação de identidade, a causalidade não pode ser percebida diretamente, apenas podemos entender a relação de causa e efeito entre objetos que estão em sucessão. Não podemos observar o poder que secretamente conecta um objeto ao outro. Por outro lado, Hume põe em xeque a validade da inferência causal à medida que nossa crença na causalidade é uma

questão de hábito, não de uma ligação inevitável e determinada entre os objetos. Consequentemente, a concepção de causalidade do *Tratado* reforça a rejeição à noção tradicional de substância ao mesmo tempo que introduz uma forma de explicação do eu que não parte da noção de substância. Se a causalidade é, segundo Hume, uma construção habitual e que, portanto, depende de variabilidade da experiência, então a noção de substância, que é dependente dessa causalidade, é enfraquecida.

Dada a centralidade da causalidade tanto na crítica à noção de identidade pessoal fundada na substância mental como na proposição da mente como um feixe de percepções, convém trazeremos à tona alguns argumentos centrais de Pitson na discussão da mente como um sistema de percepções, expressão utilizada por Hume em sentido similar ao feixe de percepções também na seção “Da identidade pessoal” para se referir ao resultado da análise do método experimental em relação a noções centrais da metafísica clássica (como a noção de substância, de herança aristotélica), que tem consequências no *Tratado da natureza humana* como um todo. A análise de Pitson parte da consideração de que a questão da identidade pessoal aparece no *Tratado* como predominantemente uma questão sobre a natureza de nossa mente, de modo que identificar suas características e suas relações é indispensável para uma investigação completa. Os átomos da mente são suas percepções. O problema é que raramente observamos esses átomos isolados do mundo:

Descrever a mente como um amontoado ou feixe de percepções pode indicar que não há nada em particular que relacione essas diferentes percepções entre si, além do fato de pertencerem à mesma mente - e esse fato em si permanece inexplicável. De fato, Hume é frequentemente compreendido exatamente dessa maneira. No entanto, vale a pena notar que mesmo quando Hume usa o termo ao qual me referi, há mais do que apenas essa compreensão comum sobre a mente, sugere. Assim, ele dá continuidade à sua referência inicial à mente como um “amontoado ou coleção de percepções diferentes”, acrescentando que essas percepções são “unidas por certas relações” (T, 1.4.2.39). É exatamente isso que a

própria palavra “sistema” de Hume captura de forma tão útil [...]. Eu indiquei anteriormente que os elementos da visão de Hume sobre a mente como um sistema de percepções estão presentes nas seções iniciais do *Tratado*, pois Hume nos apresentou uma imagem da mente na qual as percepções ocorrem em sequências causais, resultando em um ciclo contínuo de atividade (Pitson, 2002, p. 22-23, tradução nossa).

A explicação de Pitson para utilizar a expressão “sistema” consiste em ressaltar que a investigação humeana completa sobre a natureza da mente não se dá somente por meio da análise das percepções, mas principalmente pela análise de como determinadas relações unem, destroem, produzem e modificam as percepções, principalmente a relação de causa e efeito. As percepções que fabricam a mente ocorrem em sequências causais que permitem-nos identificar operações da mente como a memória, a imaginação, a crença e o hábito. Todas essas operações mentais são possíveis como resultado da associação entre as percepções. Essas relações que se estabelecem entre as percepções não somente dão forma ao nosso modo de pensar, mas também orientam nossas ações, criam emoções, pensamentos, etc.

Através da análise da inferência de causa e efeito, Hume descobre uma outra característica do raciocínio da causalidade: a conjunção constante. Entretanto, essa relação não pode nos fornecer uma resposta para a conexão necessária. A noção de que objetos semelhantes se apresentam em relações semelhantes não é por si só capaz de fornecer novas ideias, e conseqüentemente não é capaz de nos fornecer a ideia de uma conexão necessária. A conjunção constante consiste em uma repetição de impressões passadas semelhantes e por isso nenhuma ideia verdadeiramente original pode sair dessa repetição. Se considerarmos que a experiência jamais poderia produzir na mente a existência contínua dos corpos (necessária para a inferência causal) porque os sentidos estão limitados à percepção atual, temos que a percepção só poderá produzir uma noção de existência singular. Por isso, Hume propõe no *Tratado* uma explicação adicional para esses raciocínios, a saber, o mecanismo do hábito ou costume. Através da constante repetição de certo conjunto de percepções, junto de uma

impressão presente, a mente forma padrões de expectativa (ou, em outras palavras, forma uma propensão a repetir o mesmo processo mental do passado) acerca de certa organização das percepções que se apresentaram à mente repetidas vezes. Dentre o conjunto de crenças comuns à humanidade que são formados pelo hábito e pela crença, temos a crença na identidade pessoal, que depende fundamentalmente da causalidade, porque, ao considerarmos que a característica fundamental das crenças reside na natureza de seus efeitos, como, por exemplo, dos efeitos das ações corporais, é crucial considerar que essas crenças e intenções precedem temporalmente esses efeitos específicos. Para tanto, faz-se necessária a identificação precisa desses efeitos perceptivos, não apenas compreendendo as relações causais da crença em questão com referência a outras percepções que estão conectadas com ela, mas também identificando como as crenças aparecem como efeito nas ações do corpo, o que consiste em uma tarefa indispensável à compreensão da identidade imperfeita. O hábito é uma propensão da mente que, antes mesmo de refletir, age realizando uma transição de um objeto para outro (Hume, 2009, p. 134). Assim, ele é central na formação da identidade imperfeita, bem como na explicação da crença da identidade pessoal perfeita.

Pitson propõe interpretar a natureza da mente, segundo a filosofia de Hume, como um sistema de percepções, que consiste em interpretar a ciência da mente desse filósofo como um fluxograma da mente, em que todas as percepções se organizam por meio das relações, principalmente a de causalidade. As impressões de sensação são a fonte primária de atividade da mente e tanto podem se relacionar com a atividade externa da mente, referente aos sentidos, como serem relacionadas às sensações corporais, como fome, dor, sede, etc. Em contrapartida, as impressões de reflexão se relacionam com as paixões indiretas que são suscitadas por ideias.

Do lado das ideias [do fluxograma], interpretei a distinção de Hume entre primárias e secundárias correspondendo, por um lado, às crenças que surgem imediatamente como as “novas ideias” nas quais nossas impressões são inicialmente copiadas, e, por outro lado, às memórias

correspondentes a essas crenças originais. Enquanto a imaginação, nessa imagem, é uma atividade que envolve transposições entre ideias que foram adquiridas dessa maneira. Finalmente, utilizei setas mais espessas para indicar as relações causais entre percepções e o corpo, lembrando-nos do ponto importante de que o papel causal das percepções não se limita aos seus efeitos dentro da própria mente (daí o aspecto agencial da identidade pessoal) (Pitson, 2002, p. 24, tradução nossa).

A memória é gerada por meio das ficções de ideias proporcionadas pela crença. Quando Pitson (2002) explica que as crenças surgem imediatamente como as novas ideias nas quais nossas impressões são inicialmente copiadas, está se referindo ao processo pelo qual nossa mente forma suas crenças a partir de suas impressões. Essas crenças influenciam no processo formativo das memórias, pois são responsáveis por gerar fixação às ideias, dando a elas um senso de importância, o que conseqüentemente leva à memorização dessas ideias em detrimento de outras que não são objeto de crença. Então, crença e memória realizam uma importante interconexão entre ideias do passado e percepções do presente, por isso nossas crenças moldam como percebemos e lembramos dos eventos de nossa memória.

No entanto, nossas percepções não exibem padrões regulares o suficiente, de acordo com Hume, para que os consideremos como causalmente necessários. Para reforçar esse argumento, Pitson (2002, p. 40) indica o seguinte trecho do *Tratado* como evidência textual:

É apenas pela experiência, portanto, que podemos inferir a existência de um objeto da existência de outro. A natureza da experiência é a seguinte. Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contigüidade e sucessão em relação a eles (Hume, 2009, p. 116),

Aplicando esse critério à ligação causal de um eu em um período de tempo para outro, esse eu não parece definitivamente apresentar a regularidade exigida por Hume. A exigência é ainda maior se pensarmos na complexidade do conjunto de percepções que formam um eu e na relação possível entre essas percepções. Mas, embora Pitson admita que as percepções atuais de um dado eu possuem poucas ou nenhuma relação causal direta entre si, não devemos desconsiderar que as percepções ainda podem estar em relações causais com outras percepções que compõem esta série ou conjunto ao longo do tempo, mesmo que em sentido mais fraco e de forma mais indireta.

Minhas impressões sensoriais, por exemplo, ocorrem como resultado de uma intenção de se engajar em certo tipo de ação, que também afeta outras sensações corporais que posso experimentar; e minha intenção original resulta em outras intenções que se expressam nos movimentos corporais específicos que realizo. Esse tipo de dependência mútua entre as percepções que compõem minha mente parece fornecer alguma base, pelo menos, para explicar como posso estar inclinado a considerá-las como pertencentes a uma mente ou eu idêntico (Pitson, 2002, p. 40-41, tradução nossa).

É neste sentido que nos referimos à noção de identidade pessoal do *Tratado* como uma identidade imperfeita. À medida que a causalidade se encontra no campo da probabilidade, o eu que resulta das relações causais em um dado sistema de percepções não pode ser objeto de certeza. Desse modo, só podemos atribuir identidade a um eu em um sentido mais fraco, não no seu sentido estrito, em que um objeto idêntico deve ser constante e imutável.

Considerações finais

No desdobramento deste capítulo, exploramos os principais aspectos da crítica de Hume à ideia de que as percepções possuem uma substância inerente, e que essa substância constitui a base de um eu simples e invariável. A recusa dessa noção de substância mental colocou para Hume uma questão fundamental sobre a qual nos debruçamos: qual é a relação entre a mente e as percepções? Para o autor, há duas possibilidades de explicação à questão: a primeira alternativa implicaria uma compreensão da mente como distinta das percepções, resultando na necessidade de uma ciência da mente fundamentada na noção de substância; a segunda possibilidade, por sua vez, consiste em conceber a mente sem pressupor uma substância distinta das percepções. Ressaltamos a escolha da segunda possibilidade por Hume; daí emerge o caráter positivo da ciência da mente humeana, baseada na compreensão de que a relação entre as percepções é que constitui a mente. Hume, ao utilizar os princípios de associação, principalmente a causalidade, explica como as percepções relacionam-se entre si. Todas as percepções que supostamente atribuímos à noção de substância e de eu são distinguíveis, separáveis e, portanto, não há qualquer impressão correspondente à ideia de substância mental. Portanto, ao analisarmos a identidade pessoal sob a perspectiva da crítica do método experimental, a explicação do eu, ou identidade pessoal, exige a revelação da sucessão e da conexão entre as percepções, resultando na construção de uma identidade pessoal imperfeita. Por isso, a crítica de Hume à noção de substância mental faz ressaltar o papel significativo da causalidade, principalmente porque questiona a base da conexão causal que muitos filósofos presumiam existir entre mente e alguma substância, material ou imaterial. Hume argumenta que, assim como a relação de identidade, a causalidade não pode ser percebida diretamente, já que apenas podemos entender a relação de causa e efeito entre objetos que estão em sucessão. Em síntese, a abordagem de Hume desafia as concepções de substância e inerência tradicionais na filosofia e ressalta a importância das relações entre percepções na compreensão da mente e da identidade pessoal, principalmente a relação de causa e efeito.

REFERÊNCIAS

BARRESI, John; MARTIN, Raymond. *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*. Routledge, 1999.

BRETT, Nathan. Substance and Mental Identity in Hume's Treatise. *The Philosophical Quarterly*, v. 22, n. 87, p. 110-125, 1972.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed., rev. e ampl. São Paulo: Unesp, 2009.

PITSON, A. E. *Hume's Philosophy of the Self*. Londres: Routledge, 2002.

CAPÍTULO 11

UMA INTRODUÇÃO AO PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA NO IDEALISMO ALEMÃO

Derócio Felipe Perondi Meotti¹

Ediovani Antônio Gaboardi²

Introdução

Poderíamos começar este texto nos questionando sobre a possibilidade de, num espaço tão curto como um capítulo de livro, introduzir o leitor em qualquer assunto relativo ao idealismo alemão. Uma introdução a qualquer tema desse recorte parece pressupor uma introdução ao próprio idealismo alemão. No entanto, na medida em que essa manifestação histórico-filosófica é extremamente dinâmica e multifacetada, de início, queremos dizer ao leitor que este capítulo não é, nem de longe, uma introdução ao idealismo alemão – nem, pela brevidade da discussão, poderia sê-lo. Este capítulo é, mais propriamente falando, uma introdução a um problema, ou tema, presente nas discussões desse recorte.

1 Doutorando em Filosofia, UFSC. *E-mail* para contato: derocio_meotti@hotmail.com.

2 Doutor em Filosofia, professor no Curso de Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFFS, Chapecó. *E-mail* para contato: gaboardi42@gmail.com.

Quanto ao recorte, é, inclusive, debatível sua própria delimitação. Ao nos perguntarmos de que modo a questão sobre a consciência foi trabalhada no idealismo alemão, temos que delimitar o que foi, mais precisamente, o próprio idealismo alemão. Podemos, aqui, para os fins visados neste capítulo, definir esse período como aquele que se inicia como a publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*]³, de Immanuel Kant (1724-1804), em 1781, e que termina com a morte de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Essa delimitação não é definitiva, já que é passível de debate – a produção de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), por exemplo, se estende para além de 1831 (Cf. Hartmann, 1984 [1923-9])⁴; além disso, muito do que Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) produziu em resposta às críticas de Schelling e Hegel, depois de 1801, parece ter sido sistematicamente ignorado por Hegel (Cf. Utteich, 2016), considerado tacitamente como o ponto culminante do idealismo alemão.

Além disso, reduzir o idealismo alemão a figuras como Kant, Fichte, Schelling e Hegel também é uma decisão relativamente arbitrária – tão arbitrária quanto considerar Fichte e Schelling como meros filósofos de transição entre os sistemas de Kant e de Hegel. Não podemos ignorar a importância de filósofos como Carl Leonhard Reinhold (1757-1823), Salomon Maimon (1753-1800), Christoph Gottfried Bardili (1761-1808), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Friedrich Heinrich Jacobi (1793-1819), Gottlob Ernst Schulze (1761-1833), Jacob Sigismund Beck (1761-1840), e nomes mais ligados ao romantismo do que ao idealismo propriamente dito, como Friedrich Hölderlin (1770-1843), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Friedrich Schiller (1759-1805), Friedrich Schlegel (1772-1829), Novalis (1772-1801), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), entre tantos outros⁵.

3 A título de padronização, iremos mencionar todos os títulos de obras em nosso idioma, o português, seguidos do título original entre colchetes (apenas na primeira menção de cada obra).

4 Indicaremos, após o ano da edição citada, o ano do original de cada obra.

5 Nesse sentido, uma boa e clássica introdução ao idealismo alemão que, apesar de relativamente datada, pode ser considerada ampla é o livro de Nicolai Hartmann (1882-1950), *A filosofia do idealismo alemão* [*Die Philosophie des Deutschen Idealismus*], publicado entre 1923 e 1929. No entanto, a ausência, nessa introdução de Hartmann, de mulheres que contribuíram para a constituição tanto do romantismo quanto do idealismo na Alemanha, nessa introdução de Hartmann, é um elemento que não pode ser ignorado.

É por isso que o recorte que faremos aqui não pode, de forma alguma, ser plenamente justificado. Cientes dos riscos de reduzir as discussões sobre o problema da consciência no idealismo alemão a produções filosóficas de Kant, Fichte, Schelling e Hegel, optamos por isso mesmo assim, em virtude da dificuldade de conciliar tantas visões diferentes – ou semelhantes, mas com exposições muito distintas. Desse modo, delimitaremos nossa discussão a quatro obras, uma de cada um dos filósofos indicados, que parecem tratar da questão da consciência no idealismo alemão. De Kant, utilizaremos a ***Crítica da razão pura***, publicada em 1781 e republicada, em segunda edição com substanciais modificações, em 1787. De Fichte, utilizaremos os ***Fundamentos de toda a doutrina da ciência*** [*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*], de 1794/1795. De Schelling, por sua vez, utilizaremos as ***Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*** [*Philosophische Briefe über 'Dogmatismus und Kritizismus'*], de 1795. Por fim, de Hegel, utilizaremos a ***Fenomenologia do espírito*** [*Phänomenologie des Geistes*], de 1807.

Como acabará ficando evidente a partir da leitura dos demais capítulos deste livro, sobretudo daqueles que tratam sobre filosofia da mente, o “problema da consciência” no idealismo alemão não pode ser incluído sem mais nem menos nas discussões contemporâneas sobre filosofia da mente. É um evidente anacronismo tentar localizar uma discussão contemporânea em um contexto pré-contemporâneo. Em especial, nos autores do idealismo alemão, ainda não está clara a relação entre conceitos como mente, cérebro, consciência, subjetividade, percepção, deliberação, emoção, representação, etc. Cada autor procura construir argumentativamente determinadas distinções conceituais, a partir de um projeto epistemológico mais ou menos claro: estabelecer as bases seguras para uma forma superior de conhecimento, genericamente denominada conhecimento científico. Assim, os conceitos resultantes são muito mais um resultado do desenvolvimento de suas concepções sobre o conhecimento científico do que de uma investigação focada no estudo da mente e de suas propriedades ou faculdades. Por isso, neste texto, não abordaremos a consciência como uma propriedade ou faculdade específica da mente.

Discutiremos, introdutoriamente, a problemática epistemológica de fundo que gera as diferentes concepções de consciência no idealismo alemão.

Essa problemática de fundo pode ser investigada em pelo menos dois troncos temáticos do idealismo alemão. Num primeiro, a questão da consciência aparece vinculada às condições de possibilidade do conhecimento, da representação ou do saber. Nesse primeiro tronco, podemos localizar os projetos filosóficos de Kant e de Fichte, por exemplo. Num segundo, por sua vez, a questão da consciência, tal como trabalhada pelo primeiro tronco, *i.e.*, enquanto vinculada à investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento, é posta sob suspeita, porque, ao vincularmos o conhecimento, ou o saber, às limitações constituintes da subjetividade, perdemos de vista o único objeto legítimo de uma investigação filosófica: o absoluto. Neste segundo tronco, em contraposição ao primeiro, podemos localizar os projetos filosóficos de Schelling e de Hegel.

Poderíamos, assim, de maneira resumida, dividi-los da seguinte maneira: enquanto para os primeiros o absoluto só é na medida em que é **para o saber** – portanto, vinculado à subjetividade –, para os segundos, o absoluto só pode ser para o saber **como absoluto, i.e.**, como sendo absoluto independentemente de sua vinculação com a subjetividade. Apesar da divergência de projetos, podemos identificar neles um denominador comum: a subjetividade, ou a consciência, se configura como um momento fundamental na constituição do saber sobre o absoluto – o que parece, inclusive, justificar a alcunha de “idealismo” para esses projetos todos.

O idealismo alemão, dessa forma, adentra em um campo do conhecimento que não deve ser tomado como dado, mas que está sendo constituído: aquele em que tomamos a própria consciência como **objeto** do conhecer. Antes de perguntar o que a consciência é, a investigação questiona sob que condições seria possível conhecê-la. Como veremos, a tematização dessa questão, no idealismo alemão, estabelece de início que a consciência, ou mente, não pode ser objeto de nenhuma ciência objetiva. Essa resposta, a princípio negativa, revela

seu caráter positivo, ao oferecer junto consigo uma resposta à seguinte questão: o que é essa objetividade que buscamos numa ciência sobre a consciência? De que maneira essa objetividade se constitui? Veremos que, tanto para Kant e Fichte quanto para Schelling e Hegel, a objetividade só se constitui por meio da consciência, de modo que a única maneira de estudar a consciência objetivamente seria saindo da única condição sob a qual qualquer objetividade é primeiramente possível: a própria consciência, mente ou subjetividade.

Kant: a consciência como condição da objetividade

Seguindo, com efeito, o recorte proposto, é no pensamento kantiano que podemos encontrar os primeiros elementos dessa tese. Em contraposição à redução do conhecimento humano a uma mera passividade, Kant argumenta que nosso conhecimento é constituído também por certa atividade. É famosa a passagem em que Kant afirma que, no conhecimento da realidade, a razão deve proceder não como “[...] um aluno que recita tudo o que o professor quer, e sim na de um juiz constituído que força as testemunhas a responder às perguntas que lhes faz” (Kant, 2015 [1787], p. 28, KrV B XIII)⁶. Isso tem relação com aquilo que, nesse prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, Kant chama de “giro copernicano” (Kant, 2015 [1787], p. 29-30, KrV B XVI). Podemos identificar esse giro, ou revolução, como um desvio para a subjetividade, que se inicia, a grosso modo, com René Descartes (1596-1650). Nesse desvio de caráter conceitualista, o modo como conhecemos a realidade passa a ganhar mais destaque do que a questão sobre o que a realidade é. Hegel, no primeiro parágrafo da introdução à *Fenomenologia do espírito*, sintetiza esse giro de maneira brilhante:

Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade – necessita primeiro pôr-se

⁶ Utilizaremos, em adição ao padrão ABNT, a paginação da edição da Academia para as obras de Kant, *Kants gesammelte Schriften*, indicando, para a *Crítica da razão pura*, a sigla “KrV” seguida de edição (A ou B) e página. Nos demais casos, conforme necessário, utilizaremos apenas sigla, volume e página da edição de referência.

de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado (Hegel, 1992 [1807], p. 63, FE §73, PhdG 53, 1-5)⁷.

Apesar de podermos ver, na introdução da *Fenomenologia do espírito*, uma crítica à tese que Fichte apresenta na *Exposição da doutrina da ciência* [*Darstellung der Wissenschaftslehre*], de 1801/1802 (Cf. Fichte, 1973a [1801-2], p. 120, FW II: 9-10)⁸, ela parece englobar todo o desvio para a subjetividade que a questão sobre o conhecimento parece pressupor. Kant, ciente desse desvio, identifica que, na medida em que o conhecimento é uma relação constituída por dois termos, a saber, aquele que conhece, de um lado, e aquilo que é conhecido, de outro, não podemos investigar de que modo conhecemos a realidade sem nos perguntarmos em que medida o próprio sujeito do conhecimento contribui nessa síntese. Em outras palavras, Kant já antecipa, de certa maneira, a tese sobre a consciência que aqui imputamos ao idealismo alemão como um todo: a de que, sem subjetividade, não há objetividade.

A vinculação do conhecido com o conceito de objetividade depende necessariamente do tipo de relação que se estabelece entre o sujeito do conhecimento e aquilo que ele conhece. A objetividade (ou objetualidade) do objeto, para Kant, não se constitui de maneira meramente passiva do ponto de vista do sujeito. Em oposição a um realismo direto, ou ingênuo, Kant argumenta que o sujeito, ou a consciência, não é meramente passivo na relação de conhecimento, mas também ativo. Se, por um lado, a passividade do conhecer pressupõe algo que afeta o sujeito, de modo que essa sua receptividade pode ser chamada

7 FEⁿ indica *Fenomenologia do espírito*, e o número do parágrafo corresponde à numeração de Arnold Vincent Miller para os 808 parágrafos da obra. Para as obras de Hegel, utilizaremos adicionalmente a sigla PhdG, seguida da indicação de página e de linha, que se refere à edição das obras completas (*Gesammelte Werke*) de Hegel da editora Felix Meiner, iniciada em 1868. Atualmente ela tem 31 volumes, e a *Fenomenologia do espírito* (*Phänomenologie des Geistes*) é apresentada no volume 9 (editado por Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede em 1980).

8 Utilizaremos, para as obras de Fichte, a sigla "FW" para *Fichtes Werke* (reimpressão fotomecânica da edição *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Berlim, 1845/1846, para os volumes I a VIII, e *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Bonn, 1834/1835, para os volumes IX a XI), de Walter de Gruyter, seguida de volume e página; quando necessário, também utilizaremos a sigla "GA" para a *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, seguida de volume e página.

sensibilidade, por outro, esse diverso da sensibilidade só se torna objeto na medida em que é processado, como informação (ou conhecimento), pela atividade, ou espontaneidade, do entendimento (Kant, 2015 [1787], p. 96, KrV B 74).

Para a síntese do conhecimento objetivo, no pensamento kantiano, portanto, são necessárias estas duas condições: em primeiro lugar, devemos considerar que o dado da sensibilidade, para constituir a passividade dessa faculdade (*i.e.*, seu ser afetado), deve ser considerado como um outro da subjetividade – caso contrário, não seria algo dado (Kant, 2015 [1787], p. 35, KrV B XXVI-XXVII). Isso significa que, na relação de conhecimento, precisamos pressupor uma diferença entre o sujeito e o objeto envolvidos nessa relação. Por outro lado, essa diferença é uma diferença *pensada, i.e.*, o modo como tal diferença aparece à consciência depende inteiramente das condições de que esta dispõe para refletir sobre aquela. Nessa reflexão, o objeto surge não como algo meramente dado, mas como algo que é constituído. Em outras palavras, só há objeto para o conhecer na medida em que o conhecer, do lado da subjetividade, *se põe como conhecendo*, ou interpretando, por meio de suas funções de síntese, aquilo que se apresenta como diverso da subjetividade.

Apesar de as formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) deverem ser consideradas também como parte dessa atividade do sujeito, uma vez que a unificação que nelas ocorre já se configura como uma primeira síntese do diverso (em intuições), é nos conceitos do entendimento que a ação propriamente dita da subjetividade no conhecer deve ser situada. De acordo com Kant, os conceitos são *ações* do entendimento (Kant, 2015 [1787], p. 100, KrV B 81). Nessa ação, o pensamento percorre, incorpora e conecta o diverso num conhecimento, agir este que pode ser chamado de síntese (Kant, 2015 [1787], p. 112, KrV B). As diferentes configurações que essas sínteses podem assumir, no idealismo crítico de Kant, têm sua exposição formal, ou lógica, na tábua dos juízos (Kant, 2015 [1787], p. 108, KrV B 95). Os juízos, no entanto, são o dado do pensar ao pensar, *i.e.*, configuram-se como algo fático. No entanto, como vimos, a atividade do sujeito, na síntese do conhecimento, é predominantemente

prática, *i.e.*, ela não é um fato, mas, antes, algo feito⁹. Desse modo, uma investigação sobre a possibilidade do conhecimento objetivo deve investigar de que modo o agir da subjetividade condiciona as sínteses cuja representação formal é dada na função lógica do juízo. Essa investigação nos conduz, na *Crítica da razão pura*, à tábua das categorias. As categorias, ou conceitos puros do entendimento, são as regras ou funções de síntese elementares de nosso conhecer, e todo conhecimento objetivo, *i.e.*, orientado para o diverso da sensibilidade, deve se adequar necessariamente ao modo como a subjetividade sintetiza esse conhecimento por meio delas.

Com isso, podemos entender sob quais condições o conhecimento sobre algo pode ser considerado objetivo: se o objeto se configura como aquilo em cujo conceito é unificado o diverso de determinada intuição, então um conhecimento só pode ser considerado objetivo na medida em que, como tal, ele se apresenta unificado *para* a unidade que efetua a síntese e a ele se contrapõe: a do sujeito (Kant, 2015 [1787], p. 132, KrV B 137). Assim, “a unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo conhecimento, e não uma de que eu necessite apenas para conhecer um objeto, mas uma sob a qual toda intuição tem de estar *para tornar-se um objeto para mim*” (Kant, 2015 [1787], p. 133, KrV B 138). É ao eu (ou o eu penso), portanto, como condição de possibilidade do conhecimento objetivo sob a forma dos conceitos puros do entendimento, que o objeto é referido. Ou, melhor: é ao sujeito, ou à consciência, que a objetividade de todo e qualquer objeto deve ser necessariamente referida.

Fichte: a consciência como liberdade pura

Fichte, consciente dessa relação recíproca entre sujeito e objeto na determinação de ambos pelo pensar, continuará o projeto kantiano de investigação das condições de possibilidade do conhecimento. O projeto fichteano, no entanto, pretende também ir além do resultado a que Kant chegou, *i.e.*, o caráter fragmentário entre os aspectos prático e

⁹ Poderíamos, aqui, indicar uma diferença importante que aparece no pensamento fichteano entre “fato” (*Tatsache*) e “feito” (*Tathandlung*). Poderíamos, ainda, traduzir essas duas expressões, respectivamente, por “fato-coisa” e “ato originário”. A despeito das dificuldades de tradução, a tese em evidência nos sistemas kantiano e fichteano é a de que o que é originário e constituinte do pensar, ou do conhecer, é o *agir*.

teórico da razão. A partir da constatação de que o sujeito cognoscente, ou o eu, é primordialmente prático, ou seja, que ele age na síntese do conhecimento, Fichte estabelece um sistema em que a liberdade característica do agir do eu se configura como ponto de unidade para o sistema – restaria apenas determinar de que maneira o agir do eu se configura como teórico num caso e prático noutra. A esse projeto Fichte dá o nome de “doutrina da ciência” (*Wissenschaftslehre*), ou simplesmente “filosofia”. Alinhada ao projeto kantiano da busca pelas condições de possibilidade do conhecimento humano, a doutrina da ciência de Fichte é uma ciência que remonta aos fundamentos últimos do conhecimento humano (Fichte, 2021 [1794-5], p. 219, FW I: 284, GA I/2: 415). Para isso, no entanto, a doutrina da ciência deve tomar como seu tema primordial a própria consciência.

De acordo com Diogo Ferrer, em *O sistema da incompletude: a doutrina da ciência de Fichte de 1794 a 1804*, de 2014, uma condição fundamental para a tematização da consciência, ou do sujeito, é que ela não pode tornar-se um objeto para si mesma (Ferrer, 2014, p. 27)¹⁰. Isso se dá porque

[...] a limitação da inquirição ao plano das ‘coisas’ não abre qualquer perspectiva de explicação daquilo que caracteriza mais propriamente o domínio da consciência, a saber, sua idealidade. Há aqui um assumir o dado, e aparente facto, de que uma tal explicação da consciência corresponderia à sua integração num domínio ou “série” a que não pertence por direito, e cujo modo de conceptualização e linguagem lhe são essencialmente inadequados (Ferrer, 2014, p. 21).

Essa questão, sobre o modo como a própria objetividade se constitui, se desenvolve, mais tarde, no pensamento de Fichte, do seguinte modo: para esse filósofo, tomar qualquer coisa como objeto significa aplicar-lhe o “é”, que se configura como princípio da objetivação predicativa. O “é”, de acordo com Fichte, transforma a

¹⁰ Ferrer comenta, em nota à expressão “objeto”, que a consciência nunca pode tomar a si como objeto em sentido estrito (*Objekt*), i.e., como dado ao sujeito, separado e contraposto a ele. No entanto, em seu sentido lato (*Gegenstand*), a consciência pode tematizar a si própria e ser objeto/assunto de si mesma (Ferrer, 2014, p. 27, nr. 42).

atividade originária em pensamento reflexo e, portanto, num objeto¹¹. Isso significa que toda ciência que fixe a consciência como algo por meio desse expediente perderá de vista, inevitavelmente, a **atividade**, marca característica da subjetividade (Ferrer, 2014, p. 31).

Como veremos, a doutrina da ciência em geral defende, por um lado, que todo saber, ou conhecimento, expressa uma relação entre o eu e o mundo; por outro, que a própria objetividade tem origem na relação entre uma atividade subjetiva e o mundo (Ferrer, 2014, p. 66). Fichte exprime a relação de mútua dependência entre sujeito e objeto, ou entre consciência e mundo, ao mostrar que o mundo (ou, melhor, seu caráter objetivo¹²) depende, em última instância, da consciência. Se, levando em consideração o próprio conselho fichteano de evitar uma terminologia fixa (Fichte, 2021 [1794-5], p. 34, FW I: 87, GA I/2: 252), identificarmos o mundo, ou objeto, como o outro do eu (*i.e.*, o não-eu), poderíamos, com Fichte, dizer que “o próprio não-eu é um produto do eu que se determina a si próprio e, de modo nenhum, algo posto absolutamente, e fora do eu” (Fichte, 2021 [1794-5], p. 157, FW I: 218, GA I/2: 361). Ou seja, como fica evidente no § 2º dos **Fundamentos** de 1794/1795, o conteúdo do não-eu é condicionado ao do eu na medida em que este põe a si próprio (§ 1º).

Na conclusão da exposição do § 2º, ou do princípio de contraposição, relativo ao não-eu, Fichte afirma que a objetividade (ou objetividade) só se constitui por meio desse princípio. O objeto em geral só se constitui, com efeito, na medida em que o representado se opõe ao representante e, mais precisamente, na medida em que se descobre **como representado**, e não como representante. Não se pode, porém, apreender isso por meio do objeto; pelo contrário, é a objetividade do objeto que depende das leis que constituem o pôr do eu (Fichte, 2021 [1794-5], p. 50, FW I: 104-5, GA I/2: 267).

É por essa razão que, de acordo com Fichte, é somente quando o eu se representa que ele se torna objeto. Isso acontece porque, ao

11 Sobre o pensamento reflexivo, ou entendimento, enquanto a faculdade que fixa ou estabiliza o objeto, *cf.* Fichte, 2021 [1794-5], p. 170, FW I: 233, GA I/2: 374 em diante.

12 Ferrer nos alerta para o fato de que dizer que a relação entre o eu e o mundo constitui a objetividade – e, como veremos, também a subjetividade – não significa dizer que a consciência **produz** o mundo, como uma leitura equivocada do idealismo pode inicialmente sugerir. O que ocorre é que algo só se torna um objeto à medida que se vincula com a atividade de um sujeito (*cf.* Ferrer, 2014, p. 67, *nr.* 124).

pensarmos o conceito de atividade de modo puro, nada pode ser por ele designado além do “eu sou”, ou do pôr absoluto do eu por si próprio. Devemos, para isso, abstrair não só de todas as condições temporais, mas também de todo objeto da atividade. O ato originário (*Tathandlung*) do eu, ao pôr seu próprio ser, dirige-se não a um objeto, mas retorna a si próprio. Ou seja, como pura auto-posição de si, o eu não se representa, mas apenas age. É somente na medida em que o eu deve determinar a si próprio como idêntico a si, *i.e.*, representar-se **para si**, portanto, como consciência dessa identidade consigo próprio, que o objeto (de início, ele mesmo como representado), sob a forma do não-eu, é também posto como a ele contraposto, já que é somente como contraposto ao eu que o objeto pode mediar a representação do eu por si próprio.

