

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 23

PELOTAS - INVERNO DE 2006

SEMESTRAL - ISSN 1413-9448

DISSERTATIO	PELOTAS	N. 23	P. 1 - 152	INVERNO 2006
-------------	---------	-------	------------	--------------

DISSERTATIO

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**

Reitor: Prof. Antonio Cesar G. Borges
Editor: João Hobuss (UFPel)
Editor associado: Breno Hax Jr. (UFPR)

Conselho Editorial

Agemir Bavaresco (UCPel), Alonso Tordesillas (Université de Provence, Aix-Marseille I) Celso Braida (UFSC), Clademir Araldi (UFPel), Darlei Dall'Agnol (UFSC), Delamar José Volpato Dutra (UFSC), Eduardo Barrio (Universidad de Buenos Aires), Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires), Gregorio Piaia (Università di Padova), Jean-Luc Périllié (Université de Montpellier), Joãozinho Beckenkamp (UFPel), Juan Bonaccini (UFRN), Marco Ruffino (UFRJ), Marco Zingano (USP), Marisa Divenosa (Universidad de Buenos Aires), Peter Baumann (University of Aberdeen), Plínio Junqueira Smith (Universidade São Judas Tadeu), Valério Rohden (UFRGS), Vera Bueno (PUC-RJ), Vinícius de Figueiredo (UFPR).

Consultor 'ad hoc'

João Vergílio Cutter (USP)



IMPRESSO NO BRASIL
Editora e Gráfica Universitária
R Lobo da Costa,447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/fax:(53) 3227 3677 - e-mail: editoraufpel@uol.com.br

Capa e Projeto Gráfico: Valder Valeirão – www.vvdesign.com.br

Secretária: Mirela Teresinha Bandeira da Silva e Wagner de Ávila Quevedo

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas:
Departamento de Filosofia, nº 23
Verão de 2005/Pelotas: UFPel, 2005 – semestral

1. Ciências Humanas – Periódico
2. Filosofia – Periódico

CDD 105

DISSERTATIO

Instituto de Ciências Humanas - Departamento de Filosofia
Caixa Posta 354 CEP 96001-970 Pelotas, RS
www.ufpel.edu.br/ich/depfil - revista.dissertatio@gmail.com

SUMÁRIO

CONHECIMENTO, JUSTIFICAÇÃO E VERDADE Plínio Junqueira Smith.....	7
PARA UM NOVO TRATAMENTO DA QUANTIFICAÇÃO NOMINAL José Borges Neto	27
PROPOSIÇÕES EM PRIMEIRA PESSOA Marco Ruffino	45
AS DESCRIÇÕES DEFINIDAS EM LÍNGUA NATURAL E A CONTROVÉRSIA RUSSELL / STRAWSON Lígia Negri	63
DESCRIÇÕES DEFINIDAS E PROPOSIÇÕES SINGULARES André Leclerc	79
NOMES E DESCRIÇÕES: DE UM PONTO DE VISTA RUSSELLIANO Giovani Godoy Felice.....	91
A TAREFA POSITIVA DA ÉTICA TRACTARIANA Janyne Sattler.....	115
RESENHA Marie Agostini.....	137
RESENHA Marie Agostini,.....	143

SUMMARY

KNOWLEDGE, JUSTIFICATION AND TRUTH Plínio Junqueira Smith	7
TOWARDS A NEW APPROACH OF NOMINAL QUANTIFICATION José Borges Neto	27
PROPOSITIONS ABOUT THE FIRST PERSON Marco Ruffino	45
DEFINITE DESCRIPTIONS IN NATURAL LANGUAGE AND THE CONTROVERSY RUSSELL/STRAWSON Lígia Negri	63
DEFINITE DESCRIPTIONS AND SINGULAR PROPOSITIONS André Leclerc	79
NAMES AND DESCRIPTIONS: FROM A RUSSELLIAN POINT OF VIEW Giovani Godoy Felice	91
THE POSITIVE TASK OF THE TRACTARIAN ETHICS Janyne Sattler	115
REVIEW Marie Agostini	137
REVIEW Marie Agostini,	143

CONHECIMENTO, JUSTIFICAÇÃO E VERDADE^{1*}

Plínio Junqueira Smith

Universidade São Judas Tadeu

Abstract: This paper investigates the relation between justification and knowledge. Philosophy and epistemology have interpreted the role of justification as to guarantee the truth of beliefs. I show that the traditional project of epistemology, if conceived in this way, succumbs to the modes of Agrippa. The new epistemology seeks to get rid of these skeptical difficulties. Externalism does it by not demanding that justification be provided by the believer himself, and contextualism does it by thinking justification as being circumscribed to a specific context. However, if new epistemology is taken as refuting skepticism in some sense, it will fail too. Nonetheless, one can interpret it in a not so strong form, and in this perspective some of its contributions can be incorporated by skepticism.