Autodeterminar-se por meio de seu oposto, por outro lado, pressupõe uma vinculação entre os elementos que se contrapõem (eu e não-eu). Essa relação de contraposição, condicionada na forma pela posição (§ 1º) e pela contraposição (§ 2º), mas incondicionada em seu conteúdo (pelo conceito de limitação), constituem o § 3º dos *Fundamentos* de 1794/1795. Assim, não somente no caso da autodeterminação do eu por si próprio (que é, no entanto, paradigmático para toda limitação), mas toda limitação deve acontecer por oposição, de modo que “[...] o eu, precisamente para satisfazer essa tarefa, teria de opor algo objetivo ao subjetivo que deve ser limitado [...]” Fichte, 2021 [1794-5], p. 150, FW I: 210, GA I/2: 355). Assim,

À medida que o eu põe limites e, conforme se viu, põe-se a si próprio dentro desses limites, a sua atividade (de pôr) não se dirige imediatamente a si próprio, mas a um não-eu que deve ser oposto. (§2.3.) Ela não é mais, então, atividade pura, mas **objetiva** (que põe-se um **objeto**). A palavra ‘objeto’ designa adequadamente o que ela deve designar. Cada objeto de uma atividade, à medida que é isso, é necessariamente algo de oposto à atividade, que está **contra**, ou **obsta** a ela. Se não existir nenhuma resistência, então não existe tampouco, em geral, nenhum objeto da atividade, e absolutamente nenhuma atividade objetiva, mas, se deve, no entanto, existir atividade, deve ser uma atividade que retorna puramente a si. No mero conceito da atividade objetiva reside já que lhe é resistido e, portanto, que ela é limitada. Logo, o eu é finito à medida que a sua atividade é **objetiva** (Fichte, 2021 [1794-5], p. 194, FW I: 256-7, GA I/2: 393)

É nesse contexto que, em seu autodeterminar-se, ao agir do eu sobrevém um “obstáculo” (*Anstoß*). No entanto, este só sobrevém ao eu na medida em que ele é ativo; ou seja, o obstáculo só é obstáculo sob a condição do eu ser ativo. Por outro lado, a atividade de autodeterminar-se do eu é condicionada pelo obstáculo; sem obstáculo não há autodeterminação; sem autodeterminação, porém, não há objetividade¹³. Isso se configura dessa maneira porque a consciência, que, nesse caso, enquanto posta, é finita, *i.e.*, já empenhada em sua tarefa de autodeterminar-se, só pode fazer isso na medida em que algo faz a mediação dessa determinação; por outro lado, esse algo, o objeto, só pode mediar essa determinação na medida em que a consciência age em seu determinar a si própria. O autodeterminar-se e o obstáculo, portanto, determinam-se de maneira recíproca, de modo que

[...] o eu absoluto, encerrado em si, é somente um estado de potencialidade não realizada da reflexão, que não é sequer um eu, que não é si mesmo, nem tão pouco para si mesmo idêntico a si. Nós afirmámos que é idêntico a si, mas para poder sê-lo, em si e para si, ele tem de realizar a sua autorreferência, e ser, por isso, eu finito. O eu absoluto só pode ser posto como a potencialidade do eu finito. De nenhum outro modo ele pode ser si mesmo sem pôr também a intuição sensível e o mundo objectivo. Esta é a confirmação do idealismo transcendental como explicação da representação ou, dito em termos mais justos, como teoria da consciência finita (Ferrer, 2014, p. 85).

Isso significa que Fichte defende que o eu, ou a consciência, só pode ser consciente de si na medida em que se configura, ou se põe, como consciência finita. Um eu absoluto, como aquele que aparece no § 1º dos *Fundamentos* de 1794/1795, só é concebível na medida em que já contém em si a capacidade de se limitar, *i.e.*, de se autodeterminar por meio de sua própria autolimitação, ou finitude, de modo que ele não pode ser consciente de si sem realizar a reflexão que a consciência

13 Mais adiante nos *Fundamentos* de 1794/1795, na seção que trata sobre a dedução da representação, Fichte afirma que o intuível se situa dentro da tensão entre a atividade do eu e seu obstáculo. O eu, na medida em que reage ao obstáculo, pode até ultrapassá-lo; porém, como depois desse limite não há nenhum outro, então não há, igualmente, nada intuível – e, portanto, nada de real, ou objetivo (Fichte, 2021 [1794-5], p. 167, FW I: 229, GA I/2: 370-1). É para além do obstáculo, de acordo com a doutrina da ciência fichteana, que se situam as ideias transcendentais que Kant, por exemplo, apresenta na dialética transcendental da *Crítica da razão pura*.

de si exige. Em comparação com uma suposta consciência divina, infinita e ilimitada, Fichte afirma que uma consciência que se configura desse modo não pode se tornar consciente de si sem refletir sobre si própria. O refletir sobre si, no entanto, como já se indicou, é um refletir mediado pelo obstáculo, *i.e.*, pelo não-eu como objeto, de modo que a subjetividade, ou consciência, só se configura para si como tal na medida em que se limita, ou seja, na medida em que se configura como finita (Fichte, 2021 [1794-5], p. 211, FW I: 275, GA I/2: 407-8). Assim, o eu absoluto, puro, só pode se autodeterminar na medida em que se põe em relação com, e contraposto a, um não-eu pelo qual possa determinar-se a si, para si, como idêntico a si.

Com efeito, percebe-se que, nesse pôr-se a si próprio do eu absoluto, há uma espécie de lei de sua autoposição. Fichte enuncia esta como lei da mediatividade do pôr, ou seja, “[...] a lei da consciência pela qual **sem sujeito não há objeto, sem objeto não há sujeito**” (Fichte, 2021 [1794-5], p. 125, FW I: 183, GA I/2: 332). Essa lei pode ser também entendida como a lei segundo a qual a posição do eu pressupõe, como sua condição de possibilidade, a posição do não-eu, e vice-versa¹⁴. Logo à frente desse trecho, inclusive, Fichte sugere que chamemos ao não-eu de **objeto**, e ao eu de **sujeito**. No entanto, é somente nessa interrelação recíproca, nesse ser-oposto essencial, que podemos defini-los dessa maneira (Fichte, 2021 [1794-5], p. 130, FW I: 189, GA I/2: 337). Em outras palavras, ao considerarmos um separado do outro, ou sem vinculação, perdemos tanto a objetividade quanto a subjetividade.

Assim, não obstante o eu absoluto dever ser considerado autoposição de si mesmo sem reflexão (sem consciência de si), devemos considerar que ele só pode ser absoluto como puro agir. O puro agir característico da subjetividade pré-reflexiva, no entanto,

14 Isso põe em questão a divisão tripartite dos princípios dos *Fundamentos* de 1794/1795. Se o §1 já se constitui em si próprio como a possibilidade de autodeterminação (ou limitação) do eu, de modo que, para tal, são pressupostas tanto a posição do não-eu (§2) quanto a determinação recíproca entre eu e não-eu (§3) por meio da lei da mediatividade do pôr, então ou o caráter de incondicionado quanto à forma e conteúdo do §1 não se sustenta, já que ele é condicionado pelos outros dois princípios, ou devemos abandonar a divisão tripartite. Essa é uma das razões pelas quais Fichte abandona a divisão tripartite dos princípios na *Doutrina da ciência nova methodo [Wissenschaftslehre nova methodo]*, de 1798/1799. Quanto às diferenças dessa versão da doutrina da ciência relativamente aos *Fundamentos* de 1794/1795, cf. Ferrer, 2014, p. 87-141.

não desaparece no processo de limitar-se a si do eu absoluto: ele é transferido para o não-eu, ou para a esfera da objetividade. É, inclusive, somente sob essa condição que o diverso da sensibilidade pode afetar a consciência, *i.e.*, sob a condição do eu se pôr como passivo (receptivo) na medida em que transfere parte de sua atividade para o não-eu. À atividade pura, portanto, contrapõe-se uma atividade diminuída, que já implica uma certa limitação daquela.

Essa atividade do eu finito, ou da consciência que reflete sobre seu próprio agir, no entanto, ainda que diminuída, permanece uma atividade, de modo que podemos pensá-la como vinculada à atividade pura por meio do pôr em geral, abstraído dessa atividade diminuída. Esse pôr da atividade diminuída, porém, só pode ser assim concebido (como absoluto, ilimitado) na medida em que é considerado um agir em geral, ou uma liberdade meramente formal, *i.e.*, como ainda não vinculada a um campo de ação efetivo. Se, pelo contrário, considerássemos esse agir como dirigindo-se a um objeto, ele seria um agir limitado, finito ou vinculado, e não o puro agir (Fichte, 2021 [1794-5], p. 103, FW I: 159, GA I/2: 313).

Esse é um aspecto importante da teoria da consciência de Fichte porque ela indica o caráter qualitativo da consciência: a atividade pura, ou independente – ou, ainda, se preferirmos, a liberdade. Fichte contrapõe essa tese a todo tipo de materialismo ou fisicalismo que tenta reduzir a atividade característica da consciência a dados quantificáveis através da relação de causalidade (eficiente). Em certa altura dos **Fundamentos** de 1794/1795, em famosa nota de rodapé, Fichte afirma que “[...] parte dos homens seria mais facilmente levada a tomar-se por um pedaço de lava na lua do que por um eu” (Fichte, 2021 [1794-5], p. 118, nr., FW I: 175, GA I/2: 327). Em análise dessa nota, Ferrer comenta que teorias da consciência baseadas no conceito de causalidade – aquele que, no pensamento fichteano, envolve uma autoposição do eu como passivo e do não-eu como ativo – apresentam maior objetividade porque nelas a consciência ou está ausente, ou esquecida na sua função de sujeito (Ferrer, 2015, p. 71). Fichte, inclusive, na sequência da nota, ridiculariza essa posição reducionista da consciência ao alegar que quem a defende não precisa, de todo, da

filosofia, já que a natureza já guia o investigador por conta própria, sem intervenção daquela, em todos os aspectos dos quais venha se ocupar. Conscientes do anacronismo, como já indicado, poderíamos pensar que, antes mesmo de essas correntes se constituírem na filosofia da mente, Fichte já rejeitava certas visões sobre a consciência, tais como o fisicalismo, o epifenomenalismo e o eliminativismo.

Além disso, outro resultado interessante da tese da irreducibilidade da consciência à esfera da objetividade é o fato de que, quando a consciência reflete sobre si, se configurando como consciência de si, ela o faz com seu autodesenvolvimento já em andamento. Em outras palavras, se através de seu pôr absoluto ela se põe a si como liberdade (como puro agir), ela só reflete sobre si, *i.e.*, se torna consciente de si – e, portanto, objeto (*Gegenstand*), ou tema, de si própria – na medida em que abstrai de sua condição fática, ou empírica, em direção à sua condição pura. Após Fichte afirmar, em alusão direta a Kant, que a razão é a faculdade de abstração absoluta, ele diz que a distinção entre sujeito e objeto pode ser fixada por meio da abstração – mais precisamente, por meio dessa faculdade de abstração absoluta. O argumento funciona da seguinte maneira: como o abstrante (o eu) não pode abstrair de si próprio, mas pode abstrair de tudo aquilo que ele toma como objeto em geral (o não-eu), o que resta após o grau mais elevado de abstração é apenas o sujeito dessa abstração (Fichte, 2021 [1794-5], p. 181, FW I: 244, GA I/1: 382-3). Essa é a fonte, de acordo com Fichte, de toda a consciência de si. Quanto mais o sujeito dispensa por meio da abstração, mais ele se afasta da consciência empírica e se aproxima da pura consciência de si Fichte, 2021 [1794-5], p. 181, FW I: 244-5, GA I/2: 383).

Assim, se por um lado a consciência só pode refletir sobre si própria na medida em que se põe como finita, por outro ela só pode tomar consciência de si própria, nessa reflexão, por meio da abstração de sua condição fática. Isso significa que o ponto de partida da reflexão é sempre uma consciência situada, vinculada à dimensão objetiva. Estabelece-se, assim, uma diferença entre dois pontos de vista distintos para a consciência: de um lado, ela é o que é no momento da reflexão, *i.e.*, consciência fática, efetiva, já realizada como tal; de outro, ela é

uma atividade pura que, em seu autodeterminar-se, deve se tornar o que ela é, faticamente, no momento da reflexão. Em passagem muito interessante, que lembra, como veremos adiante, a diferença que aparece na *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, entre a consciência que realiza a experiência, de um lado, e a consciência que já completou o circuito e observa a experiência da primeira no outro, Fichte diz o seguinte:

[...] admitimos, para esclarecimento do esforço em geral, um não-eu, inteiramente independente do eu, e que se esforça contra ele. O fundamento da possibilidade e da legitimidade deste proceder reside em que cada um que realiza conosco a presente investigação é, também ele, um eu, mas um eu que já empreendeu há muito as ações que aqui deduzimos e, portanto, que já pôs há muito um não-eu (do qual ele deve ser convencido, precisamente, pela presente investigação, que é um produto de si próprio). Ele já completou, com necessidade, todo o trabalho da razão, e determina-se agora, com liberdade, como que a repetir o cômputo, a observar o caminho que ele próprio uma vez percorreu, num outro eu, que ele põe arbitrariamente, que coloca no ponto do qual ele próprio uma vez partiu, e no qual realiza o experimento. E o eu a investigar chega também, por sua vez, ao ponto no qual está agora o observador, ambos são aí unificados, e por esta unificação o caminho circular empreendido ficará encerrado (Fichte, 2021 [1794-5], p. 225, FW I: 290-1, GA I/2: 420).

Na exposição fichteana, a experiência da consciência artificial, posta pela reflexão filosófica e cujos passos acompanhamos nos *Fundamentos* de 1794/1795, serve para nos convencer de que foi por essa mesmíssima experiência que a consciência de cada um de nós passou em seu processo de autodeterminação¹⁵.

¹⁵ Em *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia [Über den Begriff des Wissenschaftslehre oder des sogenannten Philosophie]*, de 1794, Fichte afirma, em nota, que a doutrina da ciência é a única ciência que pode *perfarzer-se* (Fichte, 1973b [1794], p. 26, nr. 16, FW I: 59).

Schelling: o objeto como condição de possibilidade da consciência

Vemos, em Kant e Fichte, portanto, apesar das diferenças entre seus sistemas (ou entre suas diversas exposições), um denominador comum: a diferença entre sujeito e objeto, consciência e mundo, é uma diferença que deve ser estabelecida pela reflexão. É somente para a reflexão, ou para o saber, na medida em que ele é um saber de si – e, portanto, consciência de si – que sujeito e objeto, determinações recíprocas qualitativamente opostas, devem ser concebidos como coisas distintas. No nível da reflexão, a consciência sabe que, efetivamente, sujeito e objeto, consciência e mundo, ideal e real, não são coisas distintas, mas diferentes apenas em virtude da própria reflexão, que fixa os momentos como distintos uns dos outros; no entanto, como a consciência não pode sair de si própria para estabelecer essa identidade – é somente no interior da reflexão que qualquer identidade pode ser estabelecida –, tal identidade, entre subjetivo e objetivo (seja num eu absoluto, seja num absoluto indiferente a ser objetivo ou subjetivo), se apresenta, para a consciência, como mero ideal, *i.e.*, como algo que deve, mas não pode, ser realizado. Isso circunscreve Fichte, como argumentamos, no projeto crítico de moldes kantianos.

Schelling, por outro lado (e também Hegel, como veremos adiante), apesar de ver a limitação crítica como o principal problema para o estabelecimento dessa identidade absoluta entre subjetivo e objetivo, não se afasta muito de Kant e de Fichte no modo de conceber a relação entre consciência e mundo objetivo. Nas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*, de maneira semelhante a Fichte, Schelling considera impossível a construção da dimensão objetiva sem a dimensão subjetiva. Na quarta carta, o filósofo argumenta que o objeto visado pelo dogmatismo, *i.e.*, o objeto absoluto, se apresenta como impossível, dessa maneira, para a *faculdade de conhecer*. Desse último ponto de vista, constituinte do criticismo,

[...] o sujeito, assim que entra na esfera do objeto (assim que *julga objetivamente*), sai de si mesmo e é obrigado a empreender uma síntese. Uma vez que o dogmatismo tenha aceito isso, tem também de aceitar que não é possível nenhum conhecimento absolutamente objetivo, isto é, que o objeto em geral só é cognoscível sob a *condição do sujeito*, sob a condição de que este saia de sua esfera e empreenda uma síntese¹⁶.

Em outras palavras, sob nenhuma condição o objeto pode aparecer em sua objetividade absoluta, pois, para tal, o sujeito teria que desvanecer completamente (Schelling, 1973 [1795], p. 186, SW I: 298). O objeto e sua objetividade, em seu caráter absoluto, se mostram como absolutamente impossíveis, já que temos que aceitar: “[...] só chego ao objeto por mim mesmo e que não posso subir nos meus próprios ombros para olhar para além de mim mesmo” (Schelling, 1973 [1795], p. 187, SW I: 296). Assim como ocorre nos sistemas kantiano e fichteano até aqui trabalhados, aqui não existe objetividade sem uma subjetividade a ela contraposta. Se quiséssemos, como já foi tratado aqui, ver a consciência “de fora”, ou veríamos algo de todo diferente da consciência, ou não haveria “ver” algum. Algo só pode ser objeto na medida em que é objeto da consciência. Se saímos dessa condição, todo objeto desaparece junto com sua objetividade.

Outro paralelo entre Schelling e Fichte aparece na carta oitava. Nela, após comentar que onde há liberdade absoluta não é possível haver autoconsciência, Schelling diz: “uma atividade para a qual não há mais nenhum *objeto*, nenhuma resistência, nunca retorna a si mesma. Somente pelo retorno a si mesmo surge uma *consciência*” (Schelling, 1973 [1795], p. 201, SW I: 324). Ou seja, assim como para Fichte, uma consciência divina autoconsciente é algo completamente impossível, já que a consciência de si, como uma reflexão – um retorno – sobre si, só é possível na medida em que algo, um objeto, se contrapõe à consciência. Isso, com efeito, indica novamente o fio condutor que marca a “historicidade” (se nos for permitido utilizar essa expressão) da consciência de si, já que tanto Fichte quanto Schelling e Hegel,

¹⁶ Schelling, 1973 [1795], p. 186-6, SW I: 296. Utilizaremos, para as obras de Schelling, a sigla “SW” para a *Schellings Werke*, edição do jubileu organizada por Manfred Schröder, seguida de volume e página.

de maneiras distintas, consideram que a reflexão por meio da qual a consciência se torna autoconsciência é um processo que só ocorre depois que a atividade característica da consciência já está em ação – ação que, como ação efetiva, tem algo que a ela resiste: o objeto.

Hegel: o espírito como condição de possibilidade da consciência

A filosofia de Hegel pode ser compreendida como uma tentativa de desenvolver uma resposta sistemática aos temas e problemas colocados pelo idealismo alemão. De maneira geral, Hegel busca superar o subjetivismo implícito justamente à tese kantiana, segundo a qual a objetividade só é possível pela subjetividade. Dessa forma, Hegel busca redefinir o papel da consciência na constituição do conhecimento, o que tem consequências diretas na questão das condições de acesso objetivo a ela.

Hegel inicia a elaboração de seu sistema filosófico pela *Fenomenologia do espírito*. Na verdade, a *Fenomenologia* não é o “começo” ou o fundamento do sistema hegeliano, mas o ponto de partida mais adequado de uma perspectiva heurística: ela visa oferecer uma introdução ao sistema, desenvolvendo o ponto de vista do leitor, em relação ao conceito de conhecimento, até a perspectiva necessária para compreender seu verdadeiro começo sistemático, a *Ciência da Lógica* [*Wissenschaft der Logik*].

O título que Hegel dá inicialmente à *Fenomenologia do espírito* é “ciência da experiência da consciência” (Vaz, 2014, p. 10). Ele também a define como “o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (Hegel, 1992 [1807], p. 66, FE §77, PhdG 55, 35-6). Dessa forma, a obra deveria cumprir o papel de apresentar as experiências pelas quais a consciência passa na sua busca pela verdade. Mas “experiência”, aqui, não tem um sentido empírico e nem mesmo pode ser entendida como experiência de pensamento. De fato, ela pode envolver tanto experiências empíricas quanto experiências de pensamento. E, na verdade, sempre envolve as duas coisas, já que, na perspectiva hegeliana, a consciência só pode determinar os objetos a partir de si mesma e só pode determinar a si mesma a partir dos

objetos. Isso, aliás, demonstra que Hegel parte dos argumentos da tradição do idealismo alemão, como vimos anteriormente.

Mas o fato mais radical, que dá originalidade ao seu conceito de experiência, é exposto por Hegel ao caracterizar esse “caminho da consciência”: “[...] esse caminho pode ser caracterizado o caminho da **dúvida** [Zweifel] ou, com mais propriedade, caminho do desespero [Verzweiflung]” (Hegel, 1992 [1807], p. 66, FE §78, PhdG 56, 4-6). Aqui obviamente há um diálogo explícito com Descartes e, na verdade, com toda a tradição moderna da teoria do conhecimento. A dúvida pode ser entendida como uma referência ao procedimento crítico em relação aos saberes disponíveis, para averiguar cuidadosamente sua origem e natureza e determinar sua confiabilidade. Isso significa que o “caminho da consciência” será algo próximo às meditações cartesianas: uma avaliação crítica de diferentes formas de conhecimento.

Entretanto, Hegel substitui a dúvida pelo desespero, afirmando que “nele não ocorre o que se costuma entender por dúvida: um vacilar nessa ou naquela pretensa verdade, seguido de um conveniente desvanecer-de-novo da dúvida em um regresso àquela verdade, de forma que, no fim, a Coisa seja tomada como era antes” (Hegel, 1992 [1807], p. 66, FE §78, PhdG 56, 6-10). Quer dizer, em Descartes, assim como em Kant, certos conceitos são estabelecidos como pressupostos metodológicos da análise crítica a ser realizada e, embora coloquem em dúvida uma série de saberes, eles mesmos se mantêm a salvo de qualquer avaliação crítica. Já na *Fenomenologia do espírito*, a experiência da consciência é um processo de desespero, no sentido de que é uma experiência em que, através da articulação de elementos dos mais diferentes tipos, os próprios pressupostos são constantemente refutados. Esse é o verdadeiro sentido da experiência fenomenológica: a consciência não apenas experiencia diferentes objetos (empíricos ou racionais), mas principalmente a si mesma, pondo em xeque e ultrapassando sua compreensão de si mesma e, com isso, sua própria realidade.

Mas quais pressupostos da teoria do conhecimento são tomados de forma acrítica por seus defensores, contradizendo a atitude pretensamente crítica deles? Segundo Hegel, alguns exemplos desses

pressupostos seriam os seguintes: “representações sobre o conhecer como instrumento e meio e também uma diferença entre nós mesmos e esse conhecer; mas sobretudo, que o absoluto esteja de um lado e o conhecer de outro lado – para si e separado do absoluto – e mesmo assim seja algo real” (Hegel, 1992 [1807], p. 64, FE §74, PhdG 54, 14-8). Para Hegel, em primeiro lugar, a teoria do conhecimento pressupõe determinadas concepções a respeito do conhecer, das faculdades cognitivas. Para alguns, ela é mais ativa (instrumento). Para outras, é mais passiva (meio). Mas, em todos os casos, a investigação buscará estabelecer seu modo de atuação, pressupondo que ela de fato realiza determinado papel na construção do conhecimento. Em segundo lugar, a teoria do conhecimento pressupõe uma diferença entre nós mesmos, aqueles que realizam a investigação, e o conhecer, o conjunto de faculdades cognitivas investigadas. Sem essa distinção, surgiriam problemas como a dificuldade de explicar como as faculdades cognitivas, destinadas à produção do conhecimento, podem ser também capazes de tematizar a si mesmas, sem incorrer em problemas de déficit de fundamentação ou de circularidade viciosa. Em terceiro lugar, ao pressupor que o conhecimento é um produto das faculdades cognitivas, a teoria do conhecimento acaba introduzindo injustificadamente um novo conceito de verdade, em que não há uma plena correspondência entre as representações mentais e a realidade.

De maneira geral, a proposta de Hegel na *Fenomenologia do espírito* pode ser entendida como uma radicalização da teoria do conhecimento, submetendo as diferentes concepções a respeito de como conhecemos a uma avaliação crítica. Nesse sentido, ela pode ser entendida como uma metaepistemologia (Luft, 2006).

Seu ponto de partida é a forma mais natural de se conceber a cognição: a relação simples entre sujeito e objeto. E é justamente essa configuração que é definida por Hegel como consciência: “saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em oposição a elas” (Hegel, 1992 [1807], p. 34, FE §26, PhdG 23, 9-11). Ou seja, em Hegel a palavra consciência indica, acima de tudo, uma determinada forma (*Gestaltung*) de conceber o conhecimento.

Mas, como vimos anteriormente, no idealismo alemão já estava claro desde o início que essa oposição entre a consciência e seus objetos não correspondia à natureza das relações cognitivas. Como vimos, já em Kant a consciência torna-se condição da objetividade, e com Fichte e Schelling os próprios objetos tornam-se condições da determinação da própria consciência. Assim, a relação de oposição, pressuposta no conceito de consciência, já havia sido ultrapassada. Nesse sentido, Hegel vê sua própria filosofia como uma continuidade e uma culminação dessa tradição. Para ele,

[...] o que esta “Fenomenologia do espírito” apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho (Hegel, 1992 [1807], p. 35, FE §27, PhdG 24, 1-6).

Para Hegel, o conceito que estava sendo gestado nas diferentes tradições filosóficas, especialmente o idealismo alemão, é o conceito de espírito (**Geist**). Só ele contém a solução para os problemas que foram surgindo ao tentar tematizar a complexidade das relações humanas com o mundo. Ele contém a realização da meta do saber científico, almejada desde muito.

Segundo Michael Inwood, “num sentido geral, **Geist** denota a mente humana e seus produtos, em contraste com a NATUREZA e também com a idéia lógica” (Inwood, 1997, p. 143). Ou seja, espírito é cultura, num sentido amplo, de tudo o que é fruto da ação humana. Aliás, embora contraste com a natureza, já que esta é simplesmente dada ao homem, pode vir a envolvê-la também, na medida em que ela pode tornar-se seu objeto teórica ou praticamente.

Já a ideia lógica é o que Hegel expõe justamente na **Ciência da Lógica**: um conjunto de categorias, recolhidas da tradição filosófica ocidental, reconstruída a partir da necessidade imanente a elas mesmas. Elas são frutos do espírito, já que são obviamente elaborações da cultura humana. Mas são tratadas como distintas dele, pois compõem o que o espírito descobre como sendo sua própria lógica imanente.

Para Hegel, a consciência é uma figura (*Gestaltung*) do espírito. Isso quer dizer que ela é uma determinada configuração que o espírito assume. Mas ela não é uma figura “estável”, por assim dizer. Isso porque ela contém dentro de si elementos contraditórios que a levarão a ultrapassar a si mesma. Na *Fenomenologia do espírito*, a consciência transforma-se em consciência de si e em razão¹⁷. Na consciência, há a oposição entre sujeito e objeto, e a consciência assume a tarefa de apropriar-se do objeto. Na consciência de si, a consciência vê-se como a fonte da objetividade, mas ao mesmo tempo embrenha-se na tarefa de obter reconhecimento de seu papel constituidor. E, finalmente, na razão, a unidade entre a consciência e seu outro, o objeto, consolida-se e desdobra-se de variadas formas.

Para Hegel, o problema dos pressupostos não justificados, assumidos pela teoria do conhecimento moderna, como apontado anteriormente, decorre do fato de ela conceber a consciência abstratamente, isto é, como uma realidade dada, autossuficiente. Os pressupostos não justificados, essenciais para a própria definição do que é a consciência, têm sua fonte na cultura humana, especificamente na história da filosofia ocidental. Então, para que a consciência possa compreender a si mesma, ela precisa no fundo perceber que sua realidade está para além de si mesma. Os conceitos que ela articula ao tentar determinar-se são, antes de tudo, determinações do próprio espírito. É por isso que Hegel também define a *Fenomenologia do espírito* desta forma:

O caminho da alma, que percorre a série de suas figuras como estações que lhe são preestabelecidas pela sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma (Hegel, 1992 [1807], p. 66, FE §77, PhdG 55, 36-9).

¹⁷ Esse é o ponto de vista apresentado por Hegel na *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse]*, publicada pela primeira vez em 1817, que contém uma seção denominada justamente de “Fenomenologia do espírito”. Já na *Fenomenologia do espírito*, publicada em 1807, obra que viemos citando até aqui, há menção a outras figuras, como espírito, religião e saber absoluto. Isso tem a ver com o alargamento dos propósitos sistemáticos iniciais da obra. Mas, no essencial, a *Fenomenologia* contém também basicamente os três momentos apontados.

Ou seja, para Hegel, a consciência só pode compreender a si mesma quando converter-se em espírito. Só no espírito é possível encontrar os pressupostos necessários para tematizar os diferentes aspectos do que chamamos de consciência. Mas isso significa também abandonar a perspectiva subjetiva, em que a consciência é contraposta à objetividade.

Conclusão

Como vimos, o problema da consciência no idealismo alemão não diz respeito a uma determinada propriedade ou faculdade da mente (ou do cérebro). Trata-se de uma discussão sobre como é possível conhecer a instância subjetiva que é condição de todo conhecimento objetivo.

Essa questão fica posta a partir de Kant, na medida em que ele estabelece a subjetividade como condição transcendental de toda objetividade. Para ele, o conhecimento só é possível na medida em que algo se dá ao sujeito, na forma de uma multiplicidade de afecções, e este realiza um conjunto de atos de síntese, regrados pelas formas puras da sensibilidade e pelas categorias do entendimento. Nesse sentido, nenhum conhecimento objetivo da consciência seria possível, na medida em que ela não se dá ao sujeito e não pode ser submetida às estruturas *a priori* da sensibilidade e do entendimento sem perder sua própria natureza. Isso fica ainda mais saliente em Fichte, em que a consciência é associada ao ato de pura liberdade do eu que põe a própria objetividade.

Mas pouco a pouco surge também a ideia segundo a qual a própria consciência só se determina mediante seus objetos. Isso já aparece em Fichte e mais ainda em Schelling. Assim, a consciência reflete a si mesma a partir de algo que se opõe a ela, o objeto.

Hegel, por sua vez, propõe que a consciência é, no fundo, um conceito criado pela cultura (espírito). Isso significa que ela não é uma estrutura absolutamente subjetiva que busca arduamente apanhar um objeto oposto a si mesma. Na verdade, é só porque a subjetividade humana desde sempre se embrenhou com a realidade que conceitos

como o de consciência foram constituídos. Assim, compreender a consciência implica dar-se conta de que, quando pensamos, lançamos mão não apenas de nossa subjetividade, mas do trabalho de toda a humanidade em sua busca por compreender o mundo e a si mesma. Nesse sentido, a consciência pode ser conhecida em seus produtos, que estão disponíveis aos olhos de todos, na cultura humana.

Como já salientamos, essa discussão é muito distinta da que ocorre na filosofia da mente contemporânea. Entretanto, talvez ela possa fornecer alguns elementos à reflexão. Em primeiro lugar, com Kant, podemos perceber a necessidade de abordar, também nos estudos sobre diferentes aspectos da mente, os conceitos metafísicos que são pressupostos. Assumindo que esses conceitos são ferramentas mentais, é preciso perguntar-se sobre se eles deveriam ser utilizados para tematizar a mente da mesma forma como são utilizados na compreensão de qualquer outro objeto. Em segundo lugar, com Fichte, podemos nos perguntar até que ponto é possível tomar a mente como objeto de uma investigação sem comprometer seu caráter ativo e dinâmico. Em terceiro lugar, com Schelling, podemos nos perguntar até que ponto a mente é o que é se não fossem os objetos com os quais ela se relaciona. E, por fim, com Hegel, podemos nos perguntar se não seria possível investigar a mente a partir de seus produtos, presentes nas realizações humanas em geral.

REFERÊNCIAS

FERRER, Diogo Falcão. *O sistema da incompletude*: a Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. DOI: <https://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0700-9>.

FICHTE, Johann Gottlieb. A Doutrina-da-Ciência e o Saber Absoluto. *In*: FICHTE, Johann Gottlieb; SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Escritos filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973a. p. 115-155. (Coleção Os Pensadores).

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fichtes Werke* (reimpressão fotomecânica da edição *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Berlim, 1845/1846, para os volumes I a VIII, e *Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke*, editada por Immanuel Hermann Fichte, Bonn, 1834/1835, para os volumes IX a XI). Berlim: Walter de Gruyter, 1971.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamentos de toda a doutrina da ciência*. Tradução e apresentação de Diogo Falcão Ferrer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2021. (Coleção Pensamento Humano).

FICHTE, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Reinhard Lauth, Hans Jacob e Manfred Zahn. Stuttgart; Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1965.

FICHTE, Johann Gottlieb. Sobre o Conceito da Doutrina-da-Ciência ou da assim chamada Filosofia. *In*: FICHTE, Johann Gottlieb; SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Escritos filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973b. p. 15-37. (Coleção Os Pensadores).

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Tradução de José Gonçalves Belo. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. 31 v. Hamburg: Felix Meiner, 1968.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, editado por Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. *In*: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Gesammelte Werke*. 31 v. Hamburg: Felix Meiner, 1980. v. 9. (GW 9).

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano).

KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*: editado pela Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichem Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 v. Berlim: Walter de Gruyter, 1902.

LUFT, Eduardo A. Fenomenologia como metaepistemologia. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*, v. 3, n. 4, jun. 2006. Disponível em: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/download/187/150/485>. Acesso em: 30 dez. 2023.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo. *In*: SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von; FICHTE, Johann Gottlieb. *Escritos filosóficos*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo, SP: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1973. p. 177-211. (Coleção Os Pensadores).

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Schellings Werke*. Edição do jubileu organizada por Manfred Schröder. 5 v. Munique: C. H. Beck, 1927.

UTTEICH, Luciano Carlos. No começo era o oposto: Notas sobre a diferença entre Fichte e Hegel. *In*: MOREIRA DA SILVA, Manuel (org.). *Ser e pensar*: inícios. São Paulo, SP: Todas as Musas, 2016. p. 63-90.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do Espírito. *In*: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

CAPÍTULO 12

UMA APRESENTAÇÃO CRÍTICA DO NATURALISMO TRANSCENDENTAL DE COLIN MCGINN

Andre Renan Batistella Noara¹

Introdução

Questões envolvendo a ontologia da consciência estão sendo debatidas há décadas pelos filósofos da mente. Dentre elas, destacam-se as que versam sobre o que é a consciência e como ocorre sua relação com o cérebro. As tentativas de respostas têm sido muitas, mas não há acordo sobre resposta alguma. As divergências entre os filósofos da mente permeiam as discussões e parecem mostrar, conseqüentemente, que tal questão, além de controversa, é insolúvel. Um dos adeptos dessa ideia é Colin McGinn (1950-).

McGinn é um filósofo bastante reconhecido pelas suas importantes contribuições para a filosofia da mente. É muito provável que sua filosofia tenha sido fortemente influenciada pelos argumentos de

¹ Doutorando em Filosofia, UFSC. *E-mail* para contato: andre_noara@hotmail.com.

Thomas Nagel (1937-), pois, além de ser possível reconhecermos diversos pontos de aproximação entre ambas as concepções, há uma significativa quantidade de referências a Nagel em *Can we solve the mind-body problem?* (1989), o qual julgo ser o texto mais importante de McGinn a tratar do tema.

Sua tese, de modo geral, busca sustentar uma visão naturalista para as experiências conscientes: a consciência é parte do mundo real e *essencialmente natural*. Contudo, apesar de entender a consciência como algo natural, McGinn se mostra cético quanto à possibilidade de conseguirmos explicá-la, pois afirma que sua *essência*, para nós, é *epistemologicamente transcendente*. A essa tese, McGinn dá o nome de *naturalismo transcendental*.

Percebo haver certo ar de *mistério* na tese defendida por McGinn, pois a consciência é entendida por ele como uma propriedade natural, mas, ao mesmo tempo, inexplicável. Destaco o termo *mistério* pelo fato de haver certa categorização para autores que defendem uma posição *naturalista anticonstrutivista* – ou seja, uma posição na qual a consciência é entendida como uma propriedade natural inexplicável: *new mysterianism*. McGinn é um expoente dessa corrente de pensamento.

Meus objetivos, neste capítulo, serão investigar os argumentos utilizados por McGinn em defesa do *naturalismo transcendental* e tecer uma breve crítica à sua tese. Buscarei mostrar, na última seção do presente texto, que a incognoscibilidade da consciência não resulta de uma *restrição cognitiva*, mas, sim, de uma *restrição ontológica*.

Fechamento cognitivo

Os seres vivos, de acordo com McGinn, sofrem de variadas formas de *fechamento cognitivo*. Considero o conceito de *fechamento cognitivo* (*cognitive closure*) central à fundamentação do *naturalismo transcendental*². Assim sendo, gostaria de iniciar expondo os

2 A ideia básica presente no conceito de fechamento cognitivo não é original de McGinn. O próprio autor reconhece isso em uma nota de rodapé: "Este gênero de perspectiva da capacidade cognitiva é veementemente defendido por Noam Chomsky (1975), e por Jerry Fodor (1983). Chomsky distingue os 'problemas', que as mentes humanas estão em princípio equipadas para resolver, dos 'mistérios', que escapam sistematicamente ao nosso entendimento; e idealiza um estudo dos nossos sistemas cognitivos que faria o mapeamento destes poderes e limitações. Comprometo-me aqui num tal estudo, considerando o problema mente-corpo no lado dos mistérios" (McGinn, 2019, p. 374).

argumentos de McGinn acerca desse conceito. Para tanto, vejamos uma passagem do texto *Can we solve the mind-body problem?* na qual McGinn introduz esta ideia:

Permita-se-me introduzir a ideia de *fechamento cognitivo*. Um tipo de mente *M* está cognitivamente fechado à propriedade *P* (ou teoria *T*) se e só se os procedimentos para a formação de conceitos à disposição de *M* não bastam para chegar a uma apreensão de *P* (ou um entendimento de *T*). Há diferentes gêneros de mentes, equipadas com poderes e limitações em graus variáveis, enviesamentos e pontos cegos, de modo tal que as propriedades (ou teorias) podem ser acessíveis a algumas mentes, mas não a outras. O que está fechado à mente de um rato pode estar aberto à mente de um macaco, e o que está aberto a nós pode estar fechado ao macaco (McGinn, 2019, p. 358).

Conforme observamos na passagem, McGinn acredita haver certo *fechamento cognitivo* permeando os seres vivos. Tal fechamento ocorre em diferentes escalas, de modo a determinar o grau de compreensão de cada espécie. Um chimpanzé, quando comparado a um rato, por exemplo, possui maior abertura cognitiva sobre o meio em que vive. O ser humano, em comparação ao chimpanzé, possui uma abertura ainda maior, e assim por diante. Porém, quanto à consciência, nenhum ser vivo conhecido possuiria, de acordo com McGinn, abertura cognitiva suficientemente capaz de conceber a propriedade natural do cérebro responsável por promover a ligação psicofísica. Essa ideia já havia sido afirmada por McGinn em *The Character Of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind* (1982). Segundo ele,

A consciência tem uma essência natural epistemologicamente transcendente. A imagem é que um ser onisciente poderia compreender a explicação naturalista completa da consciência, mas não somos oniscientes. Existe algum processo semelhante a uma lei pelo qual a matéria gera experiência, mas a natureza deste processo é cognitivamente fechada para nós. O problema é, portanto, insolúvel para nós, mas não porque a consciência é mágica ou irreduzível ou inexistente; é insolúvel simplesmente devido às nossas limitações

conceituais. Esta hipótese, que chamo de *naturalismo transcendental* (TN), explica por que ficamos tão perplexos com a consciência, tal como fazemos, sem ter que tirar conclusões ontológicas indesejadas desta perplexidade (McGinn, 1982, p. 42-43, tradução própria).

A proposta de McGinn, cuja denominação dada pelo autor é *naturalismo transcendental*, aparece de forma bastante precisa na passagem. A consciência seria algo natural, produzida pela matéria que compõe os seres vivos conscientes. A impossibilidade de cognoscibilidade da propriedade natural responsável por produzir a consciência não estaria aberta para nós pelo fato de a natureza de tal processo ser epistemologicamente transcendente à nossa capacidade cognitiva de produzir conceitos. Um ser com plena abertura cognitiva, ou, nas palavras do autor, onisciente, possuiria capacidade para tal, ao contrário de nós, que somos cognitivamente limitados.

McGinn ressalta que de tal limitação cognitiva não deve decorrer a afirmação de que a consciência é algo mágico, inexistente ou miraculoso, pois “[...] tal fechamento não se reflete contra a realidade das propriedades que estão para lá das capacidades representacionais em questão; uma propriedade não é menos real por não ser acessível a um certo gênero de mente que percebe e concebe” (McGinn, 2019, p. 359). Disso decorre certa contraposição do autor à ideia de *irreducibilidade*. Ou seja, se não há uma propriedade mágica (algo externo à realidade e à natureza que envolve a produção de consciência nos seres vivos conscientes), então parece possível, caso conhecedores da essência que constitui a natureza da consciência, promovermos um movimento de *redução* e implementação conceitual (*uma teoria*) para a propriedade responsável por promover a ligação psicofísica. Porém, haja vista nossas limitações acerca do que podemos teorizar e explicar, McGinn afirma que não somos capazes disso. Esta lacuna explicativa seria, assim, intransponível para nós.

Diante do cenário exposto, McGinn estrutura a relação mente-corpo por meio das seguintes proposições: “(i) há uma propriedade do cérebro que explica a consciência em termos naturalistas; (ii) estamos cognitivamente fechados a essa propriedade, mas (iii) não há qualquer

problema mente-corpo filosófico (ao contrário de ‘científico’)” (McGinn, 2019, p. 360). A primeira proposição é tomada como certeza pelo autor, visto que sua abordagem busca naturalizar a experiência consciente. De tal certeza decorre a segunda proposição, pois, se uma propriedade existe e sua realidade não é por nós concebida, então somos cognitivamente limitados à concepção de tal realidade. Disso decorre a terceira proposição, visto que essa limitação cognitiva não culmina em um problema de ordem filosófica, mas, sim, em uma restrição em nosso conjunto de saberes.

A proposição que mais demanda nossa atenção e que buscarei expor de forma mais aprofundada aqui é a segunda, pois o conceito de *fechamento cognitivo* se mostra central à tese de McGinn. Para tanto, agora, buscaremos entender melhor a forma como McGinn pensa o fechamento cognitivo acerca de tal propriedade para ambas as faculdades da cognição: *introspecção* e *percepção*.

Introspecção

De acordo com McGinn, a propriedade do cérebro, cujo acesso nos possibilitaria uma explicação naturalista da consciência, é inacessível pela via da introspecção. Tomando a propriedade cerebral que promove a ligação psicofísica como “propriedade *P*”, afirma McGinn sobre a introspecção:

“Introspecção” é o nome da faculdade através da qual capturamos a consciência em toda a sua clara nudez. Em virtude de possuímos esta faculdade cognitiva atribuímos a nós próprios conceitos da consciência; temos assim “acesso imediato” às propriedades da consciência. Mas será que a faculdade introspectiva revela a propriedade *P*? Poderemos, mediante introspecção apenas, conhecer a solução do problema mente-corpo? Obviamente que não. Temos acesso cognitivo direto a um dos termos da relação mente-corpo, mas não temos o mesmo acesso à natureza da ligação. A introspecção não apresenta, de algum modo inteligível, os estados conscientes *como* dependentes do cérebro. Não podemos, portanto, chegar a *P* por introspecção. [...] A fenomenologia pura nunca fornecerá a solução para o problema mente-corpo (McGinn, 2019, p. 362).

Construir uma explicação naturalista da consciência demandaria, de acordo com McGinn, conhecer a natureza da propriedade que promove a ligação psicofísica entre o mental e o corpóreo. A introspecção nos revelaria apenas um lado da relação, o que não seria suficiente para trazer à luz tal propriedade. Ou seja, não conseguiríamos, por meio da introspecção, entender de que modo as experiências conscientes dependem dos estados cerebrais. De modo análogo, McGinn afirma que não poderíamos “[...] resolver o problema da vida-matéria simplesmente refletindo sobre o conceito de vida” (McGinn, 2019, p. 362). A fenomenologia pura, ou, em outras palavras, utilizada como único método de análise, não seria suficiente para conceber e implementar uma explicação naturalista acerca da propriedade responsável por promover a ligação psicofísica.

Outra dificuldade ressaltada por McGinn, caso visássemos uma **teoria geral** para o problema mente-corpo baseada fundamentalmente na elaboração de conceitos por meio da introspecção, decorre do fato de que nossa faculdade introspectiva e nossa capacidade de elaborar conceitos estão restritas ao modo como nós, seres humanos, existimos e, **conscientemente**, produzimos conceitos. Isto é, “[...] carecemos da capacidade formadora de conceitos para abranger todos os tipos possíveis de estado consciente e isto bloqueia-nos o caminho para uma solução geral do problema mente-corpo” (McGinn, 2019, p. 364). Não poderíamos, desse modo, solucionar o problema mente-corpo para o restante dos seres vivos que possuem consciência, pois, caso conseguíssemos desenvolver uma teoria para explicar a forma como a ligação psicofísica ocorre, unicamente por introspecção, tal teoria não seria universalmente válida, mas apenas para a relação mente-corpo dos seres humanos.

Percepção

Observamos que, para McGinn, os estados de consciência são capturados “em sua clara nudez” pela faculdade da introspecção. E quanto à percepção, poderia capturar esses mesmos fenômenos? A resposta de McGinn é negativa. As experiências conscientes representam um lado da relação mente-corpo e são acessadas **exclusivamente por introspecção**. Ou seja, não seria possível acessarmos as

experiências conscientes por meio da percepção; a observação de um cérebro vivo consciente nos possibilitaria perceber propriedades como forma, cor, textura, entre outras, mas não os estados conscientes produzidos pelo cérebro observado. Desse modo, McGinn afirma que “[...] a consciência é numênica no que diz respeito à percepção do cérebro” (2019, p. 364). As experiências conscientes de um cérebro, apesar de serem propriedades naturais de tal cérebro, estariam, assim, fechadas à percepção.

Assim sendo, o próximo passo de nossa análise será observar se a propriedade responsável por produzir a ligação psicofísica, denominada por McGinn por *propriedade P*, também estaria fechada à percepção, tal qual as experiências conscientes. Como veremos na passagem a seguir, a resposta é sim:

O argumento pelo fechamento perceptivo arranca com a ideia de que nada que possamos imaginar percebido no cérebro alguma vez nos convenceria de que localizamos o nexa inteligível que procuramos. Não importa que propriedade recôndita pudéssemos ver instanciada no cérebro, ficaríamos sempre intrigados sobre como poderia dar origem à consciência. Assim, convido o leitor a tentar conceber uma propriedade perceptível do cérebro que pudesse suavizar o sentimento de mistério que acompanha a nossa contemplação da ligação entre a mente e o cérebro: não penso que conseguirá fazê-lo. É como tentar conceber aquela propriedade perceptível de uma pedra que tornasse evidente que a pedra é consciente (McGinn, 2019, p. 364-365).

McGinn se contrapõe à ideia de que por meio da percepção seria possível localizarmos a propriedade que promove a ligação psicofísica. Isso se dá pelo fato de que, para McGinn, os sentidos estariam equipados para representar um mundo espacial no qual os objetos ali representados possuiriam propriedades espacialmente definidas. O cérebro e seus processos, especialmente distribuídos, seriam acessíveis à percepção, porém a consciência não poderia ser explicada em tais termos. Por esse caminho, de acordo com o autor, jamais chegaríamos à propriedade que promove a ligação psicofísica, pois

tal propriedade não estaria ocupando espaço no cérebro; a percepção, que representa um mundo espacial, não chegaria à propriedade *P* pelo fato de não ser espacialmente localizável. Desse modo, apostar na percepção como guia para a solução do problema mente-corpo não seria a escolha correta, pois propriedades passíveis de observação e descrição em termos espaciais não fariam parte da mesma categoria da propriedade *P*; tal qual uma experiência consciente se apresenta como numênica à percepção, a propriedade *P* também se apresentará. A conclusão, nesse sentido, é a de que não conseguiríamos resolver o problema mente-corpo por meio da percepção, pois “não podemos ligar a consciência ao cérebro através de propriedades espaciais do cérebro” (McGinn, 2019, p. 365).

Contudo, pareceria haver espaço para indagações: sabemos que há teorias que inferem propriedades que estão para além de nossa percepção, a exemplo da cosmologia e da mecânica quântica. Assim sendo, por que a propriedade *P* não poderia também ser teorizada? Não poderíamos tomá-la de forma essencialmente teórica e lançarmos uma hipótese na busca de um conceito que a explique? Essas indagações, não em forma de pergunta, mas com o mesmo viés retórico, são lançadas pelo próprio autor. A resposta de McGinn é a seguinte:

Suponha-se que testamos uma teoria relativamente clara de como são formados os conceitos teóricos: obtemos-los por um tipo de extensão analógica do que observamos. Assim, por exemplo, chegamos ao conceito de molécula tomando as nossas representações perceptivas de objectos macroscópicos e concebendo objetos em menor escala do mesmo gênero geral. Este método parece funcionar suficientemente bem com objetos materiais inobserváveis, mas não nos ajudará a chegar a *P*, dado que as extensões analógicas das entidades que observamos no cérebro são precisamente tão inúteis como as entidades originais enquanto soluções para o problema mente-corpo (McGinn, 2019, p. 366).

O argumento de McGinn é que tal extensão análoga não se aplica à propriedade responsável pela ligação psicofísica. Poderíamos pensar que, do mesmo modo que a observação do cérebro não nos

revela tal propriedade, uma linha neuronal ou a constituição básica do neurônio também não nos revelarão, pois “para explicar a informação física observada precisamos apenas das propriedades teóricas que se relacionam com essa informação, não da propriedade que explica a consciência, que não ocorre na informação” (McGinn, 2019, p. 366). Isto é, a propriedade *P* ou as próprias experiências conscientes não apareceriam como parte da explicação em nível físico. O resultado teórico versaria apenas sobre as informações físicas ali observadas. Logo, a propriedade *P*, ou a própria experiência consciente, não poderia, desse modo, ser representada e explicada por informações decorrentes de um processo de extensão análoga. Em resumo, o problema não seria de extensão ou grau, mas de categoria, pois McGinn defende que a propriedade *P* não se constitui algo espacial. Portanto, a conclusão de McGinn é

Nenhum conceito necessário para explicar o funcionamento do mundo físico bastará para explicar como o mundo físico produz a consciência. Então, se *P* é perceptivamente numênico, será numênico a respeito de inferências explicativas baseadas na percepção. Portanto, não penso que se possa chegar a *P* apenas através de estudos empíricos do cérebro (2019, p. 366-367).

O cenário apresentado até aqui demonstra o ceticismo de McGinn quanto à possibilidade de o *aparato cognitivo humano* ser capaz de construir uma explicação que resolva o problema mente-corpo. Destaco o *aparato cognitivo humano* pelo fato de o ceticismo de McGinn não se estender à resolução do problema em si, mas sim de nós, seres humanos, conseguirmos resolver o problema. Ou seja, o problema mente-corpo estaria relativamente fechado para nós, mas não em absoluto: “um problema está cognitivamente fechado em absoluto se nenhuma mente possível o puder resolver; um problema está relativamente fechado se alguns tipos de mente puderem em princípio resolvê-lo, ao passo que outros tipos de mente não podem” (McGinn, 2019, p. 368).

McGinn não descarta a hipótese remota de alguma mente, bastante diferente da nossa, conseguir elaborar uma teoria que explique o modo como tal relação ocorre; uma mente divina, talvez, que elabore seus

conceitos dentro de categorias *a priori*, “desalienada” da percepção e da introspecção, e capaz de desenvolver um conceito *a priori* que explique a relação psicofísica. Em *Mind and Bodies: Philosophers and Their Ideas* (1997), McGinn afirma que, “embora a razão humana não esteja equipada para resolver os problemas em questão, pode haver outros sistemas epistêmicos que façam melhor” (1997, p. 109, tradução própria).

A conclusão de McGinn sobre a relação mente-corpo

Por entender a relação mente-corpo de tal modo, McGinn acredita não haver problema filosófico envolvido, mas sim a ausência de uma teoria científica suficientemente capaz de explicar o modo como tal relação ocorre. Desse modo, McGinn acredita que sua posição é simultaneamente pessimista e otimista: “é pessimista acerca das perspectivas de se chegar a uma solução construtiva para o problema mente-corpo, mas é otimista acerca da nossa esperança de remover a perplexidade filosófica” (2019, p. 369). Para o autor, não há motivos para ficarmos perplexos com esse problema, pois ele só se mostra insolúvel pelo fato de não conseguirmos construir uma teoria que o explique. Segundo ele, caso tivéssemos tal teoria, a relação mente-corpo seria explicada de forma natural:

Chame-se T a esta teoria científica explicativa: T é tão natural, prosaica, despida de milagres, como qualquer teoria da natureza; descreve a ligação entre a consciência e o cérebro de um modo que não é mais notável (ou alarmante) do que o modo como agora descrevemos a ligação entre o fígado e a bilis (McGinn, 2019, p. 369).

Portanto, McGinn acredita não haver um problema de ordem filosófica na relação mente-corpo, mas uma lacuna em nosso conjunto de saberes, advinda de nossas limitações cognitivas. A relação mente-corpo só geraria um problema filosófico à medida que tomássemos tal relação de modo a conceber a consciência como algo que surge de maneira miraculosa no cérebro. Ou seja, tal problema seria criado e atribuído por nós, e não algo intrínseco à relação; “nada há, na realidade, de misterioso acerca do modo como o cérebro gera

a consciência. Não há qualquer problema *metafísico*” (McGinn, 2019, p. 370). Desse modo, considerando que não há milagre ou mistério na relação mente-corpo, McGinn afirma existir uma conexão necessária entre os dois estados da relação, a qual precisa ser explicada, e acredita que há uma teoria científica suficientemente capaz de promover tal explicação, embora não esteja ao nosso alcance. Segundo McGinn,

O cérebro tem propriedades físicas que podemos apreender e as variações nestas correlacionam-se com as mudanças na consciência, mas não podemos remover o véu que esconde o modo da sua conexão. Ao não apreender a natureza da conexão, esta dá-nos a forte impressão de ser profundamente contingente; não conseguimos afirmar uma conexão necessária inteligível para nós. **Poderá** então haver uma conexão necessária real; acontece apenas que sempre nos dará a forte impressão de ser curiosamente bruta e opaca. Podemos assim, como defensores da contingência intrínseca, ser vítimas da nossa própria cegueira cognitiva (2019, p. 371-372).

Portanto, a tese de McGinn, intitulada *naturalismo transcendental*, conclui que a relação mente-corpo não deve ser motivo de perplexidade ou entendida como um problema de ordem filosófica, pois há espaço para uma explicação naturalista para essa relação, à qual infelizmente não temos acesso. Mas dessa restrição epistêmica não nos é lícito atribuir à consciência características miraculosas ou não naturais, pois a consciência só pode ser considerada “[...] um *mistério* no sentido de que está para além dos poderes humanos de construção de teoria, mas não há nisso sentido algum em que seja inerentemente milagroso” (McGinn, 1982, p. 42, tradução própria). Em *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World* (1999), McGinn afirma que a “cegueira cognitiva” acerca da relação mente-corpo, somada à sensação de perplexidade quando pensamos sobre isso, parece demonstrar “[...] um indício de que estamos no limiar do que podemos tornar compreensível para nós mesmos” (1999, p. 45, tradução própria).

Algumas considerações sobre a tese de McGinn

Concordo com McGinn sobre a *impossibilidade* de formularmos uma teoria que nos dê acesso à essência da consciência ou àquilo que ele entende por *propriedade P* – se é que essa propriedade *misteriosa* existe de algum modo –, mas não penso que seja por *limitação cognitiva*. Acredito que nossa incapacidade de *transformar* a essência da consciência ou tal propriedade em *teoria* é resultado de uma impossibilidade *ontológica*.

Capturar teoricamente tal propriedade – a qual McGinn defende não ser algo espacial –, ou a própria consciência, parece implicar a necessidade de ser reduzido, em nível de *teoria*, algum aspecto da *vida fenomenológica* dos seres vivos conscientes. A interpretação que faço do *naturalismo transcendental* de McGinn se sustenta em passagens como a seguinte: “nenhum conceito necessário para explicar o funcionamento do mundo físico bastará para explicar como o mundo físico produz a consciência” (McGinn, 2019, p. 366); ou, ainda, quando afirma que “[...] nada que possamos imaginar percecionado no cérebro alguma vez nos convenceria de que localizamos o nexos inteligível que procuramos” (McGinn, 2019, p. 364-365). Logo, parece que a conexão psicofísica deveria conter, de algum modo, aspectos fenomenológicos da consciência, pois tanto a consciência quanto a propriedade que promove a ligação psicofísica não seriam acessíveis à percepção.

Contudo, a vida fenomenológica dos seres vivos parece não ser passível de redução e *descrição objetiva* em nível teórico, pois sua *essência*, que é *subjetiva*, acabaria se perdendo pelo caminho. Acredito que você, ao estar lendo este texto, esteja lendo conscientemente e experimentando algum tipo de sensação. Sua vida interna, repleta de desejos, angústias, sentimentos, entre outros, constitui sua subjetividade, a qual acompanha você durante todo o tempo em que você está consciente. Essa parte de você, sua vida fenomênica, pertence somente a você. Não é possível reduzi-la a números, fórmulas, teorias em geral, sem perder pelo caminho sua essência: a *fenomenologia* de *sua* consciência.

Vejo um claro comprometimento de McGinn com a existência de uma realidade essencialmente fenomenológica (subjéitiva), e creio que sua tese, confusa e *misteriosa*, resulte desse comprometimento associado à ideia de que para explicar a ligação psicofísica seria necessário, de algum modo, capturar aspectos da realidade fenomenológica transformando-os em teoria, visto que, de acordo com sua proposta, uma análise puramente física do cérebro seria insuficiente. Percebendo que não somos aptos para tal empreitada, sua conclusão é a de que somos vítimas de certo *fechamento cognitivo*, mas que tal fechamento não resulta em problema de ordem filosófica, e sim em certa limitação em nosso conjunto de saberes.

Concluo minha análise em desacordo à proposta de McGinn. Minha discordância se divide em duas partes: 1) penso que, primeiramente, sua ideia de que somos vítimas de certo *fechamento cognitivo* é um tanto arbitrária, pois a ciência atual nos dá *abertura* para pensarmos problemas e elaborarmos conceitos que a “ciência” do Século IV a.C. não oferecia aos gregos antigos, por exemplo, o que indica que não é razoável afirmar em absoluto o que podemos ou não conhecer; 2) em segundo lugar, entendo que o problema mente-corpo não resulte de um *fechamento cognitivo*, mas sim *ontológico*, pois, dada a subjetividade da consciência, creio que seres intelectualmente superiores a nós também não conseguiriam solucionar o problema. Se um dos objetivos de McGinn era eliminar a sensação de perplexidade que envolve o problema mente-corpo, não penso que tenha tido êxito. Contrariamente a isso, entendo que seu *naturalismo transcendental* só contribuiu para a manutenção do *mistério*.

REFERÊNCIAS

McGINN, Colin. *Mind and Bodies*: Philosophers and Their Ideas. New York: Oxford University Press, 1997.

McGINN, Colin. Será que Podemos Resolver o Problema Mente-Corpo? *In*: MINGUES, Sofia; PINTO, João Alberto; e COUTO, Diana (ed.). *Filosofia da Mente – Uma Antologia*. Porto: Universidade do Porto, 2019.

McGINN, Colin. *The Character Of Mind*: An Introduction to the Philosophy of Mind. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1982.

McGINN, Colin. *The Mysterious Flame*: Conscious Minds in a Material World. New York: Basic Books, 1999.

CAPÍTULO 13

SOBRE A CONSCIÊNCIA EM PATRICIA CHURCHLAND E HENRI BERGSON

Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann¹

Pablo Antonio Pelizza²

Entre os problemas centrais da história da filosofia está o problema da consciência: as perguntas sobre o que é a consciência, onde ela se encontra, como se forma e até mesmo se de fato ela existe vêm sendo fomentadas pela filosofia desde sua origem. De maneira bastante geral e introdutória, podemos afirmar que duas formas de entender a consciência foram elaboradas no decorrer da história: uma sustentando sua existência como algo autônomo e independente; outra, como resultado (fictício ou não) de interações físico-químicas. Cada uma das teorias se divide em inúmeras interpretações. Neste capítulo, vamos lidar particularmente com duas delas: o materialismo eliminativo de Patricia Churchland (1943-) e o espiritualismo, ou a crítica à irreduzibilidade da consciência à análise científica, por Henri Bergson (1859-1941).

1 Universidade Federal da Fronteira Sul; docente; flavio.zimmermann@uffs.edu.br. Esta pesquisa está vinculada ao projeto institucional PES 2018-0841/UFFS.

2 Universidade Federal da Fronteira Sul; mestrando; pablo.a.pelizza@gmail.com. Esta pesquisa conta com apoio da FAPESC.

“Consciência” (do latim, *con* + *scientia*) é um termo genérico que pode adotar muitos significados e assumir formas diferentes entre si³, bem como pode ser explorada sob o aspecto epistemológico, metafísico, moral, etc. No capítulo 11 deste livro, por exemplo, Meotti e Gaboardi tratam do problema da consciência no idealismo alemão, e, no capítulo 6, Gabriela de Oliveira faz uma relação entre a linguagem privada e o inconsciente. No presente texto, iremos nos concentrar prioritariamente no aspecto metafísico do termo e na sua forma material e espiritual, de maneira geral e introdutória.

A disputa referente à materialidade ou imaterialidade da alma inicia-se já na Antiguidade, com os pré-socráticos, mais precisamente entre atomistas e platonistas⁴. No período medieval, uma concepção de ‘alma’, proveniente principalmente das doutrinas cristãs e islâmicas, passa a ser bastante difundida. Hildegarda de Bingen (1098-1179), por exemplo, considerava três dimensões da existência humana: a física, a emocional e a espiritual; e buscava, por meio do conhecimento da natureza, preservar e aperfeiçoar o equilíbrio entre a alma e o corpo (Eggert; Martins, 2022). Foi na Modernidade, porém, com Descartes, que se elaborou a noção de alma como totalmente independente e até oposta ao corpo. Para Descartes, a alma (a mente ou o espírito) pode ser concebida como uma substância distinta do corpo e, como tal, não se sujeita totalmente às leis físicas. Nos *Princípios da Filosofia*, artigo 9º, o filósofo afirma, acerca do conhecimento de si mesmo: “pela palavra pensamento entendo tudo quanto ocorre em nós de tal maneira que o notamos imediatamente por nós próprios”, isto é, aquilo que é percebido imediatamente é compreendido como derivado do pensamento puro.

Empiristas setecentistas como John Locke continuaram a sustentar a existência de uma mente consciente por si só⁵, e David Hume, apesar de se mostrar cético com relação à existência de um ‘eu’ independente de suas ideias, defendeu a teoria das ideias associacionista, pela

3 Para mais informações, ver Van Gulick (2022).

4 Para mais detalhes, ver Kickhöfel (2014, cap. 1).

5 Ver, por exemplo, seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano* II, I, 11: “Pois é muito difícil imaginar que alguma coisa possa pensar e não estar consciente disso”.

qual os pensamentos e as ideias interagem uns com os outros. A noção de substância cartesiana, porém, foi atacada por Hume pelo fato de ele não encontrar, entre suas ideias, nenhuma que representasse uma substância permanente, imutável e independente das suas demais percepções. Tudo o que ele encontrou, ao se concentrar atentamente em si mesmo, foi apenas um “feixe ou coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e que estão em perpétuo fluxo e movimento” (*Tratado da Natureza Humana* I, IV, VI).

Por conta dessa leitura, a posição de Hume é hoje conhecida como “dualismo de feixes” (do inglês, *bundle dualism*), e o problema remanescente dessa teoria é explicar o que une os elementos desse feixe (Robinson, 2023). Há quem caracterize esse dualismo humeano também como “dualismo de propriedades”, à medida que o autor parece sustentar a existência de duas propriedades distintas (a mente e o mundo físico), embora não duas substâncias independentes no universo. Mas Hume frequentemente enfatiza suas dúvidas com relação à existência externa de qualquer entidade metafísica e, portanto, certamente era cético com relação a essa questão também⁶.

A consciência em Churchland

Trezentos anos após o impasse colocado por Hume, Patricia Churchland oferece uma leitura ainda mais radical com relação ao nosso ‘eu’ e nossa própria consciência. A proposta de Churchland envolve uma visão completamente cientificista e materialista da mente ou, o que pode ser considerado um sinônimo para ela, do cérebro. Para Churchland, a construção do ‘eu’ que Hume buscava é proveniente das atividades do cérebro. Essa ‘unidade’ e ‘coerência’ que Hume questionara, segundo Churchland, é derivada da coordenação das diversas partes do cérebro em harmonia com o corpo, seguindo estudos da biologia e neurociência, principalmente⁷. Churchland afirma também que os cérebros constroem tal conceito de si mesmos tendo em vista sua autopreservação; “ele desempenha um papel na

6 Para saber mais sobre o ceticismo e problema da identidade pessoal em Hume, consultar o capítulo 10 deste livro.

7 No capítulo 14 deste livro, Gaboardi apresenta uma introdução à neuroepistemologia, que inclui concepções de Patricia Churchland.

organização neuronal utilizada para coordenar o movimento com necessidades, percepções e memórias”⁸ (2002, p. 62) e, assim como Hume, explica que o ‘eu’ está longe de ser algo coerente e unificado, no sentido racionalista que Descartes tentara provar. O que chamamos de ‘eu’ são capacidades de pensar sobre aspectos de nós mesmos, ou seja, são pensamentos sobre nossa própria memória, emoções, além de movimentos de coordenação motora e sensações como detecção de alteração de níveis de glicose e CO₂ (conhecimentos que ainda não estavam disponíveis no tempo de Hume). No capítulo 4 do seu *Brain-Wise*, Patricia oferece inúmeros outros exemplos de estados de consciência, tais como: percepções sensoriais, experiências somáticas como vibração, pressão e orientação corporal, estados de lembrança, conhecimento, surpresa, saberes diversos, imaginações, dores, desejos, capacidades... em suma, inúmeros outros tipos de pensamentos e sensações do que simplesmente uma reflexão cognitiva sobre si mesmo. Quem faz *Mindfulness* pode experienciar muitas dessas coisas listadas de modo bastante eficaz. Há, ainda, outras questões a serem investigadas quanto a nosso estado de consciência. Um questionamento feito por Churchland é o seguinte: por que podemos ter consciência de uma distensão na bexiga e não da pressão sanguínea? E solicita que se busque resposta nas pesquisas da biologia evolucionária (2002, p. 166).

Churchland se beneficia das descobertas científicas dos últimos séculos para oferecer respostas mais atualizadas sobre questões referentes à mente/cérebro (do inglês, *mindbrain*)⁹. Ela própria reconhece que esses conhecimentos eram ainda muito imaturos antes dos avanços da neurociência e das ciências cognitivas e que, portanto, devem ser considerados “metafísicos” ou até mesmo rejeitados como “desinformativos e onerosos” (2002, p. 40). Como diz Watson, no século XVII, a vanguarda era da filosofia; mas, depois de Newton, a ciência toma liderança e deixa a filosofia para trás (1995, p. 101).

8 Todas as traduções dos textos em língua inglesa são nossas.

9 O termo é utilizado por Watson para se referir à mente como sinônimo de cérebro (1995, p. 107).

Desta forma, para o estudo do *mindbrain*, a perspectiva de que existe uma alma desconectada do cérebro é desnecessária, ou seja, a pressuposição da existência de uma entidade imaterial não acrescenta em nada na explicação científica, além de trazer problemas para justificá-la. A mesma coisa aconteceu com a teoria do ímpeto de Newton e do flogisto no século XIX, acrescenta Churchland (2002, p. 172).

Além disso, nesta leitura neurocientífica, não há uma oposição entre mente e corpo e, quando nos referimos a uma, estamos automaticamente falando da outra. Tal descoberta seria comparável à de Maxwell e Einstein, quando concluíram que matéria e energia são manifestações do mesmo princípio, como nos explica Teixeira (2016, p. 46). Sobre isso, Patricia acrescenta o seguinte:

A ciência, tal como a conhecemos, nos diz que a corrente elétrica em fio não é causada por movimento de elétrons; ela é movimento de elétrons, Genes não são causados por agrupamentos de pares de base (chunks of base pairs) no DNA; eles são agrupamentos de pares de base (embora, às vezes, agrupamentos distribuídos). A temperatura não é causada por meio da energia molecular cinética; ela é energia molecular cinética. [...]. No caso em questão, eu estou predizendo que poder explicativo; coerência e economia vão favorecer a hipótese de que consciência é somente algum padrão de atividade dos neurônios (Churchland, 1994, p. 30-31, tradução nossa).

Essa leitura apresentada por Churchland se aproxima das chamadas “teorias de identidade”, que sustentam que estados mentais são idênticos a estados cerebrais ou, em outras palavras, que cada estado mental tem o seu paralelo físico¹⁰. O propósito, portanto, é o de reduzir uma explicação psicológica a uma explicação física ou, vice-versa, partir de uma análise empírica para chegar a seu correlato mental.

A filosofia de Churchland é, além disso, caracterizada como “materialista eliminativa”. Tal conceito diz respeito à sua proposta de que não há nada mais na mente além do que o que ocorre no cérebro

¹⁰ Para uma crítica da teoria da identidade sob um ponto de vista da filosofia da linguagem de Kripke, ver capítulo 2 deste livro.

(Ramsey, 2022). Desta forma, os estados mentais (crença, esperança, medo, imaginação, desejo, sensação, etc.), tais como os que são definidos pela psicologia popular (do inglês, *folk psychology*), não existem. Tudo o que há são estados cerebrais ou neuronais.

A proposta de Churchland é a eliminação ou reformulação de conceitos utilizados pela psicologia popular por um vocabulário mais especializado da neurociência, uma vez que os termos utilizados pela psicologia popular e pelo senso comum (sem excluir os de filósofos de tempos passados) não são suficientes para explicar o funcionamento de nossa vida mental. Da mesma forma que em séculos passados acreditava-se, sem demonstração empírica, em pessoas possuídas por demônios e em bruxaria para se referir a comportamentos socialmente indesejáveis, hoje ainda sustentam-se, na psicologia tradicional, termos que não se referem a nada especificamente. Por isso, é necessária uma atualização de termos e conceitos, com base em pesquisas atualizadas das neurociências, tanto na filosofia quanto na psicologia. O “neurologuês”, como diz Teixeira (2000, p. 102), deve se tornar no futuro a linguagem da psicologia e das ciências em geral. Ora, se as concepções populares de eventos mentais seriam não apenas inadequadas, mas até mesmo falsas das causas do comportamento humano, devem ser progressivamente substituídas pela linguagem técnica das ciências cognitivas.

Neste sentido, a proposta de Churchland é mais uma promessa a ser cumprida, ou seja, dependemos de mais desenvolvimentos e progressos da neurociência e das ciências cognitivas para essa filosofia ser totalmente validada. O trabalho, porém, é longo, árduo e talvez impossível de ser levado a cabo. Tentar compreender o cérebro e seus processos pode ser tão ou mais complexo do que entendermos todo o universo. Só para termos uma ideia bastante generalizada, conforme Azevedo et al., estima-se que em nosso cérebro existam, em média, 100 bilhões de neurônios e dez vezes mais células gliais, com ramificações e combinações entre eles extremamente complexas (2009).

Não é tarefa fácil, além disso, indicar cientificamente e fisicamente a(s) localização(ões) da consciência. Churchland observa que o “mecanismo da consciência” pode se encontrar em inúmeros níveis:

molecular, celular, de circuito, de via ou até mesmo em níveis ainda não catalogados. Ou, talvez, o que chamamos de “consciência” possa ser o produto de interações entre esses níveis físicos (2002, p. 135). Na explicação de Watson, eles nada mais são que neurônios inconscientes isoladamente que, ao unirem-se, geram consciência. Com a saída do fantasma da máquina cartesiana (para usar o termo que se tornou famoso com Ryle), ou seja, daquela consciência espiritual e não física, a outra solução não é menos assustadora: a de uma máquina que pensa! “Sombras de Descartes, é uma máquina”, nos surpreende Watson (1995, p. 108).

O fato de eu saber alguma coisa depende dos meus neurônios – as células do meu cérebro. Mais precisamente, o que eu sei depende da configuração específica das conexões entre meus trilhões de neurônios, das interações neuroquímicas entre os neurônios conectados e do portfólio de respostas de diferentes tipos de neurônios. Tudo isso é o que me faz ser eu (Churchland, 2004, p. 42, tradução nossa).

A consciência em Bergson

Na margem das aspirações em localizar a consciência no cérebro feitas pela ciência, Bergson dedica-se ao que considera como dados imediatos do conhecimento intuitivo. Isso quer dizer que o autor faz averiguações filosóficas baseadas na experiência direta, em impulsos interiores¹¹ e, em seguida, no pensamento cauteloso a respeito do tema, como veremos. Em primeiro lugar, é importante situar brevemente o leitor a respeito das empreitadas da filosofia da mente feitas por

¹¹ Para Bergson (2009, p. 37), o filósofo deveria “descer” ao interior de si mesmo e depois, retornando à superfície, “acompanhar o movimento gradual pelo qual a consciência se distende”. Assim, notando essa “materialização progressiva [...] obteria pelo menos uma vaga intuição do que pode ser a inserção do espírito na matéria”, mas esse seria apenas um primeiro indício, uma primeira inspiração. Esse ‘lampejo’ orientaria-o em meio aos inúmeros avanços “que a psicologia [...] a patologia” e, poderíamos dizer, as neurociências dispõem. Esses avanços, para o filósofo, “retificariam o método de observação interior”, assim, poderíamos obter uma “solução cada vez mais apropriada do problema – nunca perfeita, como tão frequentemente pretendem ser as soluções do metafísico, mas sempre perfectível, como as do cientista. É verdade que do interior teria vindo o primeiro impulso, à visão interna teríamos pedido o principal esclarecimento; e é por isso que o problema continuaria a ser o que deve ser: um problema de filosofia” (Bergson, 2009, p. 37).

Bergson, anos antes do marco divisório¹² – ainda que com inevitável arbitrariedade (Costa, 2005, p. 7) – do surgimento da filosofia da mente, em 1949, com a publicação na Inglaterra do livro intitulado *O conceito de mente*, por Gilbert Ryle (1900-1976). Pontuamos isso pois, mesmo antes de as neurociências ou o tema tomarem relevância notória na filosofia, Bergson já colocava em pauta problemas ontológicos de grande importância nos dias de hoje (Coelho, 2010, p. 87).

Bergson, como se vê, por exemplo, no *Ensaio* (1889), ao tratar sobre o tema da liberdade, já demonstra a dependência de uma ontologia do espírito, a qual trabalha em obras posteriores. Foi em *Matéria e Memória* (1896), porém, que o autor apresentou fortemente argumentos a respeito da relação entre corpo e espírito. Além disso, em uma coletânea de artigos publicada em 1916, intitulada *A energia espiritual*, textos como “A Alma e o Corpo” e “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica” apresentam reflexões contundentes a respeito dessa relação – apresentaremos alguns em seguida.

Na filosofia bergsoniana, o tema da consciência assume diferentes faces, “desde o *Ensaio* Bergson frequentemente trata o psicológico, a consciência e o espírito como termos correlatos” (Coelho, 2010, p. 139). No *Ensaio* (1889), consciência e matéria aparecem como coisas essencialmente distintas, já em *Matéria e Memória* (1896), a consciência é estabelecida como irreduzível à matéria e aos processos corporais. Alguns anos depois, em sua próxima principal obra, intitulada *A evolução criadora*, de 1907, obra essa vencedora do Prêmio Nobel de Literatura de 1927, Bergson estabelece novamente a irreduzibilidade¹³ e a distinção entre consciência e matéria; por outro lado, o autor ressalta a invariável ligação entre as duas e o importante papel da consciência na evolução biológica¹⁴, uma vez que, para o filósofo, a consciência é a grande responsável pela evolução e variação da vida; ao mesmo

¹² Ao leitor que se interessar por conhecer mais a respeito dos autores que realizaram empreitadas no campo da filosofia da mente, além, é claro, dos demais capítulos deste livro, ver também Coelho (2010).

¹³ Para mais detalhes a respeito da oposição bergsoniana ao materialismo reducionista e determinista, além de sua ênfase no papel da liberdade nesse sentido, ver Coelho (2010). Este é, por fim, um dos objetivos da obra do autor: “Procuraremos mostrar que as quatro principais obras de Bergson podem ser interpretadas como quatro aspectos distintos do enfrentamento do materialismo determinista” (Coelho, 2010, p. 29).

¹⁴ Bergson sofreu fortes influências do evolucionismo de Herbert Spencer (1820-1903). Bergson não compreendia como uma filosofia feita para seguir o real na sua maturação interior havia desconsiderado aquilo que era a própria mudança. Com isso, reformulou quase que por completo a teoria de Spencer, resultando em *A evolução criadora* (1907), na qual consciência e matéria são essencialmente distintas uma da outra, porém influenciam-se mutuamente.

tempo, ela “tem os seus principais atributos e formas determinados pelas diferentes manifestações de vida e pela lógica de sua relação pragmática com a matéria em geral” (Coelho, 2010, p. 112).

Nesse sentido, matéria e consciência estão inegavelmente ligadas, porém, Bergson não concorda com uma correspondência em termos em ambos os sentidos entre o psicológico e o cerebral, pois, “Dado um fato psicológico, determina-se sem dúvida o estado cerebral concomitante. Mas a recíproca não é verdadeira, e ao mesmo estado cerebral correspondem igualmente bem estados psicológicos muito diversos” (Bergson, 2009, p. 193). Na visão do filósofo a respeito da evolução da vida, a consciência é uma força viva com papel criador na sua relação com a matéria. Entre ambas, ora a consciência aparece como “experiência subjetiva”, ora como espírito ou alma, como nos é apresentado no texto intitulado “A consciência e a vida”, publicado na coletânea de artigos citada anteriormente. Investigar a natureza da consciência tendo como objeto o que se passa no cérebro correspondente é um esforço por traduzir numa linguagem limitada a vasta consciência que o transpassa, pois “[...] há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente. É essa, em linhas gerais, a conclusão a que chego” (Bergson, 2009, p. 41).

Assim, “tudo o que a observação, a experiência e portanto a ciência nos permitem afirmar é que existe uma certa *relação* entre o cérebro e a consciência” (Bergson, 2009, p. 36). É importante frisar ao leitor que, apesar de a relação entre consciência e cérebro serem aceitas pelo filósofo, Bergson não está de acordo com reduzir a consciência a aspectos cerebrais, ou mesmo pensá-la no que tange a um *paralelismo psicofisiológico*¹⁵.

O tema da consciência é amplo na filosofia bergsoniana, ele reflete o próprio sentido da “duração”¹⁶ (do francês, *durée*) e, como pontua Tourinho (2011), é uma forma de refletir a vida: “pensar a vida em termos de duração é pensá-la em termos de continuidade, de um

15 Ver Bergson, *O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica* (2009): “Não nos propomos aqui a substituir a hipótese do paralelismo psicofisiológico por alguma outra, e sim a estabelecer que, em sua forma corrente, ela envolve uma contradição fundamental” (2009, p. 193).

16 A duração é um dos principais conceitos da obra bergsoniana e reflete uma perspectiva filosófica que perpassa todas as empreitadas do autor. Para mais informações a respeito do conceito de “duração”, ver o capítulo 2 do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), intitulado: *Da multiplicidade dos estados de consciência: A ideia de duração*. Ver também Coelho (2010) e Gilles Deleuze (2012).

prolongamento dos momentos vividos, de uma memória que prolonga o antes no depois; em suma, é pensá-la em termos de ‘consciência’” (Tourinho, 2011, p. 811).

Para Bergson, a consciência é um dado imediato e sua relação com o cérebro se dá apenas em partes: “[...] atendo-me à observação, pois não há nada mais imediatamente dado, nada mais evidentemente real do que a consciência, e o espírito humano é a própria consciência” (Bergson, 2009, p. 55). Consideramos importante sublinhar que, como vimos, o filósofo afirma, em linhas gerais, que há muito mais na consciência do que no cérebro correspondente (Bergson, 2009, p. 41). Essa afirmação de que há uma relação entre consciência e cérebro não implica, por sinal, que haja a possibilidade de um reducionismo; como já salientamos, vemos que Bergson enfatiza essa reflexão ao afirmar que, a respeito de um estado psicológico, pode-se encontrar um estado cerebral concomitante, “mas a recíproca não é verdadeira” (Bergson, 2009, p. 209).

Notem bem, não estou dizendo que um estado de alma **qualquer** possa corresponder a determinado estado cerebral: tendo a moldura, não colocaremos nela nenhum quadro indistintamente: a moldura determina algo do quadro, eliminando antecipadamente todos os que não tiverem a mesma forma e as mesmas dimensões; mas, desde que a forma e as dimensões coincidam, o quadro caberá na moldura. Assim também para o cérebro e a consciência. Contanto que as ações relativamente simples – gestos, atitudes, movimentos – em que se graduaria um estado de alma complexo sejam realmente as que o cérebro prepara, o estado mental se inserirá exatamente no estado cerebral; mas há uma infinidade de quadros diferentes que caberiam igualmente bem nessa moldura; e conseqüentemente o cérebro não determina o pensamento; e conseqüentemente o pensamento, pelo menos em grande parte, é independente do cérebro (Bergson, 2009, p. 42-43).

Investigar o âmbito do pensamento na filosofia bergsoniana aponta a reflexão de que, enquanto uma ideia é um pensamento voltado para si mesmo, o próprio pensamento é na verdade um fluxo.

Assim, a linguagem¹⁷ serve objetivamente para traduzir o que se passa em pensamento, ou seja, traduzir o *virtual* para o *real*. Esse fluxo do pensamento é um movimento realizado pelo cérebro para organizar e pré-formá-lo, “é esse acompanhamento motor do pensamento que sem dúvida perceberíamos se pudéssemos penetrar no cérebro em atividade, e não o pensamento em si” (Bergson, 2009, p. 46), que ocorre na mente correspondente. Para Bergson, “a vida do espírito transborda a vida cerebral” (2009, p. 47). Entretanto, como o pensamento está direcionado para a ação, o movimento cerebral corresponde precisamente à organização do pensamento em um movimento executável.

Mas o cérebro, justamente porque extrai da vida do espírito, tudo que ela tem de executável em movimento e de materializável, justamente porque constitui assim o ponto de inserção do espírito na matéria, garante a todo momento a adaptação do espírito às circunstâncias, mantém ininterruptamente o espírito em contato com realidades. Portanto, falando precisamente, ele não é o órgão de pensamento, nem de sentimento, nem de consciência; mas faz com que consciência, sentimento e pensamento permaneçam tensionados para a vida real e, conseqüentemente, capazes de ação eficaz. Digamos, se me permitem, que o cérebro é o órgão de *atenção à vida* (Bergson, 2009, p. 47).

Há casos em que Bergson nos mostra a influência recíproca entre consciência e cérebro. Da mesma forma que a vela de um barco precisa estar bem ajustada para que o barco não perca a estabilidade perante o mar, a vida cerebral, com sua capacidade de atenção afetada sob qualquer efeito de certos tóxicos ou substâncias, desestabiliza a vida do corpo, uma vez que prejudica a inserção do espírito na matéria: “Nesse caso, o que está desarranjado é o próprio espírito[?], ou não seria antes o mecanismo de inserção do espírito nas coisas?” (Bergson, 2009, p. 47). Precisamente, o cérebro faz uma ponte entre seu aspecto material

¹⁷ Nas obras de Bergson vemos um projeto que elabora uma crítica ao representacionalismo e ao modelo computacional de mente. Para mais informações sobre o tema da linguagem no cognitivismo de Bergson, ver Teixeira e Gomes: “nada poderia ser mais instigante, ao reler Bergson no início do século XXI, do que comparar sua filosofia da mente com aquelas dos filósofos do *linguistic turn* que iniciaram a crítica da linguagem ordinária” (2004, p. 79).

e espiritual: “é por isso que bastará uma leve modificação da substância cerebral para que o espírito inteiro pareça atingido” (Bergson, 2009, p. 47). Com seu conjunto de ferramentas, o cérebro é o órgão solidário da vida do espírito¹⁸ em relação à ação do corpo no mundo. Nesse sentido, o cérebro é o “conjunto dos dispositivos que permitem que o espírito responda à ação das coisas com reações motoras, efetuadas ou simplesmente nascentes, cuja adequação assegura a perfeita inserção do espírito na realidade” (Bergson, 2009, p. 48), na medida em que, a solidariedade do cérebro para com a consciência é recíproca neste sentido, mas não significa uma relação de equivalência, como já salientado.

Quando um louco tresvaria, seu raciocínio pode estar de acordo com a mais estrita lógica de perseguição, diríamos que é por excesso de lógica que ela peca. Seu erro não é raciocinar mal, é raciocinar ao lado da realidade, fora da realidade, como um homem que sonha. Suponhamos, como parece plausível, que a doença seja causada por uma intoxicação da substância cerebral. Não é de crer que o veneno tenha ido buscar o raciocínio nesta ou naquelas células do cérebro, nem portanto que haja, nestes ou naqueles pontos do cérebro, movimentos de átomos que correspondam ao raciocínio. Não; é provável que o cérebro inteiro é que esteja atingido, assim como é toda a corda esticada que se afrouxa, e não esta ou aquela parte, quando o nó foi mal feito. Mas, assim como basta um mínimo afrouxamento da amarra para que o barco se ponha a dançar sobre as ondas, assim também uma modificação cerebral inteira poderá fazer com que o espírito, perdendo contato com o conjunto de coisas materiais em que usualmente está apoiado, sinta a realidade fugir sob si, vacile e seja tomado de vertigem (Bergson, 2009, p. 47-48).

É importante lembrar ao leitor que, nessa relação e influência recíproca, porém não equivalente entre cérebro e consciência, a memória tem um papel fundamental na concepção de consciência bergsoniana. O autor vem ressaltando, desde *Matéria e Memória* (1896),

¹⁸ Bem como observado por Coelho (2010) e lembrado por Nunes (2020, p. 89): “Em seus textos, ele [Bergson] usa, em diferentes contextos, ‘eu’, ‘alma’, ‘consciência’, ‘psíquico’, ‘espírito’ e ‘mente’ como sinônimos”. Desse modo, assumimos a mesma postura neste capítulo.

que a consciência tem a função de reter o passado no presente. Porém, seu encargo não é apenas com o passado e, assim, a consciência serve também para preparar um futuro que está por vir: “Eis o primeiro - e talvez o mais importante - papel da consciência: reter na memória ‘o que já não é’ com o intuito de antecipar ‘o que está por vir’” (Tourinho, 2011, p. 811). Bergson, em *Matéria e Memória*, registra sua concepção de que a percepção¹⁹ consciente já está “impregnada de lembranças”; entretanto, sua posição parte prioritariamente da reflexão acerca da consciência, pois “Como se explica que essa percepção seja consciência, e por que tudo se passa **como se** essa consciência nascesse dos movimentos interiores da substância cerebral?” (Bergson, 2010b, p. 30). Essa atribuição grifada pelo filósofo vem de encontro à noção de memória e ao papel da percepção nesse contexto, noção essa em que nos atemos aqui em sublinhar a função da consciência em reter o passado e preparar²⁰ um futuro.

Assim, temos a noção de continuidade e de movimento existente entre consciência e matéria, pois observa-se que o presente, esse momento entre passado e futuro, não contempla o instante matemático²¹ apreensível, portanto, reflete um recorte da própria duração na qual residem dois outros modos: o passado em retenção/ contração no presente e o futuro iminente. Essa é, pelo menos em um aspecto e muito resumidamente, a continuidade da duração na filosofia bergsoniana representada pela consciência, a mesma que nos impede de apreender o momento, ou mesmo pensar em “estados” fixos, uma vez que fazê-lo já os torna *virtuais*, não mais *reais*. Para o autor, o mesmo acontece mediante a tentativa de pensar o *instante*, que rapidamente nos escapa.

19 Nós nos atemos a breves reflexões acerca da percepção, pois a noção de percepção em Bergson sem dúvida demandaria que dedicássemos um texto exclusivamente sobre ela. Para mais informações sobre o tema, ver Bergson, *Matéria e Memória* (1896).

20 O “futuro” não é retratado na consciência como se fosse memória. A memória, porém, no papel da percepção, está vivendo o presente através do ato de perceber, enquanto intenciona adequar-nos a um momento futuro, buscando roê-lo, ou ainda, uni-lo a si (Bergson, 2010b, p. 176).

21 Cabe aqui, aproveitando o ensejo do termo, pontuar ao leitor que Bergson possui reflexões matemáticas em várias de suas obras. Podemos ver algumas no primeiro e segundo capítulo do *Ensaio* (1889), e também no livro intitulado *A ideia de tempo* (2022), uma obra composta por transcrições de cursos proferidos “[...] por Bergson no Collège de France durante o ano universitário de 1901-1902” (Bergson, 2022, p. 9).

Portanto, a consciência representa a multiplicidade e a pura continuidade: “consciência [...] que mantém a continuidade e o fluxo da experiência” (Kidd, 1986, p. 10). Nesse sentido, a duração interior *cria*, enriquece a si mesma continuamente (Coelho, 2010, p. 211) e decorre da possibilidade do ato livre. A liberdade²² exprime uma continuidade entre o *virtual* e o *real*, é a consciência atuando em todos esses casos; e é ela mesma quem retém, *cria* – se o ato é livre, não determinado, e decorre de uma síntese da pessoa consciente, ele é visto por Bergson como “criação”, afinal, é algo único, novo. Geralmente o conceito oposto ao de “criação”, no sentido ao qual Bergson nos apresenta, é o de “causalidade”. Uma noção clássica a respeito da causalidade é a de que não há mais no efeito do que na causa, uma vez que qualquer coisa a mais no efeito, a partir dessa definição, não possui causa. Entretanto, Bergson afirma que, se houver causalidade interior, ela não se assemelha de modo algum à causalidade física: “se a relação causal existe ainda no mundo dos factos²³ internos, não pode assemelhar-se de nenhuma maneira, ao que chamávamos causalidade na natureza” (Bergson, 2018, p. 152). Com isso, o autor diferencia, já no *Ensaio* (1889), o que vinha chamando de “causalidade psicológica” da “causalidade física”. Em algumas cartas publicadas no início do século XX e, em seguida, em *A evolução criadora* (1907), a “causalidade psicológica” assume o nome de “criação”; essa transformação do conceito mostra-se de suma importância para uma causalidade que era transportada para o interior do psíquico, da consciência, e não mantinha as mesmas características do conceito atribuído ao mundo físico, que trocava apenas o adjetivo.

No sentido da causalidade, voltando a refletir acerca da consciência, podemos aplicar o mesmo raciocínio à relação entre cérebro e consciência. Entendendo que há muito mais na consciência do que no cérebro correspondente e que, igualmente, pode-se apontar um estado psíquico e apontar um estado cerebral concomitante, nessa ordem, mas que o oposto não se faz verdadeiro, uma vez que há muitos estados

22 Ver o terceiro capítulo do *Ensaio* (1889), intitulado: “Da organização dos estados de consciência - A liberdade”.

23 A acentuação e ortografia estão em português de Portugal, uma vez que a versão do texto utilizada, a saber, *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (2018), deriva da editora Edições 70, de Lisboa.

psíquicos que podem se relacionar com um único estado cerebral, notamos o argumento da causalidade física sendo repetidamente confrontado com esses exemplos. Nos termos desta leitura da liberdade e da duração, o mecanicismo ou, ainda, o determinismo físico concebem a ação voluntária como um ato reflexo do corpo, uma resposta ou reação corporal determinada por certos movimentos de átomos que, igualmente, determinam o estado cerebral. É esse arranjo que, por fim, faria da consciência uma mera fosforescência, um rastro cerebral. Não há uma correspondência neurológica geradora da consciência, a qual armazene suas causas, porém, “sem o cérebro, ou o aparato nervoso correspondente, a consciência não pode se tensionar em um fenômeno mental **experenciado**”, o que sugere, assim, “[...] uma relação necessária entre a consciência e o cérebro, mas, para Bergson, [...], essa necessidade nem sempre é o caso, além de se tratar de uma conclusão **modal** e não de uma conclusão **ontológica**” (Nunes, 2020, p. 103).

Vê-se que essa distinção, frequentemente elaborada pelo filósofo, não intenciona uma diferenciação de **substâncias** entre o aparato cerebral e a consciência. Ela é muito mais uma leitura a respeito da direção, do tipo, ou ainda, de um ritmo da duração. Nessa explicação bergsoniana, não há espaço para um dualismo cartesiano, pois, apesar de o autor elaborar um aparente dualismo em suas obras, a consciência não é localizável, ela **escoa** pelo cérebro. Não há como pensar uma existência que é contínua, que é durável, sem pensar a consciência nela; é assim que a consciência durativa é fundamental para todo o bergsonismo e, sublinhamos, seja na evolução da vida, seja na ontologia do espírito.

Análise sobre os/as autores/as

Não encontramos espaço, portanto, seja no bergsonismo, seja no materialismo de Churchland, para uma representação da consciência nos termos de Descartes ou dos filósofos dualistas substanciais, embora possamos encontrar diferenças claras entre as concepções de Bergson e Patricia. Enquanto as raízes da filosofia de Churchland remetem a um tipo de fisicalismo e cientificismo, suspeitamos

que a posição de Bergson estaria mais próxima de um monismo não-fisicalista (isto é, ele não parte de uma concepção de substâncias autônomas e independentes entre si, mas sustenta que uma jamais será redutível à outra), embora todas essas definições sejam naturalmente discutíveis. Possivelmente, a razão fundamental do agravamento das divergências entre os(as) autores(as) está nos pontos de partida de seus pensamentos, pois, enquanto Bergson parte do pressuposto de que a consciência é a responsável pela evolução e variação da vida, Churchland vê a consciência como resultado da evolução e adaptação dos neurônios às necessidades da vida, seguindo a epistemologia evolucionária. Como já colocado, para Bergson, é o cérebro que extrai as execuções da vida do espírito, e não vice-versa²⁴. Churchland, como vimos, nem ao menos pensa na existência de um espírito a partir do cérebro. Para ela, consciência nada mais é do que atividade neuronal.

Um outro aspecto merecedor de comparação está na ênfase de Bergson em que “[...] há infinitamente mais numa consciência humana do que no cérebro correspondente” (2009, p. 41). Com posições como essa, o autor abre um espaço para um ceticismo com relação ao alcance do conhecimento sobre nossos próprios estados conscientes, isto é, passa a ideia de que os estudos sobre o cérebro jamais poderiam realizar uma leitura precisa e completa dos âmbitos da consciência humana, uma vez que esta é “infinitamente maior”. Churchland, como vimos, é mais otimista neste aspecto, e nos transmite bastante confiança nos progressos da neurociência, embora admita que conclusões mais elaboradas a partir de estudos da consciência possam levar muito tempo para vir à luz.

De fato, críticas semelhantes a essa também foram remetidas a Churchland e a outros materialistas da filosofia da mente. O cerne da crítica comumente feita é: como a mente poderia tomar conhecimento da própria mente? Em outras palavras: como o cérebro usa a si

24 Afirmamos aqui que a consciência não opera para extrair algo do cérebro. O que ocorre, entretanto, é o processo o inverso, ou seja, a consciência opera para se inserir na matéria, permitindo ao cérebro que possa extrair ações executáveis; “justamente porque [o cérebro] constitui assim o ponto de inserção do espírito na matéria, garante a todo momento a adaptação do espírito às circunstâncias” (Bergson, 2009, p. 47). Entretanto, “a consciência opera por dois métodos complementares”, dela surge o impulso fundamental que, preparado pelo cérebro, concentra em um instante um número incalculável de eventos, uma vez que, “resume em uma palavra a imensidade de uma história” (Bergson, 2009, p. 16-17).

mesmo para se estudar? Searle expõe outra questão próxima a essa: “se sua teoria resulta na concepção de que a consciência não existe, você simplesmente produziu uma *reductio ad absurdum* [redução ao absurdo] da teoria” (*apud* Silva, 2022, p. 210). É claro, porém, que Churchland não ataca a existência da consciência em si, e sim a noção de consciência como uma entidade metafísica imaterial, tal como foi defendida por determinados filósofos clássicos.

Uma resposta aproximada de Churchland à questão do cérebro estudar a si mesmo encontra-se no seu artigo *How do neurons know?* (Como os neurônios conhecem?). Na ocasião, ela levanta tal problemática e a responde da seguinte forma:

Mas será que isso tudo significa que há uma espécie de circularidade fatal na neurociência – de que o cérebro necessariamente usa a si mesmo para se estudar? Não se você pensar sobre isso. O cérebro que estudo raramente é meu, mas de outros animais ou humanos, e posso generalizar com segurança para o meu próprio caso. A neuroepistemologia envolve muitos cérebros – corrigindo uns aos outros, testando uns aos outros e construindo modelos que podem ser classificados como melhores ou piores na caracterização do mundo neural. Resta alguma coisa para o filósofo fazer? Para o neurofilósofo, pelo menos, não faltam questões: sobre a integração de sistemas de memória distintos; a natureza da representação; a natureza do raciocínio e da racionalidade; como a informação é utilizada para tomar decisões; o que os sistemas nervosos interpretam como informação e assim por diante (Churchland, 2004, p. 50, tradução nossa).

Sua resposta a essa questão permanece, como de praxe, fiel ao ponto de vista científico. Churchland evita o confronto racionalista e lógico-metafísico do enunciado, e procura compreender a questão como sendo viável ou não do ponto de vista pragmático.

No *Brain-Wise*, ela complementa mostrando que, se não entendemos com profundidade um fato qualquer, como o nosso próprio entendimento em questão, não significa que jamais poderemos

compreendê-lo. Julgar que, do fato de não termos conhecimento de alguma coisa no passado, não teremos conhecimento do mesmo no futuro é utilizar-se da falácia *argumentum ad ignorantiam* (apelo à ignorância), conclui (2002, p. 174).

Ainda no *Brain-Wise*, ela curiosamente remete o problema da circularidade para seu suposto crítico, que sustentaria experiências conscientes não identificáveis com nenhuma propriedade do sistema nervoso. Segundo ela, tal afirmação “[...] é o que o argumento deve mostrar, e não o que o argumento assume. Se você defender a premissa-chave apelando para a própria conclusão que seu argumento deveria estabelecer, o argumento será totalmente inútil - ele simplesmente gira em círculos” (2002, p. 182).

Na mesma parte, ela acrescenta a crítica sobre a incapacidade da ciência de representar estados subjetivos, uma crítica também presente em “A consciência e a vida”, de Bergson. Nesta obra, o autor pontua que a ciência, por mais obstinada que esteja à fabricação da vida em laboratório, não poderá imprimir-lá a consciência, ou mesmo o elã vital (do francês, *l'élan vital*)²⁵. A objeção é um dos principais ataques à possibilidade de representação de nossas ideias a partir de análises empíricas da matéria. Como, por exemplo, representar a sensação de dor, o som de uma nota musical ou a cor vermelha a partir de eventos meramente cerebrais? Tais estados subjetivos podem muito bem ser “descritos”, mas jamais “sentidos”; por serem aspectos qualitativos da experiência consciente (do inglês, *qualitative aspect of conscious experience*), que ficaram popularmente conhecidos como *qualia* (Churchland, 2002, p. 176-7).

Churchland considera a proposição “experiências qualitativas são propriedades não-físicas” uma forma camuflada de dualismo que, segundo ela, é uma teoria “altamente improvável” (2002, p. 181). A probabilidade, segundo a autora, pesa mais em favor do reducionismo científico. Entretanto, apesar das inúmeras generalizações de pesquisas na área da psicologia científica e dos avanços das neurociências, ainda não há uma concessão científica a respeito de como a redução se dá;

25 A respeito da noção de elã vital, ou (Bergson, 2010, p. 104): “impulso originário” (do francês, *élan originel*), ver *A evolução criadora* (2010, p. 104-114). Para conferir a versão original em francês, ver *L'évolution créatrice* (2021, p. 88-98).

portanto, ainda há muito a ser pesquisado, e é evidente, para Churchland e outros cientistas, que o candidato à redução à neurociência é o cérebro.

Em *A alma e o corpo*, Bergson demonstra sua compreensão a respeito da visão da ciência sobre o tema da consciência no início do século XX e reconhece os furos na história da filosofia que tentaram fornecer respostas satisfatórias. O autor esboça criticamente o que seria uma visão científica materialista, que estaria em promover saltos de agrupamentos de átomos ou cadeias de neurônios de um a outro e afirmar que deles, entre outras coisas, proviriam as sensações, as lembranças e os atos intelectuais. Para Bergson, a partir de agrupamentos de átomos ou cadeias de neurônios, o cientista faz surgir a “consciência [que] junta-se a eles como uma fosforescência; ela é como o traço luminoso que segue e desenha o movimento do fósforo que riscamos, na escuridão, ao longo de uma parede” (2009, p. 33).

É claro que, com o advento das neurociências, novos campos de estudos se abrem e possibilidades de experimentos cada vez mais perfectíveis surgem. Entretanto, no início do século XX, o estado em que se encontrava a ciência deixa muito a desejar quando o assunto permeia o que hoje conhecemos como a Filosofia da Mente, considerando tais avanços até o presente momento. Ainda assim, encontramos desafios de Bergson que podem ser remetidos a Churchland no que diz respeito às promessas da ciência e esperanças quanto ao futuro da neurociência.

Investidas científicas acerca da consciência poderiam ser pensadas com um “se” no início da frase, pois, “se” pudéssemos observar com um microscópio superpotente o interior do nosso cérebro, poderíamos até mesmo desenhar o que o cérebro representa acerca da mente, “se assistíssemos a dança das moléculas, átomos e elétrons de que o córtex cerebral é feito”, e, ainda, “se possuíssemos a tabela de correspondência entre o cerebral e o mental [...], saberíamos tão bem quanto a suposta ‘alma’ tudo o que ela pensa, sente e quer” (Bergson, 2009, p. 33-34). É como se um dia pudéssemos ter acesso a um “cerebroscópio”, como diz Costa (2005, p. 24). Mais à frente, Bergson encerra esse primeiro esboço crítico: “isso é o que às vezes dizem em nome da ciência” (2009, p. 34).

Kepler e Galileu, no Renascimento, nos legaram teorias que abriram possibilidades de reduzir problemas astronômicos e físicos a problemas de mecânica. Tudo indicava que com tais avanços a matemática e a física poderiam descrever todo mecanismo do universo e, como preveem os adeptos de uma possível teoria de unificação universal, ainda poderá. A questão é que tal iniciativa sugere uma inclusão dos principais problemas da filosofia na mesma lógica percorrida pelas ciências. Essa é a grande preocupação de Bergson. O filósofo francês, alguns anos antes de Churchland, ansiou por ser matemático, lidou com problemas que o intrigaram e, ao se deparar com questões de ordem ontológica acerca do tempo, da consciência e da liberdade, migrou repentinamente para a filosofia. Churchland, alguns anos depois, encontra-se inserida num contexto em que os avanços das neurociências corroboram uma redução que anseia pelos avanços das pesquisas e dos estudos acerca do problema cérebro-mente, que para a autora é só uma questão de tempo. É nesse contexto que “a motivação principal da neurociência contemporânea parece ser a possibilidade de reduzir fenômenos mentais a um substrato neurológico, e, assim fazendo, assimilar a ciência cognitiva e a filosofia da mente a uma ciência geral do cérebro” (Teixeira, 2004, p. 68).

Bergson adota uma postura crítica quanto à possibilidade de descrição do mental, mesmo que em termos científicos. O autor já tratava do tema a respeito de questões sobre a linguagem antes mesmo de a suposição acerca da equivalência entre linguagem e mente ganhar palco na filosofia da mente, conforme apontam Teixeira e Gomes sobre a perspectiva de Sellars e Ryle: “a ideia de mente surgiu de uma inversão fundamental propiciada pela expansão da linguagem, que, segundo Sellars, [é] triunfo dos relatos introspectivos sobre o comportamento e a percepção” (2004, p. 83). Essa é uma visão reducionista de Sellars, que é também a de Ryle, porém ela não teria considerado que a linguagem em si é propriamente uma criação da mente, o que inscreve o problema em um equívoco argumentativo, afinal, como descrever a mente e aceitar uma equivalência com a linguagem se a própria linguagem precisa da mente para ser criada?

A questão a respeito desse problema para o bergsonismo é que, ao criarmos na filosofia da mente a ideia de um estado mental,

esquecemos que esse estado mental se insere em um interior que é continuamente heterogêneo, o que impede sua descrição em termos. A duração interior possibilita recortes, porém esses recortes, ao serem descritos pela linguagem, são automaticamente espacializados, uma vez que são retirados da sua natureza imersiva e contínua da duração. Descrever assim estados mentais seria confundir a descrição do objeto com o próprio objeto, erro que Bergson já aponta no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889), principalmente na sua contundente crítica ao associacionismo²⁶ e na sua reflexão acerca do “eu”:

O associacionismo comete, portanto, um erro ao substituir continuamente o fenómeno concreto, que ocorre no espírito, pela reconstituição artificial que a filosofia lhe fornece, confundindo assim a explicação do facto com o próprio facto. Aliás, é disto que nos apercebemos mais claramente à medida que considerarmos os estados mais profundos e mais compreensivos da alma. O eu toca, de facto, no mundo exterior pela sua superfície; e como esta superfície conserva a marca das coisas, associará por contiguidade termos que perceberá justapostos: é a conexões deste género, conexões de sensações totalmente simples e, por assim dizer, impessoais, que a teoria associacionista convém. Mas, à medida que se escava abaixo desta superfície, à medida que o eu volta a si mesmo, também os seus estados de consciência cessam de se justapor para se penetrarem, se fundirem conjuntamente, e cada qual se colorir com a cor de todos os outros (Bergson, 2018, p. 126).

Portanto, uma descrição neurofisiológica, por exemplo, não seria capaz de contemplar aquilo que é contínuo, estaria a confundir “a explicação do facto com o próprio facto”. Dessa circularidade do argumento acerca da confusão a respeito da descrição teriam surgido os problemas da contemporaneidade sobre a questão mente-cérebro e, conseqüentemente, o problema da consciência. No exercício de uma extensão da crítica bergsoniana, muito provavelmente, os erros provenientes dessa confusão em confundir a explicação do objeto

²⁶ O associacionismo é uma corrente teórica que propõe que a aprendizagem e a formação de ideias ocorrem por meio da associação entre estímulos e experiências. Em geral, o associacionismo supõe percepções descontínuas e distintas entre si, atribuindo-se uma continuidade por associação. Essa continuidade derivada do associacionismo é compreendida por Bergson como uma “reconstituição artificial” da vida do espírito.

com o próprio objeto seriam não apenas vontades e desejos genuínos em obter a descrição, mas, também, restrições dos próprios métodos que, na salvaguarda das suas realizações, haveriam obscurecido as empreitadas da contemporaneidade em tratar de uma possível descrição da consciência. Pela perspectiva bergsoniana, a filosofia da mente teria incorrido no erro de desconsiderar o caráter heterogêneo do mental em seu dado imediato da duração, da continuidade. Esse equívoco impede a discretização da mente pela linguagem, que já é espacializada.

Deste erro típico teriam surgido todas as maratonas tão apaixonantes quanto estéreis que percorrem a filosofia da mente contemporânea, onde se buscam incessantemente os correlatos físicos (ou neurofisiológicos) de estados mentais, ou seja, de construtos gerados pela discretização do mental operada pela linguagem (Teixeira; Gomes, 2004, p. 86).

Churchland aponta que para as neurociências essa circularidade não se faz verdadeira, pois, como vimos, raramente o cérebro que se estuda é o próprio cérebro. Essa afirmação incorre na dúvida a respeito do conhecimento acerca do próprio cérebro, pois, se as pesquisas não contribuírem para responder a esse problema, sanando apenas os referentes a cérebros que não são os nossos, parece que há uma brecha que permanece. A questão é complexa. Teixeira (2004, p. 67) anuncia o problema como um dilema das neurociências: ou nosso cérebro é complexo demais para o compreendermos, ou ainda, sendo ele mais simples do que parece, seríamos demasiado exagerados em não conseguir descrevê-lo²⁷. A descrição, desse modo, também representa um problema, pois a noção descritiva do cérebro é uma noção complexa proveniente do próprio cérebro. Poderia essa mesma noção descrever a complexidade desse mesmo cérebro? As questões permanecem abertas no campo da filosofia da mente. A proposta materialista eliminativista de Churchland é a de que possamos em breve falar apenas de estados cerebrais, abordando o que hoje entendemos como o psicológico ou a mente, numa modificação dos

27 Nos termos de Teixeira: "*Poderá a neurociência desvendar todos os mistérios acerca da mente? Poderá o cérebro conhecer-se a si mesmo? A neurociência vive um dilema: se o cérebro for muito complexo, seu conhecimento torna-se inatingível para nós; se for muito simples, seremos excessivamente estúpidos para poder conhecê-lo*" (2004, p. 67).

termos de linguagem em nossos modos de nos comunicar. Bergson, por outro lado, insiste na complexidade das tentativas de tratar de modo fisicalista a consciência humana, que, segundo o autor, é irreduzível.

Vimos que Bergson reconhece o caráter perfectível das ciências e espera que o filósofo retifique seus métodos de investigação interior no decorrer dos avanços científicos. Entretanto, Bergson considera que é do interior que teriam vindo os primeiros impulsos, que do interior teríamos efetivamente solicitado tal esclarecimento acerca da natureza da consciência. É por este motivo que o problema deveria continuar sendo um problema de filosofia. Churchland, por outro lado, reserva à filosofia uma função menos abrangente; para ela, restariam ao filósofo questões acerca da natureza do raciocínio, de como nossos sistemas nervosos interpretam as informações e semelhantes.

Assim, mediante o incipiente projeto neurocientífico sobre a natureza da consciência e as potenciais dificuldades que ele enfrenta, deveríamos considerar tal projeto incapaz de contemplar as ciências cognitivas e as questões da filosofia da mente? Entendemos que não. Talvez a questão sobre a consciência seja uma das maiores dificuldades já enfrentadas pela ciência e pela filosofia; “o que deve ser abandonado, contudo, é a ingenuidade filosófica dos neurocientistas – uma ingenuidade que frequentemente se expressa na sua postura espontaneamente reducionista ou eliminativista” (Teixeira, 2004, p. 77).

A ciência não caminha nem poderia andar sozinha nesta empreitada. Soluções simples a problemas tão complexos, que vêm sendo discutidos desde a Antiguidade, também não são bem vindos. Não é o caso de nenhum dos(as) autores(as) aqui apresentados, que, não obstante com ênfases diferentemente acentuadas, firmam compromisso com a análise científico-filosófica da problemática e apresentam contribuições significativas para o tema, com o propósito de auxiliar nas pesquisas tanto dos cientistas quanto dos filósofos. Com o presente capítulo, esperamos não apenas pontuar divergências e semelhanças filosóficas entre as duas propostas de investigação, mas também localizar problemas e controvérsias que possam ser aprofundadas e aperfeiçoadas por pesquisas futuras. Nossa intenção com o presente capítulo, reafirmamos, é mais precisamente servir de convite e introdução a um dos temas tão recorrentes na história da filosofia.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Frederico A.C. et al. Equal numbers of neuronal and nonneuronal cells make the human brain an isometrically scaled-up primate brain. *Journal Of Comparative Neurology*, Hoboken, NJ, v. 513, n. 5, p. 532-541, 18 fev. 2009. DOI: <http://dx.doi.org/10.1002/cne.21974>.
- BERGSON, Henri. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Unesp, 2010a.
- BERGSON, Henri. *A ideia de tempo*. Tradução de Débora Morato Pinto. São Paulo: Unesp, 2022.
- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João da Silva Gama. Lisboa: 70, 2018.
- BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2021.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. 4. ed. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2010b. (Biblioteca do Pensamento Moderno).
- CHURCHLAND, Patricia. *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: MIT Press, 2002.
- CHURCHLAND, Patricia Smith. Can Neurobiology Teach Us Anything about Consciousness? *Proceedings And Addresses Of The American Philosophical Association*, San Diego, v. 67, n. 4, p. 23-40, jan. 1994. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3130741>.
- CHURCHLAND, Patricia. How do neurons know? *Daedalus*, v. 133, n. 1, p. 42-50, Winter 2004. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20027895>. Acesso em: 15 dez. 2023.
- COELHO, Jonas Gonçalves. *Consciência e Matéria*: o dualismo de Bergson. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/5zms8>. Acesso em: 24 jan. 2024.
- COSTA, Cláudio. *Filosofia da Mente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Bergsonismo*. Tradução de Luiz Benedicto Lacerda Orlandi. São Paulo: 34, 2012.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: 70, 1997.

EGGERT, Edla; MARTINS, Maria Cristina da Silva. Hildegarda de Bingen: (1098 - 1179). *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas*: Mulheres na Filosofia, v.7, n.3, 2022, p. 14-34. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/filosofas/hildegarda-de-bingen>. Acesso em: 20 jan. 2024.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2000.

KICKHÖFEL, Eduardo. *As neurociências*: Questões filosóficas. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

KIDD, Sunnie D. The Shifting Consciousness: Utilizing the Thought of Henri Bergson and William James. *In*: FIRST CONFERENCE OF THE INTERNATIONAL SOCIETY FOR PHILOSOPHY AND PSYCHOTHERAPY, Las Vegas, Nevada. 1986.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. Tradução de Anoir Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NUNES, Benilson Souza. A consciência na filosofia da mente de Henri Bergson. *Kínesis – Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, São Paulo, v. 12, n. 33, p. 84-108, 30 dez. 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.36311/1984-8900.2020.v12n33.p84-108>.

RAMSEY, William. Eliminative Materialism. *In*: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/materialism-eliminative/>. Acesso em: 24 jan. 2024.

ROBINSON, Howard. Dualism. *In*: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/>. Acesso em: 24 de jan. 2024

SILVA, Thiago Delaíde. Considerações Sobre a Neurofilosofia De Patricia Churchland: implicações para além da filosofia da mente. *Ideação*, Bahia, v. 1, n. 45, p. 197-215, jan./jun. 2022. DOI: <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i45.7492>.

TEIXEIRA, J. de F.; GOMES, P. de T. Bergsonismo, filosofia da mente e cognitivismo. *In*: TEIXEIRA, J. de F. *Filosofia e ciência cognitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *Filosofia e ciência cognitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *Mente, cérebro e cognição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *O que é Filosofia da Mente*. 2. ed. Porto Alegre: Fi, 2016.

TOURINHO, Carlos Diógenes Cortês. Memória e Voluntariedade: A Consciência Na Filosofia de Henri Bergson. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 67, n. 4, p. 807-814, 2011. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41804065>. Acesso em: 27 jan. 2024.

VAN GULICK, Robert. Consciousness. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/>. Acesso em: 27 jan. 2024.

WATSON, Richard. *Representational Ideas*: From Plato to Patricia Churchland. Netherlands: Springer Science, 1995.

ZUNINO, Pablo Enrique Abraham. *Bergson*: a metafísica da ação. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. DOI: <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-25022011-133927>.

CAPÍTULO 14

UMA INTRODUÇÃO À NEUROEPISTEMOLOGIA

Ediovani Antônio Gaboardi¹

1. Introdução

O objetivo deste texto é oferecer uma apresentação introdutória à neuroepistemologia. De modo sintético, a neuroepistemologia parte dos problemas clássicos da teoria do conhecimento ou epistemologia e os aborda levando em conta descobertas e desenvolvimentos das neurociências. Mas é evidente que, à medida que as reflexões filosóficas avançam, novos problemas, temáticas e conceitos vão sendo propostos. Dessa forma, a neuroepistemologia surge como uma área interdisciplinar, mas ao longo do tempo vai ganhando autonomia e identidade própria, sendo alimentada tanto pelas novas descobertas e desenvolvimentos das neurociências e das ciências cognitivas em geral quanto pelos resultados das investigações e reflexões filosóficas. Em especial, a neuroepistemologia abre a possibilidade de rever a própria história da filosofia sob nova perspectiva, reinterpretando

¹ Doutor em Filosofia, professor no Curso de Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFFS, Chapecó. **E-mail** para contato: gaboardi42@gmail.com. Esta pesquisa está vinculada ao projeto institucional PES 2018-0841/UFFS.

teses clássicas à luz de temas, problemas e conceitos que vão sendo introduzidos pelas novas pesquisas.

Neste texto, na primeira parte, apresentaremos uma síntese das principais descobertas e dos principais desenvolvimentos das neurociências, com o objetivo de contextualizar e dimensionar o impacto dessa área sobre as discussões a respeito do conhecimento. Tomaremos como referência principal para esse estudo a obra *Em busca da memória: o nascimento de uma nova ciência da mente*, de Eric Kandel (2009), publicada originalmente em 2006.

Essa contextualização é importante também para enfatizar a necessidade de que os filósofos que buscam introduzir-se na neuroepistemologia preocupem-se em adquirir um conhecimento básico em neurociência para que possam avaliar adequadamente as pesquisas nessa área do conhecimento. Segundo Oeser (1885), já no século XIX o médico alemão Karl Reclam alertava para o uso inapropriado das pesquisas realizadas em neurociências por parte de filósofos diletantes em ciências naturais, que, em seu afã especulativo, tomavam arbitrariamente fatos e hipóteses da ciência empírica para construir verdadeiros castelos de cartas. Hoje poderíamos dizer que ocorre algo parecido e não só a partir da filosofia. Multiplicam-se teorias sobre os mais diversos aspectos da vida humana que reivindicam uma fundamentação neurocientífica, muitas vezes simplesmente por agregarem o prefixo “neuro” a seu nome, sem de fato considerarem com alguma profundidade e critério o “estado da arte” dessa ciência. É claro que dominar tudo o que se produz nas neurociências atualmente é uma tarefa praticamente impossível, mas é fundamental possuir referenciais básicos, assim como uma perspectiva madura sobre como são as pesquisas nessa área.

Já na segunda parte introduziremos a neuroepistemologia propriamente dita a partir de sua origem e dos temas e problemas que ela tem abordado. Para isso, abordaremos principalmente as obras *Brain-wise*, de Patricia Churchland (2002), e *Plato’s Camera*, de Paul Churchland (2012). Estes evidentemente não são os únicos pesquisadores em neuroepistemologia, mas seus trabalhos são suficientemente representativos para fornecer uma visão introdutória a essa área de estudo.

2. A nova ciência da mente

Sem dúvida, o surgimento da neuroepistemologia não teria sido possível sem o desenvolvimento das neurociências². Foram elas que permitiram abordar problemas relacionados à mente e ao conhecimento humano a partir de um ponto de vista biológico.

Eric Kandel, ganhador do Nobel em fisiologia ou medicina de 2000, em sua obra autobiográfica *Em busca da memória* (2009), afirma que, nas duas últimas décadas do século XX, as descobertas mais importantes sobre a mente não vieram da filosofia ou da psicologia, mas da fusão destas com a biologia do cérebro, que foi impulsionada pela biologia molecular. Para ele, isso deu origem a uma nova ciência da mente, que se baseia em cinco princípios: a) a indissociabilidade entre mente e cérebro; b) o caráter especializado dos circuitos neuronais, localizados em regiões específicas do cérebro, na realização de funções mentais; c) o neurônio como unidade sinalizadora elementar de todos os circuitos do sistema nervoso; d) a presença das mesmas moléculas sinalizadoras em todo o sistema nervoso; e) o fato de essas moléculas terem surgido ao longo da evolução das espécies.

Em síntese, esses princípios estabelecem que os fenômenos mentais devem ser estudados como fenômenos cerebrais, realizados pela interação entre neurônios e neurotransmissores, que se agrupam funcionalmente em regiões especializadas. Isso significa também que, para compreender a mente, podem-se aplicar os mesmos recursos teóricos e experimentais que são utilizados no estudo de outros fenômenos físicos.

A seguir, apresentaremos um breve resumo histórico do surgimento dessa nova ciência da mente, baseado na obra autobiográfica de Kandel (2009). O objetivo é evidenciar como as principais descobertas e desenvolvimentos das neurociências podem trazer impactos diretos

2 Usa-se o termo "neurociências", no plural, para indicar o amplo conjunto de ciências que estudam o sistema nervoso. Essas ciências vão desde o nível molecular (neuroquímica, neurobiologia molecular, neurofarmacologia, etc.), passando pelos níveis de células e sistemas (neurologia, neurocirurgia, neuropatologia, neurobiologia do desenvolvimento, neuroanatomia, neurofisiologia, etc.), até o nível comportamental e cognitivo (psiquiatria, neuroetologia, neuropsicologia, psicofísica, etc.). Como se pode ver, o procedimento da ciência é reducionista e fragmentador, dividindo a complexidade dos problemas relacionados ao sistema nervoso em unidades menores e buscando suas bases nos níveis de análise mais simples (cf.: Bear; Connors; Paradiso, 2017).

sobre as questões tradicionais da epistemologia e, com isso, colaboram na constituição de uma neuroepistemologia.

Kandel (2009) localiza o surgimento da nova ciência da mente na década de 1960. Para ele, nessa época, ocorreu a união entre a filosofia da mente, a psicologia behaviorista e a psicologia cognitiva, dando origem à psicologia cognitiva moderna. Esta ciência foi fundamental, pois permitiu estudar experimentalmente processos mentais em diferentes espécies.

Para ele, o passo seguinte foi dado na década de 1970, quando a psicologia cognitiva se uniu à neurociência, formando a neurociência cognitiva, o que tornou possível a investigação de processos mentais utilizando métodos biológicos (2009). Esses métodos foram profundamente aperfeiçoados na década de 1980, com o surgimento de técnicas de produção de imagens do cérebro, como a tomografia por emissão de pósitrons (PET), que se baseia na medição do consumo de energia, e a ressonância magnética funcional (fMRI), que se baseia no consumo de oxigênio (2009). Ainda nessa década, surgiu a biologia molecular da cognição, pela utilização de técnicas de biologia molecular na investigação dos processos moleculares envolvidos nos fenômenos mentais. Com isso estavam formadas as bases da nova ciência da mente, que desde então vem revolucionando nossa forma de abordar a mente humana.

Entretanto, para Kandel (2009), a nova ciência da mente começou a ser construída muito antes. Um primeiro investigador, cuja importância para o tema ele enfatiza, é Charles Darwin (1809-1882). Darwin negou ao ser humano uma criação especial, compreendendo-o como mais uma espécie que evoluiu a partir de seus ancestrais (2009). Dessa forma, em tese, a investigação da mente, a partir dele, deveria orientar-se pela mesma perspectiva teórica que é pressuposta no estudo do surgimento de qualquer outra estrutura ou função biológica.

Para Kandel (2009), Santiago Ramón y Cajal (1852-1934), ganhador do Nobel de Fisiologia ou Medicina de 1906, pode ser considerado o mais importante cientista do cérebro, por ter estabelecido as bases para a investigação do sistema nervoso. Essas bases estão sintetizadas na noção de doutrina do neurônio, que estabelece, conforme Kandel

(2009): a) o neurônio como a unidade sinalizadora elementar do sistema nervoso³; b) a sinapse como região de comunicação entre o axônio de um neurônio e o dendrito de outro; c) o caráter específico da comunicação entre os neurônios; d) o fato de os sinais nos neurônios terem apenas uma direção.

Especificamente sobre a sinalização neuronal, Kandel (2009) cita alguns trabalhos anteriores como relevantes. Já no século XVIII, Luigi Galvani (1737-1798) descobriu que os músculos são contraídos por pulsos elétricos gerados pelos próprios tecidos e não por espíritos ou forças vitais. No século seguinte, Hermann von Helmholtz (1821-1894) revolucionou os estudos na área utilizando métodos experimentais rigorosos. Dessa forma, descobriu que os axônios geram eletricidade e, através dela, são capazes de enviar mensagens ao longo de sua extensão. A velocidade de propagação dessa corrente elétrica é de 27 m/s em média, o que é muito mais lento do que a eletricidade em outros meios, mas evita o problema da degeneração do sinal.

Esses estudos foram continuados por muitos outros pesquisadores. Edgar Adrian (1889-1977), ganhador do Nobel em 1932, por exemplo, descobriu que os padrões dos potenciais de ação envolvidos nos disparos dos neurônios são iguais em todos os neurônios. Não importa se se trata de uma sensação visual ou auditiva, ou mesmo de um sinal motor. A intensidade é determinada pela frequência dos disparos; a duração, pelo tempo de duração contínua desses disparos; e a natureza da informação envolvida, pelos circuitos neuronais específicos que são ativados por ela. Isso nega a suposição de senso comum segundo a qual diferentes “conteúdos mentais” são

3 Para Kandel (2009), foi um salto de imaginação o que permitiu a Ramón y Cajal inferir a verdadeira natureza do neurônio. Como a forma dos neurônios é altamente irregular, e ele possui prolongamentos (chamados atualmente de axônios e dendritos) muito finos, com as técnicas da época não era possível identificá-los como células isoladas, conectadas por sinapses. Camillo Golgi (1843-1926), por exemplo, acreditava que os prolongamentos não possuíam membranas, permitindo que o citoplasma circulasse livremente entre neurônios diferentes. Por isso, para ele, a unidade fundamental do sistema nervoso era essa rede, e não cada célula individual. Para contornar a dificuldade, Ramón y Cajal observou células de recém-nascidos, que estão em densidade menor e possuem prolongamentos menos extensos, e as tingiu com um corante de prata, desenvolvido pelo próprio Golgi, que é capaz de tingir uma célula inteira, distinguindo-a das demais. Com isso, ele conseguiu descrever o neurônio como uma estrutura individual, composta de corpo celular (com núcleo), dendritos e axônio. Por essa descoberta, ele recebeu o prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina em 1906, juntamente com Camillo Golgi, que criou a técnica de coloração utilizada. A ironia é que Golgi sempre foi contrário à doutrina do neurônio, inclusive na conferência que preferiu na entrega do prêmio.

transmitidos através de sinais qualitativamente diferentes entre si. Na verdade, os sinais são qualitativamente idênticos, e a forma como são interpretados depende dos circuitos envolvidos.

Kandel (2009) também aponta o trabalho de Julius Bernstein (1839-1917) como relevante para a compreensão da fisiologia envolvida na sinalização neuronal. Sua contribuição foi ter descoberto que, mesmo no neurônio em repouso, há uma diferença de voltagem (aproximadamente -70 milivolts) entre o interior e exterior da membrana que o envolve. Essa diferença é gerada graças à presença de canais iônicos na membrana que permite a passagem de apenas íons de potássio para fora da célula, gerando a diferença de potencial (potencial de repouso).

Nessa mesma linha de pesquisa, Alan Hodgkin (1914-1998) e Andrew Huxley (1917-2012), estudando o neurônio gigante da lula, descobriram que, no momento do disparo, a tensão do neurônio passa de -70 milivolts (potencial de repouso) para +40 milivolts (potencial de ação), uma diferença de 110 milivolts. Eles explicaram esse acréscimo de tensão pelo fluxo de íons de sódio para o interior da célula. Eles também mapearam os canais iônicos e as enzimas envolvidas em todo o fenômeno de disparo e de repouso do neurônio. Suas descobertas ficaram conhecidas como hipótese iônica.

Para Kandel (2009), até meados de 1950, acreditava-se que a sinalização nervosa se dava apenas pela via elétrica. Entretanto, Henry Dale (1875-1968) e Otto Loewi (1873-1961), ganhadores do Nobel de 1936, propuseram que haveria também uma sinalização química entre as sinapses. Eles descobriram que a acetilcolina está relacionada à diminuição da frequência cardíaca, enquanto a adrenalina está relacionada ao aumento, demonstrando o papel relevante da química na neurociência. Com os trabalhos de Bernard Katz (1911-2003), Nobel de 1970, David Potter (1930-2019), Edwin Furshpan (1928-2019), John Eccles (1903-1997), Nobel de 1963 e Paul Fatt (1924-2014) dentre outros, ficou estabelecido que a comunicação sináptica é, na maioria dos casos, química (através de neurotransmissores), embora existam casos de sinapses elétricas. Isso demonstrou que a bioquímica tem um papel relevante nos estudos do sistema nervoso.

Outro aspecto da história da neurociência apresentado por Kandel (2009) diz respeito à relação entre neuroanatomia e as funções mentais. No século XVIII, Franz Gall (1758-1828) propôs que cada faculdade mental é realizada numa região específica do cérebro. Essa visão ficou conhecida como localismo⁴. Já Pierre Flourens (1794-1867), no século seguinte, demonstrou experimentalmente que a organização anatômico-funcional proposta por Gall não condizia com a realidade. Com base nesses resultados, defendeu que todas as regiões do cérebro são capazes de realizar qualquer função mental, fundando a posição conhecida hoje como antilocalismo.

Segundo Kandel (2009), essa polêmica permaneceu até meados do século XIX, quando Carl Wernicke (1848-1905) e Pierre-Paul Broca (1824-1880) conseguiram associar tipos de afasias com lesões em regiões específicas do cérebro. No caso de Broca, ele descobriu que a capacidade de se expressar linguisticamente (fala e escrita) depende de uma região específica no lobo temporal esquerdo (hoje chamada de área de Broca). Já Wernicke descobriu uma região crucial para a compreensão da linguagem (hoje chamada de área de Wernicke), localizada numa região um pouco posterior à área de Broca. Do ponto de vista metodológico, eles introduziram o estudo de cérebros com patologias, o que será realizado frequentemente depois deles. Além disso, eles ajudaram a desenvolver a compreensão segundo a qual no cérebro existem regiões especializadas para determinadas funções que são interligadas entre si por feixes de neurônios, fornecendo argumentos em favor da tese localista.

Para Kandel (2009), entretanto, na década de 1920 a polêmica ressurgiu, quando Karl Lashley (1890-1958) formulou a lei da ação de massa, a partir de seus estudos sobre a memória em roedores. Segundo suas descobertas, a severidade da perda de memória, que ele era capaz de provocar experimentalmente em suas cobaias, estava mais relacionada à extensão da área cortical que ele removia do que a sua localização. Posteriormente esses achados foram contestados por

⁴ Gall também propôs, em 1809, que as saliências na superfície do crânio refletiriam as circunvoluções na superfície do encéfalo, as quais seriam as causas diretas para os traços de personalidade. Assim, ele e seus seguidores criaram a frenologia, que buscava justamente relacionar a forma do crânio à personalidade dos indivíduos (cf.: Bear; Connors; Paradiso, 2017).

terem resultado de uma avaliação sobre a capacidade de roedores de moverem-se em labirintos, o que na verdade mobiliza uma quantidade grande de regiões cerebrais, e por não terem levado em conta regiões mais profundas do cérebro (Lashley removia apenas regiões do córtex).

Um evento decisivo para a consolidação da concepção localista, em relação à memória, segundo Kandel (2009), foi o chamado paciente H.M. (Henry Gustav Molaison, 1926-2008), estudado por William Scoville (1906-1984) e Brenda Milner (1918-). Ele havia sido submetido a uma cirurgia em 1953 que removeu a face interna do lobo temporal de ambos os hemisférios, incluindo o hipocampo, como forma de tratar uma grave epilepsia. A cirurgia diminuiu as crises epiléticas, mas tornou-o incapaz de lembrar-se de novas experiências (amnésia anterógrada).

Milner descobriu, a partir de uma série de estudos, que H.M. não havia perdido a memória de curto prazo (memória de trabalho), nem a memória de longo prazo para eventos anteriores à cirurgia (não possuía amnésia retrógrada). Ele havia perdido a capacidade de converter a memória de curto prazo em memória de longo prazo, justamente pela ausência de estruturas cruciais para a consolidação da memória, presentes no lobo temporal medial, especialmente o hipocampo.

Milner também descobriu que H.M. não havia perdido a memória de longo prazo para habilidades. Ele aprendeu a seguir o traçado do desenho de uma estrela no papel com um lápis, olhando para ele apenas através de um espelho. Conscientemente ele não lembrava nem sequer das sessões de treinamento que teve de fazer para aprender a habilidade. Isso demonstrou que, além da memória consciente (explícita), temos uma memória inconsciente (implícita) de longo prazo, que não é consolidada através do hipocampo.

Para Kandel (2009), o trabalho de Milner demonstrou que a visão antilocalista de Lashley, segundo a qual o cérebro sempre atua em conjunto, estava errada. Na verdade, existem estruturas cerebrais específicas envolvidas na realização de tarefas específicas.

Kandel, segundo sua autobiografia (2009), ficou impressionado com o trabalho de Milner. Sua motivação inicial era compreender as memórias criadas pela perseguição aos judeus na Europa, da qual ele

mesmo havia fugido. Ele pensou inicialmente que poderia investigar isso através da psicanálise freudiana. Mas ele se propôs a ir além de Freud (1856-1939), procurando o id, o ego e o superego no cérebro humano. Logo ele imaginou que esses elementos psíquicos estariam relacionados à memória e à estrutura que Milner descobriu ser fundamental para a sua consolidação, o hipocampo.

Com a colaboração de Alden Spencer (1931-1977), Kandel (2009) estudou neurônios do hipocampo de gatos. Entretanto, logo percebeu que os circuitos neurais envolvidos eram complexos demais para serem estudados naquele momento com os recursos de que dispunha. Por isso, buscou uma abordagem mais reducionista, estudando um circuito muito mais simples: as células gigantes dos gânglios nervosos da *Aplysia californica*, uma lesma marinha. Ele também decidiu estudar formas mais simples de aprendizado: a formação de memória implícita.

Memória implícita, como a estudada por Brenda Milner com o paciente H.M., é aquela que não precisa ser expressa em palavras, como hábitos, procedimentos, percepções e aprendizagem associativa e não associativa (Lent, 2010). Ela se distingue da memória operacional, utilizada de modo rápido quando raciocinamos ou planejamos uma ação imediata, e da memória explícita, que normalmente expressamos em linguagem e pode referir-se a fatos (memória episódica) ou a conceitos (memória semântica).

Kandel (2009) estudou a habituação e a sensibilização, que são formas de aprendizagem não associativas, e o condicionamento clássico, que é uma forma de aprendizagem associativa. Na habituação, um estímulo inócuo é oferecido à cobaia, causando uma resposta inicial. Repetindo o estímulo ao longo do tempo, por ele ser inócuo, o indivíduo vai reagindo cada vez menos a ele. Ou seja, ele se “acostuma” ao estímulo e passa a ignorá-lo. Na sensibilização, por sua vez, ocorre o oposto. Um estímulo não inócuo é oferecido, levando a uma resposta inicial. Neste caso, com a repetição, a resposta torna-se cada vez mais forte, ou seja, o indivíduo torna-se “sensível” a aquele estímulo específico. Já no condicionamento clássico, descoberto por Ivan Pavlov (1849-1936) na década de 1920 (Lent, 2010), dois estímulos são oferecidos. Um deles é incondicionado, ou seja, causa

naturalmente uma resposta no indivíduo. O outro, por sua vez, não provoca inicialmente resposta alguma. Entretanto, pelo fato de ser oferecido em associação (por isso, aprendizagem associativa) ao estímulo incondicionado, este também passa a provocar uma resposta.

Com seus estudos, Kandel (2009) descobriu como as conexões sinápticas são enfraquecidas na habituação e fortalecidas na sensibilização e no condicionamento clássico. Ele estudou especificamente o reflexo de retração da guelra da *Aplysia*, e corroborou a tese de Santiago Ramón y Cajal, segundo a qual os neurônios conectam-se entre si de maneira não aleatória, mas específica, formando circuitos especializados na realização de determinadas funções nervosas. Essa organização seria, inclusive, relativamente invariável entre indivíduos da mesma espécie.

Kandel (2009) mostrou que, em relação à memória implícita simples (habituação, sensibilização e condicionamento clássico), tanto a memória de curto prazo quanto a de longo prazo são armazenadas nos mesmos circuitos neurais. Mas há uma diferença: a memória de longo prazo requer a formação e a ativação (na sensibilização) ou a inativação (na habituação) de sinapses. Ou seja, a formação de memórias de longo prazo envolve mudanças anatômicas no sistema nervoso.

Essa descoberta, inclusive, fez Kandel (2009) rever o mapa do córtex somatossensorial, desenvolvido anteriormente por Wade Marshall (1907-1972). Esse mapa mostra quais áreas do cérebro são responsáveis pela sensibilidade ou pela ação motora de cada área do corpo. Acreditava-se que esse mapa era fixo e imutável. Mas as descobertas de Kandel mostraram que as experiências podem modificá-lo significativamente pela criação ou extinção de sinapses. Thomas Ebbert, por exemplo, demonstrou que a área no córtex somatossensorial correspondente aos dedos da mão esquerda em violinistas é maior do que a de outros indivíduos.

Já a memória implícita de curto prazo, por sua vez, ocorre simplesmente por aumento (na sensibilização) ou diminuição (habituação) da liberação de glutamato, o principal neurotransmissor excitatório do cérebro, no neurônio sensorial do indivíduo. Ou seja, requer apenas mudanças funcionais (Kandel, 2009).

Para Kandel (2009), esse estudo sobre a memória implícita da *Aplysia* mostrou que o sistema nervoso é tanto kantiano quanto lockeano. É kantiano no sentido de que existe um conjunto de circuitos neuronais *a priori*, determinados geneticamente (ou nos primeiros períodos de vida). Mas é lockeano no sentido de que pode ser modificado pela experiência, através de transformações funcionais e até mesmo anatômicas.

Os estudos em neurociência, como os de Kandel, assim como praticamente todas as áreas relacionadas à biologia, foram profundamente impactados pelo desenvolvimento da biologia molecular. Em especial, a genética, que vinha sendo desenvolvida desde Gregor Mendel (1822-1884), foi transformada pela descrição da estrutura da molécula de DNA por James Watson (1928-) e Francis Crick (1916-2004) em 1953.

A ligação entre genética e neurociência já existia. Desde 1976, Seymour Benzer (1921-2007), William G. Quinn (1928-2023) e Yadin Dudai (1944-) estudavam memória e aprendizagem na mosca *Drosophila*, seguindo os passos do renomado geneticista americano Thomas Hunt Morgan (1866-1945). Mas, em 1974, Quinn e Dudai identificaram um mutante com deficiência na memória de curto prazo; e, em 1981, Duncan Byers descobriu que a causa é uma mutação que impede que uma molécula chamada AMP cíclico seja retirada da célula (Kandel, 2009). Com isso, fica claro, a biologia molecular, investigando como as diferentes proteínas são sintetizadas pela célula a partir dos genes contidos na molécula de DNA, contém a chave para a compreensão da memória e de outros fenômenos do sistema nervoso. Por conta disso, a partir da década de 1980, Kandel deixaria de lado sua abordagem celular, passando a estudar a memória de um ponto de vista molecular. Estava claro para ele que, se a memória de longo prazo envolve a criação de novas sinapses, então é preciso compreender os mecanismos genéticos envolvidos na síntese das novas proteínas, que serão necessárias para fabricá-las.

Com as descobertas e desenvolvimentos realizados durante a década de 1980, Kandel pôde focar também na memória explícita de longo prazo, cuja consolidação dependia do hipocampo, como havia sido descoberto anteriormente a partir dos trabalhos de Brenda Milner.

O hipocampo já havia sido objeto de vários estudos. Em 1971, John O'Keefe (1939-) descobriu que ele registra o espaço que envolve o indivíduo, combinando informações provenientes de diversos sentidos e criando um mapa do mundo exterior. E as unidades desse mapa são as células piramidais, que por isso foram chamadas de “células de lugar” (Kandel, 2009).

Já em 1973, Terje Lomo (1935-) e Tim Bliss (1940-) descobriram a potencialização de longo prazo, em que conexões sinápticas ao hipocampo são fortalecidas após sessões de estímulos elétricos (100 impulsos por segundo), gerando o que pode ser compreendido como memória (Kandel, 2009). Descobriu-se posteriormente que a potencialização de longo prazo depende de um receptor de glutamato chamado NMDA, que gera os processos bioquímicos responsáveis por ela somente após detectar a coincidência entre atividades do neurônio pré-sináptico e pós-sináptico.

Para Kandel (2009), essa descoberta foi interessante porque evidenciou um processo neuroquímico que pode explicar o aprendizado conforme o modelo proposto pelo psicólogo canadense Donald Hebb (orientando de Karl Lashley e posteriormente orientador de Brenda Milner) em 1949, amplamente assumido pelos pesquisadores em neurociência. Para Hebb (1904-1985), o aprendizado seria resultado do fortalecimento de determinadas sinapses, em detrimento de outras que seriam descartadas. E esse fortalecimento seria decorrente de algum tipo de sincronismo entre o neurônio pré-sináptico e o pós-sináptico (Lent, 2008), justamente o que ocorre na potencialização de longo prazo, como vimos anteriormente.

Em 1992, Kandel e Susumu Tonegawa (1939-), em trabalhos independentes, mostraram que uma alteração em um único gene é capaz de suprimir a potencialização de longo prazo no hipocampo e a formação de memória espacial. Isso consolidou a ideia de que há uma forte relação entre os dois fenômenos (Kandel, 2009).

Ao mesmo tempo que passou de uma abordagem celular a uma abordagem bioquímica da memória, Kandel (2009), ao estudar a memória explícita, viu-se obrigado a ir além dos pressupostos da psicologia behaviorista. Habituação, sensibilização e condicionamento

(clássico e operacional) foram conceitos importantes criados pelo behaviorismo. Mas a memória explícita envolvia outros fenômenos, mais bem estudados pela psicologia cognitivista, surgida na década de 1960.

Para Kandel (2009), a psicologia cognitivista se baseia na Gestalt, que parte da ideia kantiana segundo a qual a percepção não é algo passivo. Pelo contrário, o cérebro ativamente aplicaria um conjunto de capacidades inatas na interpretação dos dados sensoriais. Essas capacidades envolveriam regras complexas capazes de transformar dados pobres e ambíguos em imagens coerentes e cheias de significado.

Para Kandel (2009), a Gestalt trouxe a noção de mapa cognitivo, ou seja, uma representação interna do mundo exterior capaz de dar significado às sensações. Um ilustre exemplo disso foi justamente o mapa do córtex somatossensorial, desenvolvido por Wade Marshall, como vimos anteriormente. E os trabalhos posteriores, especialmente em relação ao sistema visual, demonstraram ainda com maior evidência que não há percepção direta: todos os sistemas sensoriais analisam e desconstróem os dados brutos recebidos para só num passo posterior estruturar as informações a partir de suas próprias conexões e regras internas.

Kandel (2009) se interessou especialmente pela memória espacial explícita. O espaço não é um sentido específico, mas ele é fundamental na integração das sensações, como de certa forma havia proposto Kant. Kandel tentou relacionar os mapas espaciais, descobertos por O'keefe, com a potencialização de longo prazo e a memória espacial, estudadas por Bliss e Lomo. Além disso, como a memória explícita requer atenção seletiva tanto na sua formação quanto na sua recuperação, ele viu-se obrigado a estudar também os fenômenos da atenção e da consciência. Suas descobertas sugerem que a liberação de dopamina no hipocampo, a partir da atividade consciente (atenção), pode estar ligada à formação de memória explícita de longo prazo.

Essa é, evidentemente, a visão de Kandel (2009) sobre a história da neurociência e, especialmente, sobre sua contribuição a ela. Muitos outros pesquisadores e descobertas poderiam ser citados, e muitas outras perspectivas poderiam ser incluídas. Em todo caso, esse

resumo deve ter sido suficiente para mostrar como as descobertas da neurociência trazem consequências diretas sobre temas tradicionais da epistemologia ou da teoria do conhecimento. Nossa mente é uma tabula rasa, preenchida pela experiência, como quer o empirismo, ou contém estruturas anteriores à experiência que filtram ou dão forma ao que percebemos? Somos capazes de perceber o mundo como ele é, ou apenas criamos uma imagem idiossincrática dele? Como transformamos um conjunto imenso de dados sensoriais em uma imagem coerente do mundo? As representações mentais de eventos passados correspondem às experiências que tivemos? Sob que formas nossas experiências sensoriais são retidas? Até que ponto temos consciência dos processos que se passam em nossas mentes? Como nossas percepções podem ser traduzidas em linguagem ou levar a ações? Nossa vida mental só é possível em função de um salto qualitativo para além de nosso organismo biológico ou pode ser completamente explicada em termos de moléculas, fisiologia e conexões nervosas? Enfim, essas e tantas outras questões relacionadas ao conceito de conhecimento são naturalmente levantadas no contexto do desenvolvimento das neurociências, ensejando o surgimento da neuroepistemologia, que abordaremos a seguir.

3. A neuroepistemologia

Segundo Zambrano (2012), a neuroepistemologia surge junto com o nascimento da neurofilosofia, cujo marco fundamental é a obra *Neurophilosophy*, de Patricia Churchland (1986). Para Zambrano, a neurofilosofia surgiu com o propósito de aproximar a tradição filosófica dos diversos ramos das neurociências (neurobiologia, neurofisiologia, neuropsicologia, neurociências cognitiva e computacional, neurobiologia comparativa e do desenvolvimento, etc.). Seu escopo abrange um conjunto muito grande de temas relacionados à mente: emoção, introspecção, sensação, percepção, consciência, linguagem, pensamento, crença, decisão, livre arbítrio, etc. Em especial, ela busca discutir a relação entre mente e cérebro, levando em conta a diferença entre as perspectivas de primeira e de terceira pessoas.

Para Zambrano (2012), o grande mérito de Patricia Churchland foi ter introduzido uma metodologia interdisciplinar, buscando uma ciência unificada do cérebro-mente. Inclusive a expressão cérebro-mente é utilizada neste contexto para indicar a unidade entre os dois conceitos. A tese de fundo é a de que os fenômenos mentais são, de alguma forma, fenômenos cerebrais. Com esse objetivo, ela iniciou um diálogo muito produtivo entre filósofos e cientistas, visando compatibilizar suas linguagens e superar preconceitos mútuos.

De fato, no prefácio à obra *Neurophilosophy* (1986), Patricia Churchland indica que sua motivação inicial foi seu descontentamento com a atitude anticientífica de muitos filósofos da tradição da filosofia da linguagem ordinária. Para ela, essa atitude já estava sendo superada naquela época, mas as ciências com as quais a filosofia estava se aproximando então, para tratar dos problemas relacionados à mente, não incluíam as neurociências. Na sua interpretação, adotava-se um dualismo teórico que considerava o estudo do cérebro irrelevante para compreender as funções cognitivas. Assumindo uma posição francamente materialista, que sustenta que a mente é o cérebro, ela considerava a neurociência útil para investigar como pensamos, raciocinamos e decidimos.

Em 2002, após quase duas décadas de pesquisas em neurofilosofia, Patricia Churchland publicou a obra *Brain-wise* (2002), com o objetivo de oferecer uma introdução geral à neurofilosofia. Logo no prefácio ela indica os principais progressos realizados desde a década de 1980. Em primeiro lugar, ela salienta os avanços científicos em métodos computacionais, em técnicas neurocientíficas e em conexões entre diferentes campos das ciências, como a biologia molecular, a psicologia experimental e a neurociência. Em segundo lugar, indica uma mudança de atitude dentro da própria filosofia, que faz tanto filósofos formados quanto estudantes estarem mais abertos às contribuições das neurociências em seus temas de estudo.

Para Patricia Churchland (2002), os avanços nas técnicas de pesquisa e as descobertas já realizadas sobre o funcionamento do sistema nervoso assumiram um ritmo vertiginoso durante as últimas décadas. E, ao que tudo indica, esse ritmo será ainda maior daqui em

diante. Por outro lado, as pesquisas constantemente se deparam com questões conceituais e com problemas que já foram abordados, de alguma forma, pela tradição filosófica. Isso significa que, por um lado, a filosofia tem uma contribuição relevante a dar e que, por outro, não pode seguir suas investigações teóricas negligenciando o trabalho das neurociências, se não quiser se tornar estéril. Na sua visão, a filosofia tradicionalmente é o lugar por excelência para sintetizar resultados, integrar teorias, avaliar criticamente, gerar novas e provocantes hipóteses de investigação.

A neurofilosofia pressupõe que seja possível compreender os fenômenos mentais em um contexto neurocientífico. Para Patricia Churchland (2002), isso significa que ela pressupõe a legitimidade de explicações redutivas em ciência. Um exemplo muito citado por ela, retirado da história da ciência, é a redução do calor à energia cinética molecular. Antes disso, existiam dois fenômenos observáveis: o calor e o movimento. Depois da redução, ficou evidente que, na verdade, o calor resulta do movimento das moléculas. Nesse sentido, o materialismo de Patricia Churchland (chamado de materialismo eliminativo) busca este tipo de redução: demonstrar que os fenômenos mentais, na verdade, são fenômenos neurobiológicos. Ela pondera que a redução dos fenômenos mentais em eventos cerebrais não está realizada e é extremamente complexa. Entretanto, ela acredita que a coevolução entre pesquisas de diferentes campos (psicologia, filosofia, neurociências, etc.) pode tornar essa redução cada vez mais viável.

Paul Churchland (2004), em *Matéria e consciência*, publicado pela primeira vez em 1988, explica que o materialismo eliminativo surgiu na verdade como um desenvolvimento do materialismo reducionista, que postula simplesmente a identidade entre fenômenos mentais e fenômenos cerebrais. A questão é que essa redução parecia impraticável, já que ela demandaria identificar cada fenômeno mental reconhecido pela psicologia popular com um processo cerebral específico. A estratégia introduzida pelo materialismo eliminativo é afirmar que muitos dos fenômenos mentais reconhecidos pelo senso comum simplesmente não existem e que a psicologia popular é uma forma distorcida de conceber nossas atividades e estados internos.

Assim, a redução da linguagem mentalista em linguagem biológica envolveria também uma eliminação daqueles conceitos considerados ilusórios.

Para Patricia Churchland (2002), a maioria dos filósofos não é redutivista. Antigamente, a negação do reducionismo se baseava no dualismo de substâncias, como o de Descartes. Atualmente, entretanto, ela se baseia no funcionalismo, que argumenta que as funções mentais podem ser executadas em diferentes suportes físicos (cérebros, computadores, etc.) por serem relativamente independentes deles. Conseqüentemente, não é relevante estudar o suporte biológico da mente humana. É melhor abordá-la a partir de experimentos comportamentais e introspectivos, que podem revelar sua lógica interna, independentemente de seu suporte físico.

Entretanto, argumenta a filósofa, a distinção entre *hardware* e *software* não faz sentido quando se trata do sistema nervoso. O cérebro possui muitos níveis de organização e muitos processos distintos por trás de seus fenômenos, de tal forma que não é possível identificar o que é o *hardware* e o que é o *software*. Além disso, estudar a mente deixando de lado o cérebro é contraproducente do ponto de vista intelectual, por deixar de lado pesquisas que podem ser elucidativas em relação a vários aspectos do pensamento e do comportamento humanos. É apenas através desse diálogo que a coevolução das diferentes áreas envolvidas no estudo da mente e do cérebro pode tornar possível o surgimento de uma ciência unificada.

A neurofilosofia abrange praticamente todos os temas estudados pela filosofia tradicional, a partir de enfoque neurocientífico. Dentre esses temas está justamente o conhecimento, surgindo, assim, a neuroepistemologia.

Para Patricia Churchland (2002), Platão e Aristóteles são os expoentes de duas tradições rivais no que se refere ao conceito de conhecimento. Platão enfatiza o caráter inato do conhecimento e, conseqüentemente, a necessidade de uma abordagem mais intelectualista, como a da matemática. Já Aristóteles privilegiava a percepção como forma de adquirir conhecimento do mundo natural. Para ela, as duas tradições têm a sua relevância, mas o fato é que não

é possível conhecer o mundo sem observá-lo, da mesma forma que muitas vezes a simples observação não é suficiente para compreender os fatores que estão por trás do que acontece.

A filósofa indica Wilhelm Wundt (1832-1920) como um dos fundadores de uma abordagem experimental a respeito do conhecimento. Ele criticou a confiança moderna na introspecção como forma de investigar as funções cognitivas humanas. Para ele, antes de que representações possam vir à consciência, elementos muito mais simples são processados pelo cérebro de forma inconsciente. Assim, percepção e memória, por exemplo, não podem ser investigadas introspectivamente, mas apenas experimentalmente.

Para Patricia Churchland (2002), Wundt não pôde realizar estudos mais sofisticados devido à falta dos recursos experimentais modernos. Entretanto, ele fundou uma tradição em psicologia da cognição que levou a muitos avanços. Por exemplo, Charles Wheatstone (1802-1875) explicou a percepção visual de profundidade pela ligeira diferença de imagem entre os dois olhos. Hermann von Helmholtz (1821-1894) descobriu que a audição tem como base a vibração produzida pelos sons na membrana da cóclea.

Com Darwin, para Patricia Churchland (2002), também ficou evidente que as faculdades cognitivas humanas não podem ser entendidas como dádivas divinas únicas e acabadas; elas foram naturalmente selecionadas por terem dado a seus portadores alguma vantagem na competição reprodutiva. Isso significa que não devemos pressupor que nossos órgãos ou sistemas cognitivos surgiram exatamente como são hoje e nem que tenham essa finalidade predeterminada. Para entendê-los melhor, é relevante recuperar sua história evolutiva. Isso significa também que é possível estudar a cognição humana comparando-a com a de outras espécies.

Como lembra Patricia Churchland (2002), ratos têm o córtex muito mais dedicado ao olfato, enquanto em símios, macacos e humanos ele é muito mais dedicado à visão. Mas em todos os vertebrados os nervos sensoriais estão no segmento dorsal da medula, enquanto os nervos motores estão no segmento ventral. As mesmas rotas nervosas para os sistemas gustativo, olfativo, somatossensorial e auditivo estão

presentes em peixes, anfíbios, répteis, aves e mamíferos. O ser humano não possui estruturas cerebrais únicas quando comparado a outros mamíferos, apenas modificações que acompanham sua história evolutiva. Sem falar que as substâncias neuroquímicas e a fisiologia dos neurônios são praticamente as mesmas em todo o reino animal.

O fato de o sistema nervoso humano ser um produto da evolução também determina seus limites. Nossos sentidos são limitados, a linguagem e a matemática precisam ser apreendidas e nem nascemos com a capacidade inata de saber como nossas próprias mentes funcionam.

Para Patricia Churchland (2002), embora a neuroepistemologia se mostre tão promissora, existem razões para explicar por que os filósofos preferem abordagens não empíricas. Em primeiro lugar, os experimentos que formam a base do conhecimento neuroepistemológico são muito mais difíceis de serem realizados; eles demandam alta tecnologia e uma quantidade enorme de recursos de diversas naturezas. Em segundo lugar, a virada linguística na filosofia e os espantosos desenvolvimentos da lógica geraram a esperança de que as questões de teoria do conhecimento poderiam ser resolvidas através desses novos aparatos teóricos, deixando de lado a necessidade de bases empírico-experimentais.

Mas, para a autora, a situação começa a mudar devido aos grandes desenvolvimentos em neurociência e também às críticas ao projeto logicista que ocorreram a partir da segunda metade do século XX. Em relação a este último aspecto, Patricia Churchland salienta as críticas desenvolvidas por Willard Quine (1908-2000), que colocaram em xeque pressupostos básicos, como a distinção entre analítico e sintético e a possibilidade de encontrar a base empírica para o significado das palavras como ponto de partida para a análise linguística.

Para Patricia Churchland,

[...] como uma disciplina-ponte, a neuroepistemologia é o estudo de como os cérebros representam o mundo, como um esquema representacional do cérebro pode aprender, e ao que as representações e informações nos sistemas nervosos equivalem de alguma forma (2002, p. 270, tradução nossa).

Assim, a neuroepistemologia liga o conceito de cérebro, objeto de estudo das neurociências, ao conceito de representação, típico da teoria do conhecimento tradicional.

Embora o conceito de representação não deva ser assumido como definitivo nas pesquisas em neurociência, ele tem vantagens sobre outros conceitos. Para embasar essa interpretação, Patricia Churchland (2002) descreve o experimento desenvolvido por Packard e Teather (1998a, 1998b). Nesse experimento, ratos são treinados num labirinto em forma de cruz, em que a passagem à parte superior da cruz é fechada. O rato é posicionado na parte inferior (no pé da cruz), e o queijo é colocado no braço esquerdo. Após algum treinamento, o rato aprende que o queijo está do lado esquerdo e vai para lá. Na fase de teste, o rato é posicionado na parte superior da cruz, e a passagem que dá acesso ao restante do labirinto é aberta. Como ele está no lado inverso do labirinto, ele deve agora ir para a direita para alcançar o queijo. Mas, se ele se guiar por condicionamento, deve virar à esquerda. No experimento, os ratos viram à direita, mostrando que criam um mapa do ambiente, orientando-se por pistas visuais na sala onde está o labirinto, e não agindo por condicionamento. Mais ainda, se o hipocampo é lesionado, eles viram à esquerda. Isso é consistente com o fato de o hipocampo ser associado à representação espacial, como vimos, mas não à memória implícita (que está envolvida no condicionamento). Por outro lado, se o corpo estriado é lesionado, o comportamento condicionado desaparece, isso porque ele é uma das estruturas associadas ao aprendizado por condicionamento. Assim, ao que tudo indica, a orientação espacial não depende do condicionamento.

Por outro lado, a orientação espacial também não parece ser dependente da linguagem, pelo menos não de uma linguagem simbólica, semelhante à humana, já que os animais não a possuem. Assim, o espaço pode ser entendido como algum tipo de representação não linguística produzida no cérebro. Inclusive, para Patricia Churchland (2002), a linguagem deve ser entendida como alguma forma de evolução de capacidades biológicas preexistentes, de um ponto de vista evolutivo. É possível admitir que a evolução cultural tenha tido

importância no seu desenvolvimento, mas a linguagem não pode ser vista como uma capacidade que surgiu totalmente à parte da evolução biológica.

Outra questão é como os neurônios podem perceber objetos e eventos no mundo. Para Patricia Churchland (2002), existem duas visões principais. A primeira é a teoria da codificação local, que defende que existem neurônios especializados no reconhecimento de determinada propriedade. Podem existir neurônios redundantes, para que a morte de um neurônio não impeça a percepção, mas a ideia aqui é a de que existem neurônios específicos para cada elemento específico a ser percebido. A segunda é a teoria da codificação vetorial, para a qual uma população de neurônios pode reconhecer diferentes propriedades do mundo, mas cada uma dessas propriedades será identificada através de um padrão de resposta específico. Para a filósofa, ainda é muito cedo para decidir-se por uma das visões.

Outra temática muito importante da neuroepistemologia é o aprendizado. Neste contexto, ela se torna a pergunta: como o cérebro aprende? Para Patricia Churchland (2002), é de se esperar que as descobertas das neurociências modifiquem substancialmente as classificações e a própria terminologia utilizada nesse campo.

Por exemplo, existe a antiga discussão sobre quais conhecimentos são apreendidos e quais são inatos. Aparentemente é necessário colocar cada tipo de conhecimento em uma dessas caixinhas. Entretanto, o que as neurociências vêm sugerindo é que as coisas não são tão simples. De fato, o ser humano nasce com certos comportamentos, como o reflexo de sugar o seio materno. Entretanto, mesmo esse comportamento depende do amadurecimento de estruturas neurais em contato com o ambiente. Por outro lado, a capacidade de aprender informações, como conceitos criados por filósofos clássicos, depende de células neuronais que se desenvolveram a partir de genes presentes no DNA do indivíduo. Em razão disso, para Patricia Churchland (2002), é necessário admitir que a base genética e o ambiente estão sempre interagindo, de variadas maneiras e em diferentes graus, para o surgimento de fenômenos cognitivos.

Do ponto de vista cerebral, aprendizado significa a formação de algum tipo de memória. Para Patricia Churchland (2002), é necessário levar em conta o resultado das pesquisas de Lashley. Embora tenham falhas, como vimos anteriormente, elas serviram para mostrar que as memórias não são armazenadas em lugares específicos do cérebro (embora estruturas específicas do cérebro sejam decisivas para a sua consolidação, como o hipocampo). Pelo contrário, elas são distribuídas entre os próprios circuitos envolvidos na representação e no desempenho motor. E o mecanismo de sua formação, para a filósofa, provavelmente é aquele descrito por Donald Hebb.

Como vimos anteriormente, essa é uma ideia de aprendizado bastante assumida pelas neurociências. Seu elemento central é que o disparo conjunto de células pré e pós-sinápticas é o mecanismo básico para o reforço de sinapses e, conseqüentemente, para a formação de memórias. Como foi afirmado posteriormente pelos pesquisadores que seguiram a tradição inaugurada por Hebb, “células que disparam uma com a outra se conectam uma com a outra”⁵ (Shatz, 1992, p. 64, tradução nossa). O aprendizado, assim, consistiria numa forma de reforço entre conexões causada, de alguma forma, pela interação com o mundo real.

Para Patricia Churchland (2002), o aprendizado por reforço não é normalmente considerado relevante para elucidar o que ocorre nos humanos. Entretanto, as pesquisas têm revelado que neurônios dopaminérgicos (que atuam na sensação de recompensa) possuem um papel relevante no aprendizado em todas as espécies, inclusive na humana. Da mesma forma, o condicionamento ao medo, em que áreas específicas da amígdala têm papel fundamental, consiste também em uma forma de aprendizagem por reforço em que diferentes neurônios disparam conjuntamente.

Do ponto de vista de Patricia Churchland (2002), toda essa abordagem sobre o conhecimento é evidentemente naturalista e segue a esteira de Aristóteles, opondo-se ao idealismo, em sua abordagem introspectiva e reflexiva. Ela aceita a tese idealista de Kant, segundo a qual a mente não é algo passivo. De fato, a neurociência

5 No original, “*cells that fire together wire together*”.

tem mostrado que o cérebro tem um papel ativo na representação da realidade. Entretanto, para ela, o idealismo tem tido pouco sucesso em explicar os fenômenos cognitivos, além de implicar que o conhecimento é um produto subjetivo, desconectado da realidade. Para ela, o conhecimento produzido pode ser avaliado e aperfeiçoado em seu realismo tendo como critério o grau de seu sucesso em prever e explicar o mundo. Além disso, a abordagem neuroepistemológica pode contornar a circularidade envolvida no método introspectivo ou reflexivo de investigar a própria cognição. Isso porque, nas pesquisas neurocientíficas, não se trata de um eu analisando seu próprio eu, mas de uma comunidade de pesquisadores investigando o sistema nervoso e o comportamento cognitivo de um conjunto amplo de indivíduos através dos mais variados métodos.

Essa perspectiva neuroepistemológica é levada adiante também por Paul Churchland. Em sua obra *Plato's Camera* (2012), ele defende que, assim como o olho, o cérebro pode ser comparado a uma câmera que produz representações da realidade. Entretanto, enquanto o olho produz imagens instantâneas, o cérebro produz representações dos universais abstratos e das invariantes temporais, num processo muito mais lento e que, uma vez consolidado, fornece as estruturas básicas para todas as percepções posteriores. Justamente por isso Paul Churchland chama o cérebro de "câmera de Platão". Ou seja, sua pretensão é mostrar como as características de universalidade e de necessidade, que foram muitas vezes atribuídas (ou ao menos almejadas) ao conhecimento humano desde Platão, são na verdade resultado das experiências que o cérebro tem com o mundo durante o seu amadurecimento.

Mas que tipo de representações poderia ter esse caráter abstrato, universal e permanente? Para Paul Churchland (2012), trata-se de mapas multidimensionais (até milhões de dimensões), que tentam representar, com similaridades e diferenças, a estrutura atemporal e invariante do universo, constituindo os marcos conceituais com os quais a tradição filosófica, de alguma forma, opera.

Para o filósofo, esses mapas representam a realidade graças a uma relação de conformação homomórfica (similaridade de estrutura interna) entre o mapa e o aspecto da realidade representado. Mas os mapas não são conjuntos de predicados, teias de crenças ou sistemas de sentenças. Eles não são linguísticos, mas neuronais. Eles representam um conjunto altamente complexo de possibilidades que serve de pano de fundo para que os sentidos possam indicar qual é a percepção atual. Paul Churchland (2012) chama isso de “teoria da percepção por indexação de mapas”. Os mapas seriam o elemento universal prévio, necessário à percepção (como já sugeria Platão), enquanto o papel dos sentidos seria de indexação, ou seja, de indicar em que ponto do mapa a percepção atual se encontra.

Paul Churchland (2012) compara seu ponto de vista ao de Kant. Ele não assume o compromisso kantiano de demonstrar a existência de juízos sintéticos *a priori* nem de formas e conceitos puros, que não estão submetidos à plasticidade do sistema cognitivo biológico⁶. Para ele, não há apenas duas estruturas *a priori*, as formas puras e as categorias, como condições do conhecimento. Na verdade, há um conjunto de mapas multidimensionais que servem de base para a percepção. Além disso, esses mapas não são inatos, mas construídos durante o desenvolvimento do indivíduo, em sua relação com o ambiente. Apresentam, portanto, uma plasticidade inerente, que é muito maior nos primeiros estágios de desenvolvimento, mas que nunca se esgota totalmente.

Diferentemente da visão kantiana, Paul Churchland (2012) considera que a neurociência está demonstrando que os mesmos tipos de circuitos neurais estão em jogo tanto na produção de representações quanto na origem das ações humanas. Não haveria, assim, um abismo entre os interesses teóricos e os interesses práticos da mente humana.

Mas, para Paul Churchland (2012), a maior diferença de sua abordagem para a kantiana é a de que, a partir das neurociências, a unidade fundamental da cognição não é o juízo, mas o padrão de

⁶ Para Oeser (1985), Kant e o idealismo alemão, de maneira geral, tendem a desenvolver uma filosofia da mente que parte de questões epistemológicas e mesmo antropológicas, mas que ao longo da argumentação acabam sendo encaminhadas na direção de perspectivas metafísico-teológicas, negligenciando qualquer diálogo frutífero com as pesquisas sobre as bases biológicas da cognição.

ativação em uma população de neurônios. É por isso que, nessa perspectiva, é possível falar de atividade cognitiva também em outras espécies que não possuem linguagem. E, mais ainda, a linguagem seria o resultado do desenvolvimento de formas mais primitivas de cognição.

Esse confronto entre descobertas e desenvolvimentos das neurociências contemporâneas e perspectivas adotadas por filósofos clássicos é sem dúvida muito interessante e uma das tarefas típicas da neuroepistemologia. Konrad Lorenz (2020), em *A teoria de Kant do a priori à luz da Biologia Contemporânea, Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, publicado originalmente em 1941, traça algumas comparações, que tentaremos sintetizar a seguir:

- a) segundo as neurociências, nosso aparato cognitivo se desenvolveu em contato com o ambiente e permitiu o sucesso da espécie, o que leva à conclusão de que o real não pode ser entendido como uma coisa em si kantiana;
- b) as formas *a priori* adotadas pela cognição humana, tendo evoluído biologicamente, representam, de alguma forma, estruturas fundamentais da realidade, sugerindo uma perspectiva muito mais hegeliana, em que sujeito e objeto interagem ricamente;
- c) nosso conhecimento não se baseia em pressupostos inflexíveis e fixos, como os kantianos; pelo contrário, aprendemos com os erros da experiência, numa perspectiva muito mais falsificacionista;
- d) nenhum conhecimento é perfeito e acabado, como pretende Hegel, pois ele se constitui na interação com um ambiente sempre variável e depende das condições próprias de cada espécie;
- e) nosso aparato cognitivo é o sistema nervoso, que possui capacidades e limites que só podem ser compreendidos estudando-se sua natureza biológica, para além das abordagens reflexivas típicas da filosofia;
- f) o que há *a priori* em nossa cognição foi constituído biologicamente em nosso sistema nervoso;

- g) a verdade de uma pretensão de conhecimento não pode ser avaliada simplesmente em termos ideais, como em Hegel, mas principalmente pela sua coerência em relação à realidade física;
- h) o conhecimento não é apenas um fenômeno individual, como tratado normalmente na epistemologia tradicional, mas também da espécie.

Na obra *Plato's Camera* (2012), Churchland desenvolve o ponto de vista segundo o qual o sistema nervoso humano permite três tipos de aprendizagem: o primeiro é individual e lento; o segundo também é individual, mas muito mais dinâmico; e o terceiro é coletivo.

O primeiro deles é o que constitui a base “kantiana” da percepção, ou seja, aquele conjunto de mapas que dá sentido às sensações. Por exemplo, os mapas neurais responsáveis pela percepção das cores e aqueles responsáveis pela percepção dos rostos. O desenvolvimento dos primeiros provavelmente está basicamente previsto nos genomas, já que eles são anatomicamente simples, repetitivos e bastante semelhantes em todos os indivíduos. O desenvolvimento dos segundos, entretanto, depende muito mais da influência do ambiente, já que eles são muito mais complexos, não são repetitivos e diferem muito de um indivíduo para outro. Aliás, indivíduos de culturas diferentes desenvolvem sensibilidades diferentes para rostos, o que denota a influência maior do ambiente na estruturação desse tipo de mapa cognitivo. De qualquer forma, o aprendizado lento dos primeiros anos de vida produz sinapses e ajusta o “peso” delas, gerando mapas cognitivos desse tipo, que permanecerão basicamente inalterados por toda a vida e permitirão as outras formas, mais dinâmicas, de aprendizado.

O segundo tipo de aprendizado individual é dinâmico e responde por aquilo que o cérebro adulto aprende no dia a dia. Ele ocorre pela ativação de neurônios que estão organizados nas estruturas do aprendizado anterior. Assim, o disparo de uma determinada população de neurônios, a partir de uma sensação, por exemplo, terá um significado específico para o cérebro, pois será interpretado a partir de sua integração com as demais populações neuronais, agrupadas nas estruturas existentes. Assim, para Paul Churchland (2012), o cérebro é

um sistema dinâmico, em que a ativação de neurônios leva em conta a estrutura presente dos diferentes sistemas e também o estado de ativação do momento anterior.

Finalmente, o terceiro tipo de aprendizado é o coletivo e diz respeito ao uso da linguagem e à esfera da cultura, em sentido amplo. Para Paul Churchland (2012), existem muitas teorias sobre o que é a cultura, sua origem e seu destino. Entretanto, para ele, seu papel é basicamente explorar e detalhar os dois níveis anteriores de aprendizado. E a ferramenta mais importante para isso foi justamente a linguagem. Ela permite o compartilhamento de estruturas conceituais que foram criadas e aperfeiçoadas por diferentes gerações. Assim, cada indivíduo pode beneficiar-se, em seu aprendizado individual, do aprendizado coletivo já realizado. Embora a exata configuração neuronal de cada indivíduo desapareça, ele pode deixar para a humanidade sua pequena contribuição, em termos conceituais, que pode ajudar a constituir uma base cognitiva transgeracional.

A partir dessa visão sobre a atividade cognitiva humana, Paul Churchland (2012) rejeita a tese epistemológica clássica que define o conhecimento como crença verdadeira justificada. Para ele, o termo crença sugere o caráter linguístico e até mesmo proposicional do conhecimento. Mas, no modelo apresentado anteriormente, a linguagem surge apenas no terceiro nível de aprendizado, que tem como base justamente os dois níveis anteriores, em que não há linguagem. Além disso, outras espécies e mesmo crianças pré-linguísticas desempenham atividades cognitivas, embora sejam incapazes de fazer uso de linguagem. O mesmo se aplica ao termo justificção. Ele só faz sentido pressupondo-se que o conhecimento se constitui de proposições, que podem ser avaliadas abertamente no espaço público, utilizando recursos lógico-linguísticos. Entretanto, isso também não pode ser realizado nos dois primeiros níveis de aprendizado, em que o que se tem são sinapses presentes sendo formadas e ajustadas, formando a estrutura cognitiva básica, ou populações de neurônios dessas estruturas sendo ativadas dinamicamente e sistemicamente.

Assim, para Paul Churchland (2012), a neuroepistemologia abre uma nova perspectiva para discutir as fontes e a própria definição de conhecimento. Isso não implica que as ideias construídas pela tradição

filosófica devam ser jogadas fora, mas sim que precisam ser avaliadas levando-se em conta também as descobertas e desenvolvimentos das neurociências.

4. Conclusão

Como vimos, as neurociências se desenvolveram muito, especialmente nas últimas décadas, a ponto de não poderem mais ser ignoradas nas discussões acerca do conhecimento. Nesse sentido, a neuroepistemologia é uma tentativa de estabelecer um diálogo entre a teoria do conhecimento tradicional e as neurociências, de tal forma que seja possível utilizar o potencial crítico, a capacidade de sistematização e a natureza especulativa da filosofia, além de seu extenso arcabouço de questões e conceitos, para discutir as descobertas e desenvolvimentos das pesquisas recentes.

Uma questão interessante, que de alguma forma ficou latente em toda esta exposição introdutória, diz respeito à proximidade e à interação entre a neuroepistemologia e a filosofia da mente, especialmente no que diz respeito à relação entre mente e cérebro. A princípio, o prefixo “neuro” indica que o pressuposto da neuroepistemologia é o de que o conhecimento deve ser investigado como uma atividade do cérebro. Mas a pergunta sobre como o conhecimento, que tradicionalmente é entendido como uma atividade mental, é produzido, pode ser tomada como um desdobramento da pergunta mais geral sobre como a mente como um todo pode ser produzida pelo cérebro. Nesse sentido, as diferentes concepções em filosofia da mente, sobre a relação entre mente e cérebro, podem ter implicações diretas sobre a investigação a respeito do conhecimento. Da mesma forma, descobertas em neurociência podem afetar diretamente nossas concepções sobre a relação entre mente e cérebro. Por exemplo, saber que a consolidação de memórias envolve modificações materiais no cérebro é suficiente para abandonar uma visão dualista?

Outro aspecto importante a ser destacado é que, na abordagem das neurociências, o conhecimento é concebido como mais um fenômeno biológico, ao lado de tantos outros. Isso evidentemente não corresponde ao lugar que as investigações sobre o conhecimento ocupam na maioria das tradições filosóficas. É possível afirmar que as *Investigações Filosóficas* sobre o conhecimento tenham surgido a partir de uma preocupação de alguma forma normativa, no sentido de

uma busca por estabelecer normas ou critérios para distinguir bons conhecimentos de maus conhecimentos, verdades de falsidades. Uma questão importante a se discutir em neuroepistemologia, dentre tantas outras, diz respeito às implicações que a abordagem das neurociências tem sobre a pretensão normativa da epistemologia filosófica tradicional.

A tese evolucionista que serve de base às neurociências, como vimos, não parece fornecer critérios suficientes para dirimir disputas epistêmicas. Isso porque o que ela estabelece é que nossas faculdades cognitivas evoluíram adaptando-se ao ambiente. Mas, como é sabido em biologia, a seleção natural não é perfeccionista, mas oportunista (Freira-Maia, 1988). Ou seja, as estruturas biológicas, como o cérebro, presentes nas espécies atuais, foram suficientes para dar aos indivíduos que as possuíam uma taxa de reprodução maior do que a de seus concorrentes. Certamente isso significa que elas possuem algum grau de adequação ao ambiente, mas não que sejam perfeitas, nem mesmo as melhores possíveis.

Talvez deva-se aceitar que a epistemologia precisa deixar de lado seu ideal normativo e concentrar-se apenas na tarefa de entender como o conhecimento é possível, de um ponto de vista biológico. A tarefa normativa, por sua vez, pode ser delegada às comunidades científicas e aos procedimentos adotados por elas para a avaliação das pesquisas de seus membros, cabendo à filosofia da ciência refletir sobre isso. Entretanto, é provável que no interior dessas comunidades ressurgam discussões sobre quais são as características do conhecimento que se busca, se seu objetivo é a verdade, o que é ela, etc.

A tese de Paul Churchland, sobre a universalidade e perenidade dos mapas neuronais formados nos primeiros anos de vida, por outro lado, pode renovar a reflexão sobre as pretensões normativas da epistemologia tradicional. Talvez elas não sejam apenas fruto de tradições filosóficas arcaicas, envolvidas em preconceitos ilusórios e enganadores. Talvez elas tenham surgido da própria natureza biológica do conhecimento humano. Mas estas e outras tantas questões podem agora ser apenas colocadas diante desse novo cenário que se abre cada dia mais.

REFERÊNCIAS

- BEAR, Mark F.; CONNORS, Barry W.; PARADISO, Michael A. *Neurociências: desvendando o sistema nervoso*. Trad. Carla Dalmaz *et al.* 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2017.
- CHURCHLAND, Patricia S. *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge: The MIT Press, 2002.
- CHURCHLAND, Patricia S. How do neurons know? *Dædalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, [s.l.], v. 133, n. 1, p. 42-50, 2004.
- CHURCHLAND, Patricia S. *Neurophilosophy: toward a unified science of the mind-brain*. Cambridge: MIT Press, 1986.
- CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e consciência: Uma introdução contemporânea à Filosofia da mente*. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Unesp, 2004.
- CHURCHLAND, Paul M. *Plato's Camera: how the physical brain captures a landscape of abstract universals*. Cambridge: The MIT Press, 2012.
- FREIRE-MAIA, Newton. *Teoria da Evolução: de Darwin à Teoria Sintética*. São Paulo: USP, 1988.
- KANDEL, Eric R. *Em busca da memória: o nascimento de uma nova ciência da mente*. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- LENT, Roberto. *Cem bilhões de neurônios: conceitos fundamentais de neurociência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Atheneu, 2010.
- LENT, Roberto. *Neurociência da mente e do comportamento*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2008.
- LORENZ, Konrad. A teoria de Kant do *a priori* à luz da Biologia Contemporânea (1941). Trad. Henrique Capeleiro Maia. *Argumentos: Revista de Filosofia/UFC*, Fortaleza, ano 12, n. 24, p. 192-211, jul./dez. 2020.
- OESER, Erhard. Kants Philosophie des Gehirns: Ein Beitrag zur historischen Begründung der Neuroepistemologie. In: SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (org.). *Objektivationen des Geistigen*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985. p. 75-85.
- PACKARD, Mark G.; TEATHER, Lisa A. Amygdala modulation of multiple memory systems: hippocampus and caudate-putamen. *Neurobiology of Learning and Memory*, [s.l.], v. 69, p. 163-203, 1998a.
- PACKARD, Mark G.; TEATHER, Lisa A. Double dissociation of hippocampal and dorsalstriatal memory systems by post-training intra-cerebral injections of 2-amino-phosphopentanoic acid. *Behavioral Neuroscience*, [s.l.], v. 111, p. 543-551, 1998b.
- SHATZ, Carla J. The Developing Brain. *Scientific American*, [s.l.], v. 267, n. 3, p. 60-67, 1992.
- ZAMBRANO, Yuri. *Neuroepistemology: What the Neurons Knowledge Tries to Tell us*. Baltimore: Phy Psi k'a, 2012.

CAPÍTULO 15

PERCEPÇÃO E CONTEÚDO PROPOSICIONAL NA EPISTEMOLOGIA SELLARSIANA

Mateus Jurkovski¹

1. Introdução

A intenção deste capítulo é discutir um breve recorte da filosofia sellarsiana através da maneira como o filósofo articula percepção e conteúdo proposicional para lidar com problemas que se encontram na fronteira entre epistemologia e filosofia da mente. Inicialmente, faz-se necessário comentar que a posição sellarsiana a respeito desses assuntos surgiu com uma grande consciência em relação aos trabalhos que já eram escritos à época, apresentando uma rejeição a certas teorias que possuíam importante aderência. Após essa breve contextualização, o foco se coloca em como se dá a construção positiva de uma posição filosófica que engloba aspectos ontológicos, epistemológicos e linguísticos na busca de dar respostas sobre como

¹ Aluno de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul. Bolsista CNPq. *E-mail* para contato: mateusjurkovski@gmail.com.

adquirimos conhecimento empírico. A tese sellarsiana rejeita tanto fundacionismo quanto coerentismo, mas concordo com McDowell que é plausível considerar Sellars um tipo de empirista, dada sua articulação do conceito de “relatos observacionais” e a importância desse conceito para a justificação epistêmica². À medida que Sellars não abandona completamente a relevância da experiência empírica para explicar processos epistêmicos, o filósofo reconhece que é necessário explicitar em que nível dos processos epistêmicos aparecem os conteúdos proposicionais que permitem o tipo de conhecimento que é primazia aqui: “saber que”. Sellars sugere que nossas experiências por si só possuem um tipo de conteúdo proposicional, mas de maneira bastante diversa daquela em que defensores do dado apostavam.

2. As teorias com as quais Sellars dialoga

O principal trabalho em que Sellars discute a relação entre percepção e conteúdo proposicional é seu famoso *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956, doravante EPM), um longo artigo que questiona as bases da noção teórica de que qualquer coisa que esteja imediatamente dada pode servir de fundamento epistêmico para justificar nossas crenças empíricas. Sellars expressa o seguinte:

Se o termo “dado” [*given*] fosse referido meramente ao que é observado como sendo observado, ou, talvez, a um subconjunto apropriado das coisas que somos ditos determinar pela observação, a existência de “dados” [*data*] seria tão incontroversa quanto a existência de perplexidades filosóficas (1956, p. 253, tradução própria).

2 O fundacionismo é uma tese epistemológica que sustenta que o conhecimento possui uma base ou fundação. Para alguns modelos de fundacionismo empirista, o conteúdo da experiência é essa fundação. Por outro lado, um exemplo de fundacionismo não-empirista é aquele encontrado em Descartes, pois a fundação encontrada vem através da reflexão: penso, logo existo. O coerentismo, por outro lado, entende que não há uma fundação para o conhecimento, e coloca a primazia da justificação epistêmica na coerência entre as crenças tidas por um sujeito. O critério do que conta como coerência varia entre filósofos: relações indutivas, relações dedutivas, e relações explanatórias são todas candidatas encontradas na literatura. Mais sobre o assunto pode ser encontrado na página da *Internet Encyclopedia of Philosophy* sobre “*Coherentism*”. O Bruno Ramos Mendonça e eu traduzimos o verbete para usar numa disciplina de epistemologia, e precisamos revisar a tradução a fim de publicá-la.

À época da publicação, o trabalho de Sellars serviu para questionar a confiança que se tinha no projeto empirista e em seus recursos teóricos através do que o filósofo chama de “mito do dado”. De maneira breve, Sellars considera o mito do dado qualquer postulação de esquema teórico em que seja pressuposto que certas características ou entidades da experiência empírica são suficientes para justificar crenças mesmo que não possuam estrutura proposicional. Como explicarei de maneira mais detalhada adiante, Sellars entende que o conhecimento possui estrutura proposicional e por esse motivo não pode ser justificado por qualquer item cuja estrutura seja diferente.

Curiosamente, Sellars não menciona diretamente muitos dos filósofos por ele criticados, mas os agrupa sob rótulos como “empiristas tradicionais” e “teóricos dos dados dos sentidos”. Entendo que, quando Sellars menciona “empiristas tradicionais”, ele se refere aos filósofos contemporâneos de sua época. Pois, em outro momento, ele fala em “empiristas clássicos”, e isso se refere a alguns filósofos mencionados por ele diretamente: Locke, Leibniz, e Hume. Embora esses três filósofos do período moderno possuam posições distintas com respeito a certas nuances teóricas, Sellars entende que se encontra um elemento em comum no trabalho de todos eles: a “pressuposição de que nós temos uma habilidade não adquirida de estarmos cientes [*aware*] de repetíveis *determinados*” (Sellars, 1956, p. 288, tradução própria). Para Sellars, essa pressuposição é uma forma do que ele considera o mito do dado.

Outros filósofos que são fáceis de rastrear no diálogo sellarsiano são Wittgenstein e Russell. Embora Sellars não os cite diretamente, ele menciona o atomismo lógico, tese da qual ele se distancia ao longo do EPM. Além disso, rejeita a ideia russelliana de que conhecimento por familiaridade seja suficiente para explicar qual é a relação que os dados dos sentidos podem ter com o conhecimento proposicional. Além de podermos fazer a ligação com Wittgenstein pela menção ao atomismo lógico, Sellars emprega a noção de “espaço lógico” como uma de suas principais ferramentas teóricas positivas. Essa noção surge no trabalho de Wittgenstein no *Tractatus Logicus-Philosophicus* (2001, doravante TLP). Notamos, então, que a ideia sellarsiana de espaço lógico sobrevive de maneira independente de um atomismo lógico. Na

verdade, ocorre o oposto: Sellars emprega essa noção em suporte ao seu holismo conceitual (como veremos adiante).

Agora fica a dúvida sobre quais são os outros filósofos com quem Sellars dialogava ao escrever EPM. A maior certeza que podemos ter é que o autor tinha em mente o trabalho de Price, filósofo que foi seu professor, e cujo trabalho sai em defesa dos dados dos sentidos como entidade teórica necessária para explicar a percepção. No entanto, deVries e Triplett (2000) comentam que os filósofos da época de Sellars que sustentavam a necessidade teórica dos dados dos sentidos possuíam uma multiplicidade de posições com diferentes nuances. De acordo com esses dois autores, parece que o tipo de dado dos sentidos que Sellars ataca corresponde a “uma classe especial de objetos não-físicos, internos, qualitativos, intrinsecamente privados, sentidos diretamente, e diretamente conhecíveis” (deVries; Triplett, 2000, p. 4, tradução própria).

Não faz muito sentido especular com quem mais Sellars dialogava exatamente, pois pode ser um exercício inconclusivo. Para o leitor que está em um curso de graduação, no entanto, pode ser interessante saber o que figurava no cenário filosófico de raiz analítica na primeira metade do século XX. Além dos filósofos já mencionados, não devemos esquecer do Círculo de Viena, que pautou bastante a discussão naquela época. Um membro importante do Círculo foi Carnap, que em seu *Aufbau* diz o seguinte: “A redução da ‘realidade’ ao ‘dado’ em tempos recentes tem sido considerada uma tarefa importante e tem sido parcialmente realizada, por exemplo, por Avenarius, Mach, Poincaré, Külpe, e especialmente Ziehen e Driesch” (2003, p. 7, tradução própria). Esse breve trecho nos dá alguma ideia de quais outros filósofos defendiam teses que caíam sob o que Sellars considerava o mito do dado. É importante notar que Carnap é famoso pela sua tese do verificacionismo (ou princípio de verificação), a qual sustenta que uma sentença possui sentido se puder ser verificada. A melhor fonte para entender a ideia com mais precisão é certamente o trabalho do próprio Carnap, mas outro livro de grande valor para estudar o verificacionismo é o *Verificationism: Its History and Prospects* de Misak (1995).

3. A relevância do conteúdo proposicional para o conhecimento

Sellars rejeita, em EPM, uma forma de relacionar conteúdo perceptual e conhecimento que poderia parecer bastante intuitiva para quem se aproxima do assunto pela primeira vez. De fato, era até mesmo intuitiva para diversos filósofos do século XX. O que o autor menciona é que há filósofos que igualam ter sensações qualitativas com possuir conhecimento sobre essas mesmas qualidades. Isto é: se vejo um objeto verde, então eu sei que ele é verde. Para os teóricos dos dados dos sentidos, o que está ocorrendo neste tipo de situação é que meu contato com os objetos no mundo produz dados dos sentidos, e esses dados dos sentidos são suficientes para justificar minhas asserções epistêmicas. A teoria dos dados dos sentidos é atrativa para o fundacionismo à medida que postula os dados dos sentidos como entidades infalíveis, indubitáveis, que não pressupõem qualquer conhecimento prévio e não requerem processos cognitivos para a sua produção. Sellars, no entanto, se mostra cético quanto à possibilidade de fundamentar o conhecimento empírico por meio dos dados dos sentidos, ou mesmo de alguma formulação similar que descarte uma entidade intermediária³.

Na base dessa rejeição à teoria dos dados dos sentidos, encontra-se um forte compromisso teórico com a natureza do conhecimento e mesmo da linguagem. Sellars escreve que ganhar conhecimento é vir a conhecer **fatos** em forma proposicional, e, quando sentimos, sentimos apenas **particulares**. Um particular não tem a propriedade de conferir conhecimento sobre fatos, ele não causa imediatamente uma resposta cognitiva que produz proposições verdadeiras a respeito dele. Além disso, a epistemologia sellarsiana entende que descrever um episódio como epistêmico é muito diferente de dar uma descrição empírica de algo. Uma descrição empírica de uma situação poderia ser a seguinte: o rei da França viu uma árvore e disse “há uma árvore ali”. Nota-se como é uma descrição que não faz uso de qualquer recurso epistêmico.

³ É interessante notar que o ataque inicial de Sellars é aos dados dos sentidos, mas posteriormente, em EPM, o filósofo rejeita até mesmo outras posições empiristas que fazem um movimento fundacionista similar sem recorrer a esse tipo de entidade.

Por outro lado, poder-se-ia descrever o seguinte: o rei da França viu uma árvore e ficou sabendo que há uma árvore ali. Essa descrição é completamente diferente pois incorpora uma expressão epistêmica. Como é possível afirmar que o rei da França **sabe** que há uma árvore ali? Caso o rei da França tenha um bom domínio conceitual e saiba o que são árvores, podemos supor que o contato com uma árvore à sua frente realmente lhe proporcionou esse novo conhecimento sobre seus arredores. Porém, para Sellars, a mera presença da árvore não é capaz de causar isso. E aqui a palavra “causar” é importantíssima. Sellars escreve com certo desconcerto sobre a maneira como os teóricos dos dados dos sentidos até então misturavam duas estruturas diferentes para explicar o conhecimento empírico. A explicação deles pode ser entendida da seguinte maneira:

Objetos (1→) Dados dos sentidos (2→) Crenças básicas
proposicionais (3→) Crenças não-básicas proposicionais⁴

Em (1→) encontramos uma relação causal: objetos de fato *causam* dados dos sentidos (de acordo com a teoria dos dados dos sentidos, que aqui não endosso). A relação (3→) é de natureza inferencial, pois crenças podem ser inferidas umas das outras. O problema então mora na relação (2→), pois como se explica que um conteúdo causal dá origem a um conteúdo proposicional?

Não pretendo discutir o resto da argumentação sellarsiana contra os dados dos sentidos, pois é um assunto extenso que eu já tive a chance de explorar na minha dissertação⁵. O preâmbulo até aqui serviu para introduzir a pressuposição sellarsiana sobre a natureza do conhecimento. Para Sellars, conhecimento de fatos é “saber que...”, e conhecimentos são justificados de maneira inferencial: “O ponto essencial é que ao caracterizarmos, um episódio ou estado como aquele de **saber**, nós não estamos dando uma descrição empírica daquele episódio ou estado; nós o estamos colocando no espaço lógico de razões, de justificar e ser capaz de justificar o que é dito” (Sellars,

4 Agradeço ao Bruno Ramos Mendonça, meu orientador de TCC e dissertação, por ter sugerido essa maneira mais ou menos visual de esquematizar a proposta epistemológica dos dados dos sentidos.

5 À época da escrita deste capítulo, ainda estou trabalhando nela. No momento em que este livro tiver sido publicado, no entanto, já devo tê-la finalizado.

1956, p. 299, tradução própria). Saber algo pressupõe a capacidade de articular conteúdos proposicionais no espaço lógico de razões, e o tipo de conteúdo que experimentamos através das sensações com o mundo empírico não possui estrutura proposicional. Logo, os dados dos sentidos, ou mesmo a percepção imediata, não podem servir de base para o projeto epistemológico do empirismo.

De onde surge a noção de espaço lógico de razões [*logical space of reasons*]? A resposta é a seguinte: Sellars empresta de Wittgenstein a noção de espaço lógico. Note que, para Wittgenstein, não há a qualificação “de razões”. No *Tractatus Logicus-Philosophicus*, o autor faz uso da noção de espaço lógico para falar da natureza da linguagem e de como ela se relaciona com as coisas do mundo. O aforismo de abertura da obra diz que o mundo é tudo que é o caso. Falar sobre o mundo, por sua vez, não é necessariamente falar sobre algo que é o caso, pois podemos errar em nossas asserções. O autor de TLP entende que “para que uma declaração seja possível as coordenadas lógicas devem de fato determinar um local lógico” (Wittgenstein, 1998, tradução própria). O filósofo está falando sobre qualquer tipo de declaração, epistêmica ou não, e o espaço lógico que ele vislumbra é o conjunto de todas as possibilidades da linguagem. A qualificação de “lógico” aparece, em um sentido, para realçar a natureza da linguagem que, segundo Wittgenstein, é lógica. Esse espaço lógico deve ser pensado em oposição a um espaço físico, pois o que há em um espaço físico são posições possíveis de objetos, enquanto o que há em um espaço lógico são fatos possíveis. O espaço lógico só está disponível para quem possui domínio conceitual de alguma forma⁶. De acordo com DeVries e Triplett, “Nós podemos pensar o espaço lógico como determinado pela estrutura categorial que nós usamos para esculpir o mundo conceitualmente” (2000, p. 60, tradução própria).

Esse pressuposto é transportado para a filosofia sellarsiana: a linguagem possui um componente intrinsecamente lógico. Combinando essa noção com a de que o conhecimento relevante para a epistemologia é proposicional, fica claro que, para Sellars, proposições epistêmicas

⁶ A linguagem falada e escrita é o primeiro exemplo que vem à cabeça, mas devemos lembrar que linguagens de sinais também requerem domínio conceitual.

também estão sujeitas às regras da lógica. Mas falar qualquer frase aparentemente epistêmica é posicionar um episódio cognitivo no espaço lógico das razões? De acordo com Sellars, a resposta é negativa.

O que se encontra em EPM envereda em partes para uma teoria da aquisição dos conceitos e da transformação de uma criança em um sujeito epistêmico⁷. Sellars entende que uma criança dando seus primeiros passos no aprendizado linguístico ainda não emite conhecimentos, mas apenas está praticando respostas a estímulos. Isto é, dizer “bola” ao ver uma bola não significa (para Sellars) que a criança sabe que há uma bola à sua frente. O bebê está meramente reproduzindo uma resposta aprendida⁸. A filosofia sellarsiana entende que essa fase de aquisição de conceitos e aprendizado do funcionamento da linguagem é uma preparação para que a criança possa articular dentro do espaço lógico das razões. Como fazem deVries e Triplett (2000), é útil comparar esse processo ao aprendizado de um jogo, por exemplo o jogo de xadrez. É necessário aprender as regras para jogá-lo, mas não se está jogando enquanto se aprende as regras; apenas com o domínio das regras fundamentais do jogo e a eventual prática, a pessoa torna-se uma jogadora de xadrez. Assim, primeiro há que aprender as regras da linguagem e da prática epistêmica, e depois torna-se um conhecedor. Como ilustrado na passagem de Sellars citada anteriormente, o autor coloca importância em ser capaz de dar e pedir razões. Para o filósofo, essa prática é essencial para que qualquer um seja considerado um conhecedor, alguém capaz de habitar o espaço lógico das razões.

4. A relação entre conhecimento e percepção

Em certas ocasiões, Sellars é tido como um coerentista. Nas conversas com meu orientador, essa questão surgiu mais de uma vez. Lendo sobre coerentismo na *Internet Encyclopedia of Philosophy*,

7 Este termo não é sellarsiano, mas percebo-o como bastante útil. Entenda-se aqui que ele significa apenas “pessoa que é capaz de conhecer”, com a adição de que, no contexto sellarsiano, ser capaz de conhecer significa ser capaz de dar e pedir razões.

8 Não endosso aqui a teoria epistemológica de Sellars neste exato ponto. Diversos pontos de sua tese epistemológica completa são interessantes, incluindo sua solução empirista que evita o fundacionismo. No entanto, sua negação de que crianças que não têm a capacidade de dar e pedir razões sabem alguma coisa não soa correta.

nota-se Sellars incluso entre os filósofos coerentistas. Mas ele o é de fato? Até onde eu entenda, eu diria que não. Tenho alguns motivos principais que me levam a essa afirmação:

1. primeiramente, o filósofo alude à imagem da Ouroboros como uma metáfora para o que mais tarde veio a ser chamado de coerentismo; para o filósofo, essa não é uma opção viável para explicar a justificação epistêmica – ou seja, o próprio filósofo não se incluiria no rol de coerentistas;
2. concordo com McDowell quando ele diz que o que Sellars realiza em EPM é uma tentativa de mostrar outra maneira de ser empirista: “Sellars pode estar almejando resgatar um empirismo *não-tradicional* a partir dos destroços do empirismo tradicional, de modo que ele possa nos mostrar como ser bons empiristas” (2010, p. 10, tradução própria).

Resta a pergunta: qual é, então, a relação entre conhecimento e percepção na filosofia sellarsiana? Como o filósofo deixa claro, os dados dos sentidos ou a percepção imediata não podem cumprir um papel de justificação epistêmica. Afinal de contas, o conteúdo da percepção, seja de que forma está articulado, não constitui conteúdo proposicional, pré-requisito para participar de inferências no espaço lógico de razões.

Em EPM o filósofo utiliza duas noções para lidar com a relevância da percepção para a construção do conhecimento empírico: relatos observacionais e alegações proposicionais. Uma alegação proposicional [*propositional claim*] é o tipo de conteúdo proposicional em que um sujeito com capacidades conceituais e linguísticas bem desenvolvidas tende a pensar e acreditar quando tem qualquer tipo de experiência. Em uma determinada experiência cotidiana, pode surgir a alegação proposicional “há uma parede azul à minha frente”. A alegação proposicional, no entanto, não é o sonho do empirista tradicional. Sellars entende que esse tipo de conteúdo proposicional pode ser dúbio. De fato, há um passo a ser dado entre a alegação proposicional e o relato observacional [*observation report*]. Esse conteúdo proposicional, mais ou menos imediato, que surge de maneira não-reflexiva, pode enganar.

Qualquer pessoa está sujeita ao engano quando exercita qualquer um de seus sentidos para coletar informações do ambiente. Embora os sentidos tragam uma certa informação, é possível que nós não confiemos na informação trazida por uma miríade de motivos. No caso da parede azul, eu posso ter uma outra informação de que, na verdade, a iluminação no local não é adequada, e a parede meramente parece ser azul sob as condições de iluminação presentes.

Após refletir ou não sobre a informação (pois um sujeito pode também confiar em seus sentidos mesmo que eles o enganem), produz-se um relato observacional que visa produzir conhecimento. O relato observacional é o tipo de coisa que se compartilha com os outros, fazendo com que a construção do conhecimento, o espaço lógico de razões, ganhe um componente inextricavelmente social. Ter conhecimento, na epistemologia sellarsiana, é ser capaz de oferecer razões que convençam um interlocutor.

No entanto, é importante destacar que um relato observacional é um *relato* apenas em potência. DeVries comenta sobre esse detalhe:

[...] em seu uso um relato não precisa ser uma performance verbal explícita. Isto se dá em parte pelo fato da estrutura de "Empirismo e Filosofia da Mente": Sellars quer evitar tanto quanto possível uma terminologia mentalista carregada pesadamente, pendente sua subsequente discussão da filosofia da mente nas últimas partes do artigo. Em seus outros escritos epistemológicos... ele fala de *crenças* observacionais. Mas crenças observacionais, como ele as entende, são estados ocorrentes, episódicos em natureza, não disposições permanentes, como são muitas de nossas outras crenças. Isto não é problemático; o que é de maior preocupação é qual é o tipo correto de *conteúdo* de uma observação básica (2005, p. 119, tradução própria).

Nota-se que Sellars entende o pensamento humano a respeito das experiências vividas como carregado conceitualmente. Essa posição surge em EPM sob o nome de nominalismo psicológico e pressupõe que todo pensamento humano é mediado pela linguagem. A posição surge a partir da análise do trabalho de três filósofos modernos:

Berkeley, Hume e Locke. Como já dito na introdução deste capítulo, Sellars identifica neles uma forma do mito do dado. De acordo com a leitura sellarsiana, os três filósofos mantinham posições segundo as quais é possível ter uma ideia de, por exemplo, “vermelho” apenas ao ter uma experiência com a cor vermelha. Para o filósofo, essa forma de empirismo tratava impressões e ideias (de vermelho, por exemplo) como se fossem particulares com aquela característica. Resguardadas as diferenças entre os trabalhos dos três filósofos, a posição que Sellars aponta ser comum a eles é a de que “toda consciência de tipos ou repetíveis requer uma associação entre palavras e classes de particulares correspondentes” (Sellars, 1956, p. 289, tradução própria). Para Sellars, no entanto, a criação de entidades adicionais não é necessária, bastaria associar palavras a objetos físicos⁹. Assim, abandona-se a pressuposição de qualquer conhecimento **dado** mas preserva-se a intuição de que conhecer tipos e categorizar particulares é uma questão linguística. Como já foi notado, essa intuição é importante para o cerne da filosofia sellarsiana.

Resta, no mínimo, uma questão: de que maneira o empirismo sellarsiano difere de uma forma de fundacionismo? Para Sellars, a intuição fundacionista de que algo sustenta o conhecimento empírico está correta porém articulada erroneamente. Como já vimos, o conteúdo perceptual na epistemologia sellarsiana não gera conhecimento imediato, mas depende das dinâmicas inferenciais do espaço lógico de razões, que por sua vez requer um domínio conceitual minimamente sofisticado (que qualquer criança adquire após alguns anos). Essa já é uma forma de separar o empirismo sellarsiano do empirismo tradicional criticado em EPM.

9 É muito importante trazer aqui o comentário feito por deVries e Triplett em relação ao assunto: “Infelizmente, este apelo aos objetos físicos como portadores de cores não estava aberto aos empiristas clássicos. As dúvidas céticas sobre o mundo físico lhes sugeriam que não poderiam postular a existência do mundo físico e dos itens físicos neste nível fundamental de investigação. Pois eles acreditavam que conheciam melhor e com mais certeza a qualidade sensível do vermelho do que qualquer coisa sobre objetos físicos como tais. Esta crença pode muito bem explicar por que os empiristas clássicos atribuíram uma natureza dual às impressões. Foi útil supor que as impressões eram como ideias na sua capacidade de representação. Isto simplificaria a explicação da relação entre impressões e ideias e, ao mesmo tempo, permitiria que as impressões fossem cognitivas, de modo que o problema de gerar conhecimento a partir de fontes não cognitivas não teria de ser colocado. Mas se os itens vermelhos específicos representados pelas nossas impressões não pudessem ser identificados com objetos físicos, com o que esses itens poderiam ser identificados? Na falta de qualquer outra resposta disponível, foi útil, ou talvez essencial, supor que é a própria impressão do vermelho que é o item vermelho específico. Esta suposição significava que as impressões deveriam preencher dois papéis distintos: representações cognitivas de itens específicos e os próprios itens (não cognitivos)” (2000, p. 56, tradução minha).

De acordo com Sellars, existem duas dimensões conceituais que se sustentam mutuamente, e podemos entender essa sustentação e relação contínua de maneira dinâmica. A primeira dessas dimensões é aquela dos conteúdos conceituais que adquirimos ao longo do tempo e formam nosso *background* informacional que permite a produção de novas ideias e a formulação de relatos observacionais. A outra dimensão é a dos relatos empíricos de fato, e num certo sentido podemos entender que essa segunda dimensão é sustentada pela primeira. O problema é que, se entendermos que apenas uma sustenta a outra, ganhamos uma imagem estática e nos moldes fundacionistas. O que acontece, ao contrário, é que há um suporte mútuo entre essas duas dimensões devido ao caráter revisável do conhecimento empírico. Mesmo nossos conhecimentos de fundo podem ser postos à prova quando adquirimos novas informações que os contradizem. Eles são, de fato, as ferramentas que guiam nossa exploração conceitual do mundo, mas essas ferramentas podem eventualmente ser descartadas ou aprimoradas.

REFERÊNCIAS

CARNAP, Rudolf. *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*. Tradução: Rolf A. George. Los Angeles: Universidade da Califórnia, 2003.

DEVRIES, Willem A; TRIPLETT, Timm. *Knowledge, Mind and the Given*: Reading Wilfrid Sellars's "Empiricism and the Philosophy of Mind," including the complete text of Sellars's essay. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000.

DEVRIES, Willem. *Wilfrid Sellars*. Chesham: Acumen, 2005.

McDOWELL, John. Why is Sellars's Essay Called 'Empiricism and the Philosophy of Mind'? In: DEVRIES, A Willem. *Empiricism, Perceptual Knowledge, Normativity, and Realism*: Essays on Wilfrid Sellars. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 9-32.

MISAK, Cheryl J. *Verificationism*: Its History and Prospects. Abingdon: Routledge, 1995.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. 1956. Disponível em: https://conservancy.umn.edu/bitstream/11299/184083/1/1_11_Sellars.pdf

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logicus-Philosophicus*. Tradução: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: USP, 2001.

CAPÍTULO 16

SOBRE A CATEGORIZAÇÃO DE ATIVAÇÕES NEURONAIS QUE ACOMPANHAM VIVÊNCIAS: A VISÃO NEUROPRAGMÁTICA SOCIAL

Sofia Inês A. Stein¹

Neste artigo, na primeira parte, apresentarei a origem, na filosofia analítica da linguagem, da discussão sobre representações, e mostrar como o ceticismo behaviorista abriu caminho para a naturalização das reflexões sobre pensamentos significativos, ou representativos. Numa segunda parte, efetuari a análise de como se pode, desde uma perspectiva naturalista, entender o que são os conceitos que seriam o núcleo de nossas representações e, por último, como pode a neuropragmática social, proposta por mim, interpretar a categorização de ativações neuronais que acompanham experiências representacionais.

¹ Pesquisadora bolsista de produtividade CNPq/USP. *E-mail* para contato: siastein@me.com.

1. Localizando a questão da representação na filosofia analítica da linguagem e da mente contemporânea

Nos primórdios da filosofia analítica da linguagem, ainda no final do século XIX, havia uma tendência antipsicologista disseminada entre seus representantes, em especial na filosofia de Gottlob Frege. Historicamente isso se deveu, em parte, à necessidade de distinguir os objetos filosóficos e lógicos dos objetos psicológicos da nova ciência da mente emergente na época. Apesar disso, o logicismo e sua proximidade aos sistemas matemáticos e algébricos que estavam sendo desenvolvidos foram de suma relevância para aproximar a filosofia do pensamento e do conhecimento humano das ciências, não apenas das ciências exatas, como também das ciências naturais, cujas estruturas incluem deduções e equações numéricas e formais.

Embora os embates entre filosofia analítica e fenomenologia ou entre filosofia analítica e metafísica tenham resultado na revisão de várias posições dos primeiros analíticos, até hoje é inegável a importância da denominada Virada Linguística na filosofia, que condicionou a reflexão filosófica ao exame prévio do veículo linguístico das afirmações filosóficas e colocou, inclusive, no centro da investigação filosófica a linguagem significativa gramatical e logicamente estruturada. Seja qual fosse o assunto, se a pergunta fosse sobre a natureza da ciência ou do método científico ou sobre o conteúdo de enunciados morais, a filosofia deveria iniciar com uma análise de enunciados.

Para compreender o enfrentamento atual entre representacionistas e antirrepresentacionistas, vale enfatizar a reflexão daqueles que, no início da filosofia analítica, admitiam um discurso sobre “pensamentos” ou proposições (o significado pensado de frases). Todos os três pilares iniciais da filosofia analítica, Frege, Russell e o primeiro Wittgenstein, admitiam a identificabilidade de pensamentos e sua objetividade. Acompanhando os movimentos dentro da psicologia e da filosofia, em poucas décadas, percebe-se, já no início do século XX, o germinar da descrença na possibilidade de se identificar pensamentos, seus conteúdos, sendo que esses seriam mentais e subjetivos. A

diferença inicial feita por Frege (1986 [1919]) entre pensamentos objetivos e representações subjetivas não conseguiu se manter ao enfrentar escrutínios de filósofos e linguistas preocupados com a linguagem natural e com as imprecisões encontradas na comunicação.

1.2.0 rompimento com a noção tradicional de significado e de representação

Muito foi debatido em filosofia sobre a questão do significado linguístico, que é, de forma geral, considerado uma espécie de representação gramaticalmente estruturada. Procurou-se por algo que fosse objetivo, compartilhado pelos falantes. Vários debates esbarraram no problema da impossibilidade de investigação de conteúdos mentais, já que o que se compreende quando se escuta uma frase não é algo observável diretamente. Há uma dimensão mental no processo de compreender significados que dificulta seu tratamento, não só científico, como também filosófico. Esta foi a motivação para posições de teor mais behaviorista, como a do segundo Wittgenstein (1979 [1953]), ou a de Willard Quine (2010 [1960]).

É interessante notar que as semânticas e pragmáticas próximas ao behaviorismo se aproximaram de um ceticismo em relação à ideia de significado como representação mental ou proposição que é hoje também professado pelas novas ciências cognitivas de teor enativista. As neurociências sociais, por exemplo, que são antirreducionistas e sustentam a necessidade de contextualizar as ativações neurológicas para compreendê-las, estendem as preocupações neurocientíficas para além das medições ou imagens de encéfalos. Comportamentos sociais observáveis são parte importante da investigação que reflete sobre emoções, cognição, pensamentos ou raciocínios. A linguagem é vista, portanto, a partir desse pano de fundo também comportamentalista, como parte de interações sociais, que nos treinam para executarmos ações linguísticas, como nomear, predicar, interrogar e assim por diante. Com certeza, um aspecto fundamental que é acrescido hoje à investigação é a possibilidade de pesquisar de forma pormenorizada uma parte essencial dos sistemas dinâmicos que compõem as ações

sociais, comunicativas ou não, e que foi considerada a origem biológica de pensamentos significativos: o encéfalo.

Os problemas que o segundo Wittgenstein e Quine enfrentaram nas décadas de 1930 a 1960 incluíam não apenas a pergunta sobre o local e a natureza do significado, mas também a questão sobre a relação de palavras a objetos e a relação entre frases e fatos. Suas respostas a esta questão foram distintas, mas ambas decisivas para os rumos da filosofia da linguagem e da mente do século XX. Ambos, cada um à sua maneira, afirmaram a impossibilidade e a não-necessidade de que palavras refiram diretamente objetos de forma precisa para haver comunicação. Também afirmaram ser dispensável que frases correspondam, como representações, a fatos. Nem sua estrutura nem seu conteúdo precisariam corresponder a estruturas ou estados de coisas da realidade para comunicarem.

Como Coffa (1991) enfatiza, na passagem da filosofia moderna da linguagem para a filosofia analítica contemporânea, iniciou-se o questionamento de o que seria, afinal, aquilo que chamamos de “*a priori*”. A filosofia do século XX, pelo menos uma parte dela, não pressupõe que a mera existência de processos conceituais e racionais na mente ou na linguagem garanta a objetividade desses. Nem a faculdade da razão e nem estruturas lógicas ou gramaticais podem garantir sua objetividade. É curioso observar a crescente dúvida científica e filosófica que ocorreu durante o século XX acerca do poder da razão humana. Hoje, cientistas como Antônio Damásio (1996) demonstram por meio de investigações neurocientíficas e fisiológicas que não há como justificar uma separação entre as nossas capacidades racionais e outros processos, como os emocionais, no corpo humano. É cada vez mais questionável como podemos, após as descobertas científicas do século XX – que continuam se desenvolvendo no século XXI – afirmar a independência de pensamentos racionais em relação ao corpo, por exemplo. O platonismo que ainda aparecia naquilo que era defendido pelos logicistas só se sustenta se for reinterpretado por uma filosofia do comportamento social, que explica a objetividade dos pensamentos por meio de sua cristalização em reações ou regras sociais. É assim que alguns filósofos, como John McDowell (2009),

seguindo uma interpretação original de Michael Dummett (1973), interpretam o platonismo de Frege.

Vincular a filosofia da linguagem e da mente clássicas com discussões teóricas e experimentais recentes é um desafio que devemos aceitar como filósofos interessados na verdade. Na década de 1980, depois dos desenvolvimentos das ciências cognitivas computacionais acompanhados de perto por pensadores como Jerry Fodor e Hilary Putnam, o naturalismo filosófico proposto por Quine (1969) mostrou sua força nas obras, por exemplo, de Daniel Dennett (1998) e Ruth Millikan (1984). A biosemântica apresentada por Millikan (1993a) explica o significado comunicado em interações sociais comparando atos comunicativos de animais diversos, como abelhas, coelhos e seres humanos. Pano de fundo para sua teoria é a teoria da evolução biológica e conceitos como o de função biológica de organismos ou de seus órgãos internos. Assim como existem funções apropriadas de um coração, como a função de bombear sangue, também existem funções apropriadas de símbolos linguísticos, como nomes ou predicados. Símbolos herdam suas funções por meio de uma história natural filogenética, que inclui disposições genéticas e costumes, e seu uso é resultado do aprendizado, durante o desenvolvimento ontogenético, de como estabelecer referências de nomes em vários contextos ou como estabelecer correspondências de frases a fatos, incluindo frases descritivas e imperativas. Ou seja, Millikan (2004) compõe sua biosemântica por meio, primeiramente, de uma ideia da primeira filosofia analítica, especialmente a do *Tractatus* (1990 [1921]), de que há uma espécie de correspondência estrutural, um isomorfismo, entre frases enunciadas e fatos do mundo, e, seguindo a tradição pragmática, simultaneamente, em segundo lugar, por meio da ideia de que todo ato comunicativo é resultado de propósitos ou naturais ou culturais. Avisar de perigos segue claramente propósitos naturais, mas vestir-se de forma condizente a uma comemoração segue também propósitos, desta vez, culturais. Sua teoria dos propósitos não propõe uma linha divisória nítida entre os naturais e os culturais, ao contrário, tenta diversificar a classificação de propósitos, de forma a se poder falar tanto em propósitos naturais intencionais quanto em propósitos culturais intencionais, por exemplo.

A biosemântica de teor teleológico de Millikan (2005) explica a evolução da comunicação significativa e é representacionalista, já que supõe que frases enunciadas estão por pensamentos processados mentalmente por seres humanos e representam fatos. Logo, ainda encontramos nesta teoria uma visão linguística e representacional do pensamento. Claro que mentes podem representar de forma não linguística, como por meio de imagens, mas muitas das descrições e explicações de Millikan estão voltadas para mostrar como conceitos ou formas gramaticais e sintáticas evoluem socialmente e são aprendidos por mentes humanas, instanciadas em cérebros biológicos. Embora mais articulada gramaticalmente que outras linguagens, a linguagem humana faz parte da deriva evolutiva natural e não resulta de uma razão humana não-determinada biologicamente. Funções mentais (ou cerebrais), como a função de pensar em fatos, têm sua origem em como executamos as atividades necessárias à nossa sobrevivência, e essas funções desenvolvem-se de acordo com nossa evolução como organismos.

Millikan (1993a), em oposição a Frege, que procurou por uma base objetiva para a comunicação em pensamentos que não dependessem da mente individual, contenta-se com descrever como representamos estados de coisas possíveis ou fatos existentes, mesmo que as representações de um mesmo fato variem conforme sua instanciação em mentes diversas. A frase enunciada “o prato dourado está sobre a mesa” é uma representação externa, **expressa** o pensamento interno de que “o prato dourado está sobre a mesa” e representa o fato de que o prato dourado está sobre a mesa.

O problema inicial da semântica de como identificar o significado de frases de forma a que este seja um só para cada frase não é propriamente resolvido por Millikan, mas passa a ser aceito como um fato inexorável o de que, embora por meio do compartilhar da mesma deriva evolutiva e da mesma socialização se possa aproximar a compreensão que cada pessoa tem de uma frase enunciada, pensamentos nunca são idênticos entre si, nem mesmo aqueles que ocorrem em uma só mente – ou “cabeça”, como diz Millikan (1993b).

1.3. Experiências de primeira pessoa em estudos naturalistas da percepção

Outra questão semântica sem solução na biosemântica é a de como estudar cientificamente pensamentos significativos. A dificuldade de acesso aos pensamentos, que motivou perspectivas behavioristas, se mantém. O que pode ser percebido ou medido são sinais do encéfalo, alterações fisiológicas, movimentos corpóreos ou enunciações verbais, nunca a *experiência* de pensar no conteúdo de uma frase. Assim, a discussão semântica e pragmática desemboca, com as várias propostas de naturalização da filosofia da linguagem, tanto em reflexões epistemológicas sobre como nossas representações podem ser verdadeiras e justificadas quanto em ponderações da filosofia da mente que procuram até hoje destrinchar o problema da correlação entre aquilo que um sujeito experimenta mentalmente em primeira pessoa e aquilo que cientistas podem observar no cérebro dele.

Assim como em outras áreas da investigação científica, nesta não temos uma resposta final à questão do que são representações. São ativações de redes neurais? São algo que observamos nas ações sociais? São relatos de certas experiências privadas? Cientistas, em suas investigações sobre emoções, cognições e percepções, necessitam elaborar hipóteses e modelos sobre o que irão considerar serem representações. A importância da ideia de representação consiste basicamente em sua suposta capacidade de propiciar informações acerca do meio circundante de forma fidedigna. No entanto, essas poderiam ser imagens, protótipos ou ter forma sentencial, entre outras opções. Uma questão subordinada seria como uma representação poderia estar relacionada àquilo que representa: por meio de isomorfismo estrutural, por meio de referencialidade entre nomes e objetos, por meio de conteúdos imagísticos de percepções passadas memorizados? Certamente, a discussão sobre a natureza da representação e a correlação entre representação e realidade depende, de um ponto de vista naturalista, de uma análise de como ocorre a percepção, isto é, a recepção de informações do meio pelos sentidos, e como esta está vinculada a ou depende de símbolos linguísticos ou conceitos universais.

Além da questão mais básica de como formamos informações internas e as memorizamos, uma boa parte da literatura sobre cognição está preocupada com a forma como esta informação é pensada pelos sujeitos em raciocínios e relações lógicas. Desde a antiguidade da filosofia ocidental, era visto como mais relevante filosoficamente determinar as estruturas de raciocínios e argumentos do que acompanhar a formação de representações e suas funções cognitivas em um organismo. Isso se deveu em grande parte ao desconhecimento que havia em relação aos sistemas sensórios e neurológicos. Assim, a lógica e a gramática se desenvolveram mais do que as teorias acerca da percepção e da representação nos primórdios da filosofia ocidental. Não que não tenha havido tentativas de explicar percepção e representação já em Platão e Aristóteles, em Agostinho e Descartes ou em Hume e Kant, porém essas tentativas ainda são teorias bastante idealizadas e distantes dos fatos que hoje se sabe sobre sistemas sensórios, modalidades perceptivas e funções cerebrais e mentais.

Fato é que aqueles filósofos preocupados com a origem orgânica das informações perceptuais e representacionais se aproximam mais de posições epistemológicas naturalistas, que procuram por dados científicos e empíricos para explicar fenômenos cognitivos, do que aquele que supõe uma separação rigorosa entre sistemas orgânicos e pensamentos humanos verdadeiros. Por isso, filósofos naturalistas moderados, como John McDowell, consideram desnecessário, para tratarmos do conhecimento humano, verdadeiro e justificado, conjecturar acerca dos intermediários epistêmicos (ou estímulos proximais), como as ativações das terminações nervosas ou a forma como a luz, por exemplo, incide na retina. Entre os naturalistas menos moderados encontramos Tyler Burge, Millikan e Jesse Prinz, que não abdicam da descrição dos intermediários epistêmicos e, ao contrário, os consideram fundamentais para explicar a cadeia causal que inicia nos objetos ou estados de coisas externos e resulta em ativações cerebrais e/ou experiências fenomênicas conscientes de primeira pessoa. Uma das dificuldades que esses naturalistas enfrentam é a de conseguir diferenciar entre percepções verídicas e não-verídicas, pois identificar a veracidade de uma representação perceptual parece depender principalmente da relação entre representação e fatos, e não de como ocorre a cadeia causal entre fatos e representações.

2. O problema da universalidade de nossas representações numa explicação naturalista do conhecimento

Pertence à antiguidade grega a pergunta sobre a natureza de ideias universais e sobre como é possível reutilizar a mesma expressão, como “... é verde” (ver Platão, 1973), para inúmeros objetos, desde uma folha de árvore até um vasto rio. Como pode uma mesma expressão ser atribuída a diferentes ocorrências da cor verde, que apenas guardam similaridade, entretanto nunca são idênticas. De acordo com Prinz (2004), uma teoria naturalizada dos universais – que utiliza dados científicos atuais – precisa, de forma semelhante às teorias filosóficas antigas, medievais, modernas e contemporâneas, descrever e explicar como conceitos universais utilizados por nós (e por outros mamíferos) capturam traços de objetos particulares percebidos e memorizados, que guardam similaridades entre si, ou seja, têm qualidades em comum, todavia não são, obviamente, o mesmo objeto.

Atribuímos conceitos, como o conceito de “chimpanzé”, que são representados por predicados gramaticais ou lógicos, a certos seres particulares, a indivíduos. Cada um desses indivíduos é um exemplar ao qual o conceito se aplica. Por isso dizemos que conceitos se aplicam a um certo conjunto de exemplares ou a cada um dos exemplares que formam um determinado conjunto, por serem semelhantes em tais e tais aspectos. Em quais aspectos devem ser similares para poderem ser abrangidos pelo conceito é uma das questões em debate. Aspectos são partes, qualidades, disposições ou funções, etc. – tudo aquilo que pode caracterizar um ser ou um objeto. Quando denominamos tais aspectos, como o aspecto de um chimpanzé ser um mamífero, terminamos por atribuir um novo conceito universal ao grupo de seres, e a cada um deles individualmente. Como sabemos pelos estudos em Lógica e Gramática, são ou nomes próprios, ou descrições definidas ou indexicais, como os pronomes demonstrativos, que nos permitem apontar para esses particulares ou indivíduos, de forma a sermos capazes de incluí-los nos conjuntos abarcados pelos conceitos.

Será que já somos capazes de explicar cientificamente a aquisição de conceitos? A epistemologia genética de Jean Piaget ou a

psicologia histórico-cultural de Lev Vygotsky foram tentativas bastante bem-sucedidas de fornecer, entre outras coisas, esta explicação. Porém, hoje, uma filosofia naturalizada pergunta: qual é o processo natural que ocorre quando início a utilização de um conceito? Será que a aprendizagem de conceitos universais – que estão atrelados a nomes gerais e que podem ser atribuídos a muitos objetos ou a qualidades, elas próprias universais –, se dá por meio da ostensão socialmente compartilhada, quando nossa atenção se volta para algum objeto tridimensional ou para alguma saliência da situação na qual nos encontramos?

Segundo Prinz (2004), conceitos são representações que se originam de experiências sensoriais e perceptivas e que informam sobre as características dos objetos do meio e permitem reidentificar objetos semelhantes àqueles que resultaram na representação inicial. Ou seja, conceitos estão armazenados na memória longa e são acionados quando a memória de trabalho entra em atividade. Conceitos são detectores de objetos. É relevante a constatação de que conceitos obrigatoriamente se sobrepõem uns aos outros, pois, por exemplo, o conceito de azul se sobrepõe aos conceitos de céu e de oceano, e esses, por sua vez, se sobrepõem, respectivamente, aos conceitos de atmosfera e de água. Desde a perspectiva do empirismo conceitual de Prinz, nosso aparato sensorio, perceptivo e neurológico evoluiu de tal forma durante milhões de anos que os conceitos (representações) que formamos no encéfalo, e que vivenciamos privadamente, correspondem a categorias reais do mundo circundante. Entretanto, também é importante enfatizar que conceitos, embora correspondam a algo real, não são algo que necessariamente descreve a um objeto como um todo. Podem corresponder a propriedades de um objeto, como no caso dos conceitos de cores, ou a uma parte de um objeto, como no caso de conceitos como “pétala”. Logo, há uma multiplicidade bastante variada de conceitos que utilizamos e que se sobrepõem.

A relação entre Prinz e as novas neurociências se mostra em sua afirmação de que representações são construções por meio de “padrões de ativação neural” (2004, p. 195) e que conceitos estão instanciados em redes neurais amodais, ou seja, redes não específicas

a um sistema sensorio determinado. Essas redes neurais amodais se formam primeiramente na memória de trabalho, mas guardam relação com os conteúdos da memória longa. Aprender consiste em formar e reter representações perceptuais. Compartilhar carga genética, fenotípica e formativa muito semelhante garante que a maneira como conceitos são adquiridos, memorizados e utilizados socialmente seja igualmente semelhante em seres humanos. Depreende-se da visão de Prinz que representações não são proposições, não são sentidos de frases gramaticalmente bem formadas, apesar de que, até os dias atuais, o ponto de vista mais linguístico do que sejam representações ainda vigore entre muitos filósofos.

2.1. Como falar das ativações neuronais que instanciam conceitos?

Andy Clark (1997) sustentou, antes mesmo de Prinz, que aquilo que denominamos de representações, e que muitos consideram o conteúdo de frases que enunciamos acerca do mundo, são processos neurológicos físico-químicos que participam em cognições e ações. Esses processos seriam funções que se manifestam em áreas determinadas do cérebro e têm sua origem em como executamos nossas atividades diárias. Podemos explicar, por exemplo, de um ponto de vista evolutivo, porque é mais fácil pegar um objeto com a mão inteira do que mover um dos dedos de forma independente, não apenas observando nossa anatomia, porém também identificando áreas e funções neurológicas específicas que participam desse tipo de atividade. Existiria, portanto, uma representação na qual existiria um código correlacionando estados internos de um sistema à execução de tarefas específicas, pois, nesse caso, os estados internos estariam “carregando informação” acerca de movimentos e comportamentos do organismo, em meio a objetos e em situações externas. Uma população de neurônios do córtex parietal superior de um rato carrega informação sobre a direção (esquerda, centro, direita) para a qual a sua cabeça está direcionada, por exemplo.

De acordo à biologia evolucionista (ver Capra, 2006), a memória seria um traço distintivo entre entes inanimados e seres orgânicos, pois os códigos genéticos de bactérias, unicelulares e multicelulares, incluindo os hominídeos, carregam informação de interações passadas entre esses seres vivos e os seus meios, e podem ser usadas em interações futuras. Contra visões das teorias corporificadas mais radicais (*cf.* Varela; Thompson; Rosch, 1993), que negam a existência de representações mentais, Clark argumenta que mentes humanas, embora fundamentalmente corporificadas (*embodied*) e integradas (*embedded*) ao meio, como enfatizado por essas teorias, ainda executariam processos parcialmente computacionais e representacionais (1997, p. 143). Clark, portanto, embora concedendo aos teóricos da cognição corporificada, os enativistas, devedores das teorias dos sistemas dinâmicos da biologia do século vinte, que eles detêm parte de razão na sua descrição das funções corpóreas e mentais, afirma que existem funções neurológicas e mentais que não podem ser explicadas apenas por meio dessa descrição.

Segundo a definição de *representação* dada por Clark, esta não seria um retrato tampouco uma imagem relacionada, em certos pontos, com pontos da cena ou do evento representados, como numa analogia. Por que ainda chamar as ativações neuronais desencadeadas durante uma atividade pelo nome de representação? Mesmo que, durante processos de memória *off-line*, quando os itens nos quais pensamos não estão presentes, como em momentos em que relembremos histórias, ou calculamos numericamente, ou imaginamos cenários contrafactuais (Clark, 1997, p. 147), precisemos supor necessariamente a existência do pensamento computacional e imaginista (por exemplo, mapas internos), seria esse, em sentido estrito, representacional, isto é, seria um processo que replica internamente o que se passa externamente? Este debate ainda está em curso, e dependemos de definições cada vez mais precisas do que sejam representações de um ponto de vista biológico para alcançar conclusões mais acuradas a respeito.

É bem verdade que, assim como a linguagem simbólica é diferente em natureza de seus objetos – tal qual descreviam com maestria os convencionalistas franceses Henri Poincaré e Pierre Duhem –, qualquer

tipo de processo neurológico nunca será idêntico em natureza àquilo ao qual está vinculado no mundo externo, e, nesse sentido, parece que a expressão “representação” pode estar fadada a sucumbir aos poucos no vocabulário técnico. Entretanto, mesmo que seja substituída, ainda faltará alcançar alguma concordância sobre que tipo de processos internos nos auxiliam na cognição e na ação diária. Restaria ainda, por exemplo, esclarecer em que consistiria mais precisamente a capacidade de *simular* o que é percebido, de forma a, pelo menos, representar aspectos ou partes dos processos, situações e cenas *externos* ao corpo, dos quais o corpo participa quando se comunica, dança ou faz esportes, ou seja, em suas múltiplas e variadas atividades do cotidiano social. De qualquer forma, o naturalismo supõe que são processos complementares aos processos do meio e que as nossas reações fazem parte de uma grande rede de causas e efeitos.

3. Questionando a natureza das representações nas novas neurociências

Nossa linguagem é social e pública; o que quer dizer que é socialmente aprendida, com todas as suas regras e referências. Mesmo palavras altamente teóricas, tais quais as expressões que usamos para falar de estados mentais próprios – “estou alegre”, “estou preocupada”, “estou percebendo azul”, “estou refletindo sobre a dengue”² etc. –, são socialmente aprendidas. Isso faz com que emergja, também em relação a essas expressões – assim como em relação aos conceitos mais comuns –, a questão sobre como conseguimos estabelecer a referência delas aos eventos mentais, dado que esses são privados, tanto no cotidiano quanto em atividades de investigação científica. Em outros contextos, nos quais o objeto não é perceptível, como no caso das expressões para objetos inobserváveis da Física – “força” ou “energia”, por exemplo –, surge a mesma questão. E, diriam alguns (Quine, 1969), na verdade, qualquer palavra tem sua referência inescrutável de um ponto de vista externo ao seu uso.

2 Sem mencionar aqui as atitudes proposicionais que também contêm termos mentais.

Parte da curiosidade gerada por atuais pesquisas em neurociências se deve a essa impossibilidade social de “perceber” estados mentais alheios. No cotidiano, essa impossibilidade gera muitas suposições pouco fundamentadas sobre a mente humana e seus processos. As neurociências atuais, com seus instrumentos de eletroencefalografia (EEG) ou as imagens de ressonância magnética funcional (RMF), estão tentando identificar, no espaço e no tempo, estados e processos neurológicos, que são vivenciados, pelos sujeitos investigados, como eventos mentais, e registrados, pelos instrumentos científicos, como ativações sinápticas.

Philip Lieberman (2006, p. 201), ao comentar a natureza do significado linguístico, afirma:

[...] as estruturas que “definem” o significado de uma palavra parecem ser aquelas que são relevantes na vida real. Estudos de neuroimagem mostram que, quando pensamos em uma palavra, os conceitos que estão codificados pela palavra resultam na ativação de mecanismos do cérebro que dizem respeito a atributos do mundo real em questão. Por exemplo, os dados de PET (tomografia por emissão de pósitrons) de Martin *et al.* (1995b) mostram que o córtex motor primário envolvido no controle motor manual é ativado quando pensamos o nome de uma ferramenta de mão. Áreas corticais visuais primárias associadas com a percepção de forma e cor são ativadas quando pensamos o nome de um animal.

Essas descobertas nos dão uma nova perspectiva da linguagem simbólica e do conteúdo veiculado: ela expressa “modos de agir ou interagir”, ou, por vezes, propriedades relevantes do meio, percebidas pelo corpo em movimento, e não fatos estanques.

Aquilo que originalmente foi chamado, na tradição da filosofia da linguagem analítica do século vinte, de significado, que seria um pensamento gramaticalmente estruturado expresso por uma frase, pode ser naturalizado – tornado um evento natural e biológico e não vinculado a uma mente incorpórea – se estudado a partir das novas neurociências. A visão “neuropragmática social” (Stein, 2021) que venho desenvolvendo, e que está vinculada ao que denomino de “perspectivismo neutro” na filosofia da mente, é capaz de estabelecer

algumas características fundamentais daquilo que é comunicado pela nossa linguagem simbólica, gramaticalmente regrada.

Primeiramente, é importante salientar que a linguagem está sempre inserida em um contexto mais amplo, que inclui – como as visões de John Austin, Paul Grice e Ruth Millikan, entre outros, já analisaram – a situação do falante, dos ouvintes, da cena em sua totalidade, a história de falante e ouvintes, etc. Considero, a partir das análises já efetuadas neste artigo, que aquilo que é comunicado e que é compreendido por meio da linguagem tem de ser: 1) objetivo, isto é, não pode ser, para cada um dos envolvidos, algo muito diferente; 2) público, ou seja, o veículo (palavra, expressão ou frase) e o conteúdo da informação selecionado pelo veículo são aprendidos, inclusive em sua relação mútua, em sociedade, mesmo que parte do conteúdo dependa de vivências não-linguísticas privadas. Além disso: 3) a linguagem soma-se a outros tipos de ações humanas, com suas regras ou normas; e 4) o conteúdo comunicado não corresponde a uma espécie de “representação interna compartilhada” pela comunidade de falantes – e nisto sigo aos enativistas –, porém guarda relação com processos corpóreos e neurológicos que fazem emergir imagens, pensamentos ou algo que ainda denominamos de representações, porém não necessariamente realistas.

Em segundo lugar, as reflexões apresentadas auxiliam a pensar metacientificamente a linguagem por meio da qual as neurociências descrevem processos neurológicos que covariam com processos mentais (vivências de primeira pessoa), por exemplo a descrição de processos neuronais que acompanham a sensação privada de dor³, ou a referência a ativações neuronais que acompanham o pensamento privado sobre um animal como a onça pintada. Neste último caso, o pensamento privado poderia, talvez, ser chamado de representação⁴ – se não aderirmos à posição de que não representamos seres ou objetos, individuais ou gerais, mas simplesmente reagimos à presença deles, identificando certos traços, ou à menção deles. Se assumimos uma posição metacientífica de análise da linguagem usada

3 Que não seria, estritamente falando, representacional, por não corresponder a um objeto ou a uma propriedade, mas ser o efeito de uma alteração no corpo.

4 Podemos lembrar de uma onça individual que conhecemos ou representar uma onça como se fosse uma representação de qualquer onça, isto é, um conceito de onça. A forma como fazemos isso é explicada por Prinz em sua teoria dos *proxitypes* (2002).

pelas neurociências, faz-se necessário refletirmos sobre a forma como essas ativações neuronais estão vinculadas a comportamentos sociais observáveis. É possível identificar os sistemas dinâmicos dos quais fazem parte essas ativações que, afirmo, estão abarcadas pelos nomes gerais com os quais neurocientistas falam de ativações neuronais internas que são vivenciadas como representações de objetos, tal qual a representação de uma palmeira, por exemplo. Fazem parte do conceito de palmeira as situações nas quais palmeiras são percebidas e que formam sistemas dinâmicos dos quais as ativações neuronais são apenas uma parte. Todos os experimentos neurocientíficos atuais demonstram ser preciso pensar o contexto das ativações neuronais para essas poderem ser relacionadas a conceitos utilizados, tanto pelo sujeito investigado quanto pelo neurocientista que estabelece a relação entre essas ativações e representações. Sustento, pois, a **neuropragmática social**, que afirma a necessidade de inclusão de redes neurais em sistemas de ação social para que sejam compreendidas e categorizadas.

Essas reflexões filosóficas com base nas novas neurociências, que estão influenciando todos os campos do saber humano neste século XXI, nos remetem a conclusões admiráveis sobre nossa natureza comunicativa. É improvável, por exemplo, que consigamos encontrar reações fisiológicas a frases e expressões que sejam idênticas a todos seres humanos. Mesmo aqueles que compartilham de uma cultura e de uma língua específica têm sua própria história ontogenética – isto é, suas próprias experiências contextuais, ou informações mnemônicas **adquiridas**, sobre experiências passadas. Essas experiências são parte do planejamento de ações, de verbalizações e da compreensão. Entretanto, apesar disso, espantosamente, encontramos padrões neuronais em áreas ou regiões do cérebro específicas (ou conjuntos delas, ativadas simultaneamente ou em sequência), em imagens do encéfalo de diferentes pessoas, assim como gráficos que mostram diferenças de potenciais elétricos evocados em testes de EEG. Esses sinais elétricos são bastante similares em múltiplas pessoas durante tarefas específicas, como quando identificam uma forma geométrica ou, até, quando pessoas pensam sobre a falsidade de uma frase (Perera; Stein, 2016), o que promete suscitar ainda muitas pesquisas promissoras em neurociências cognitivas.

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, John L. *How to do Things with Words*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1975.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CHEMERO, Anthony. *Radical Embodied Cognitive Science*. London: MIT, 2009.
- CLARK, Andy. *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge; London: The MIT Press, 1997.
- COFFA, Jose Alberto. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DAMÁSIO, Antônio. *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e o Cérebro Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DENNETT, Daniel. *A Perigosa Ideia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DUMMETT, Michael. *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- FREGE, Gottlob. Der Gedanke. Eine Logische Untersuchung. In: FREGE, Gottlob. *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986. p. 30-53.
- GRICE, Paul. *Studies in the way of words*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1989.
- LIEBERMAN, Philip. *Towards an Evolutionary Biology of Language*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- MARTIN, Alex et al. Neural correlates of category-specific knowledge. *Nature*, n. 379, p. 649-652, 1995.
- McDOWELL, John. *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2009.
- MILLIKAN, Ruth Garrett. Biosemantics. In: MILLIKAN, Ruth Garrett. *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge; London: The MIT Press, 1993a. p. 83-102.
- MILLIKAN, Ruth Garrett. *Language: A Biological Model*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- MILLIKAN, Ruth Garrett. *Language, Thought, and other Biological Categories: new foundations for realism*. Cambridge; London: The MIT Press, 1984.

MILLIKAN, Ruth Garrett. *Varieties of Meaning*: The 2002 Jean Nicod Lectures. Cambridge: MIT Press, 2004.

MILLIKAN, Ruth Garrett. White Queen Psychology; or, The Last Myth of the Given". In: MILLIKAN, Ruth Garrett. *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge; London: The MIT Press, 1993b. p. 279-363.

PEREIRA, Ricardo Augusto; STEIN, Sofia Inês A. Acessando informações sobre estados mentais epistêmicos por meio de respostas eletrofisiológicas. *Controvérsia*, Porto Alegre, v. 11, p. 215-233, 2016.

PLATÃO. *Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

PRINZ, Jesse. *Furnishing the Mind. Concepts and Their Perceptual Basis*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2004.

QUINE, Willard van Orman. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

QUINE, Willard van Orman. *Palavra e Objeto* (1960). Tradução de Sofia Stein e Desidério Murcho. Petrópolis: Vozes, 2010.

STEIN, Sofia Inês A. O Fim das Ilusões: terapia filosófica e neuropragmática. *Estadão*, São Paulo, 1 jan. 2021.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge; London: The MIT Press, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas* (1953). Tradução José Carlos Bruni. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1979. (Os Pensadores).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Frankfurt: Suhrkamp, 1990. Tradução brasileira de L. H. Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.



Reitor	João Alfredo Braidá
Vice-Reitora	Sandra Simone Hopner Pierozan
Chefe do Gabinete do Reitor	José Carlos Radin
Pró-Reitor de Administração e Infraestrutura	Edivandro Luiz Tecchio
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis	Clovis Alencar Butzge
Pró-Reitora de Gestão de Pessoas	Gabriela Gonçalves de Oliveira
Pró-Reitor de Extensão e Cultura	Willian Simões
Pró-Reitor de Graduação	Elsio José Corá
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação	Joviles Vítório Trevisol
Pró-Reitor de Planejamento	Ilton Benoni da Silva
Secretária Especial de Obras	Daiane Regina Valentini
Secretário Especial de Tecnologia e Informação	Cassiano Carlos Zanuzzo
Procurador-Chefe	Rosano Augusto Kammers
Diretor do <i>Campus</i> Cerro Largo	Bruno Munchen Wenzel
Diretora do <i>Campus</i> Chapecó	Adriana Remião Luzardo
Diretor do <i>Campus</i> Erechim	Luís Fernando Santos Corrêa da Silva
Diretor do <i>Campus</i> Laranjeiras do Sul	Fábio Luiz Zeneratti
Diretor do <i>Campus</i> Passo Fundo	Jaime Giolo
Diretor do <i>Campus</i> Realeza	Marcos Antônio Beal
Diretor da Editora UFFS	Antonio Marcos Myskiw
Chefe do Departamento de Publicações Editoriais e Revisora de Textos	Marlei Maria Diedrich
Assistente em Administração	Fabiane Pedroso da Silva Sulsbach



Conselho Editorial

Alcione Aparecida de Almeida Alves	Aline Raquel Müller Tones
Nilce Scheffer	Wanderson Gonçalves Wanzeller
Everton Artuso	Carlos Alberto Cecatto
Guilherme Dal Bianco	Samuel da Silva Feitosa
Rosane Rossato Binotto	Danielle Nicolodelli
Izabel Gioveli	Tiago Vecchi Ricci
Roque Ismael da Costa Güllich	Rosemar Ayres dos Santos
Joice Moreira Schmalfluss	Gelson Aguiar da Silva Moser
Tassiana Potrich	Inês Claudete Burg
Maude Regina de Borba	Claudia Simone Madruga Lima
Tatiana Champion	Fabiana Elias
Alessandra Regina Müller Germani	Athany Gutierrez
Érica de Brito Pitilin	Débora Tavares de Resende e Silva
Valdir Prigol	Angela Derlise Stübe
Melissa Laus Mattos	Luiz Felipe Leão Maia Brandão
Antonio Marcos Myskiw	Sergio Roberto Massagli
Marlon Brandt	Samira Peruchi Moretto
Thiago Ingrassia Pereira	Ana Maria de Oliveira Pereira



REVISÃO DOS TEXTOS **Autores | Araceli Pimentel Godinho**
REVISÃO FINAL **Organizadores**
PROJETO GRÁFICO **Glaucio Coelho | MC&G Design Editorial**
DIAGRAMAÇÃO **MC&G Design Editorial**
PROJETO GRÁFICO DA CAPA **Glaucio Coelho | MC&G Design Editorial**
FINALIZAÇÃO DA CAPA **MC&G Design Editorial**

DIVULGAÇÃO **Diretoria de Comunicação Social**

FORMATOS **PDF e e-Pub**

L755 Linguagem e mente: estudo sobre identidade e percepção.
Derócio Felipe Perondi Meotti ... [et al.], (org.).
Chapecó : Ed. UFFS, [2024].

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5019-111-5 (EPUB).

978-65-5019-112-2 (PDF).

1. Filosofia. 2. Identidade (Conceito filosófico). 3. Percepção (Filosofia).
I. Meotti, Derócio Felipe Perondi (org). II. Zimmermann, Flávio Miguel de
Oliveira (org). III. Peron, Newton Marques (org). IV. Mendonça, Bruno Ramos
(org). V. Fatturi, Arturo (org). VI. Título.

CDD: 104

Ficha catalográfica elaborada pela
Divisão de Bibliotecas – UFFS
Vanusa Maciel
CRB - 14/1478