Keywords: skepticism, externalism, contextualism, justification, truth, knowledge.

Resumo: O artigo examina qual é a relação entre a justificação e o conhecimento. A filosofia e a epistemologia interpretaram o papel da justificação como sendo o de garantir a verdade da crença. Concebida dessa maneira, mostro que o projeto tradicional da epistemologia sucumbe aos modos de Agrippa. A nova epistemologia procura desembaraçar-se das dificuldades céticas. O externalismo, ao não exigir que a justificação seja oferecida pelo próprio sujeito que tem a crença, e o contextualismo, ao pensar a justificação como estando limitada a um contexto específico. Entretanto, se for pensada como refutando, em algum sentido, o ceticismo, a nova epistemologia também fracassará. Entretanto, pode-se interpretá-la de maneira menos forte e, dessa perspectiva, algumas de suas contribuições poderiam ser incorporadas pelo ceticismo.

Palavras-chave: ceticismo, externalismo, contextualismo, justificação, verdade, conhecimento.

1. Uma definição bastante difundida de conhecimento é a de que conhecimento é crença verdadeira justificada. Em primeiro lugar, para que se tenha conhecimento é preciso acreditar no que se diz ou pensa. Se uma

¹ Pesquisador do CNPq, Coordenador do Projeto Temático Ceticismo (FAPESP).

* Conferência apresentada no *I Colóquio Pensamento, objeto e linguagem* (2005), promovido pelo Departamento de Filosofia e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com a coordenação do professor Breno Hax Jr.

pessoa meramente concebe, por exemplo, que existem bruxas, sem crer nisso, então, ainda que existam bruxas, não diremos que ela *sabe* que existem bruxas. Além disso, é preciso que a crença dessa pessoa seja verdadeira. Uma pessoa não pode saber, por exemplo, que a Terra tem dois satélites, pois, de fato, a Terra tem somente um satélite, a Lua. A idéia de um conhecimento falso é um puro contra-senso. Finalmente, devem-se ter boas razões para que a crença verdadeira seja considerada um conhecimento. Um mero palpite feliz não constitui conhecimento e a pessoa que tem uma crença verdadeira deve estar em condições de justificar sua crença.

Concentremos, por um momento, nossa atenção nesse terceiro elemento da definição de conhecimento. A justificação deve servir para estabelecer um vínculo entre uma crença verdadeira e aquilo que a torna verdadeira. Que tipo de vínculo é esse? Como já notamos, exige-se uma justificação para excluir a possibilidade de que tomemos um mero palpite feliz por um conhecimento. Uma função da justificação é, portanto, excluir que a verdade da crença ocorra por acaso. O papel que a justificação desempenha é servir de garantia que chegamos à verdade de nossa crença por um raciocínio confiável, e uma boa razão seria, assim, uma razão que nos desse uma grande confiança na crença, de modo a considerarmos que essa crença é verdadeira, e não falsa. Se alguém nos perguntasse por que cremos em p , seja por curiosidade, seja em tom desafiador, estaríamos em condições de nos explicar: cremos em p e julgamos que p é verdadeira, porque dispomos da razão X . O interlocutor poderia, então, considerar que p é verdadeira, uma vez aceita nossa justificação.

A questão seguinte é saber até que ponto uma justificação, ou uma boa razão, deve garantir a verdade de uma crença? Aqui talvez resida o ponto crucial dessa questão epistemológica que ora nos ocupa. É certo que uma justificação deve excluir a possibilidade de confundir um mero palpite feliz com um conhecimento genuíno, mas essa exclusão não implica que a justificação deve excluir a possibilidade de que a crença seja falsa. Deve-se aceitar a idéia de que uma justificação somente torna uma crença provável, ou verossímil, mas não necessariamente verdadeira? Muitos poderiam pensar dessa maneira. Entretanto, se uma justificação torna uma crença somente provável, sem garantir sua verdade, parece que ganhamos pouco em relação a um palpite feliz, já que, em ambos os casos, temos uma crença que é verdadeira, mas bem poderia não o ser, dado o que sabemos. Se este ponto for correto, então se pode dizer que a função de uma justificação é estabelecer a verdade da crença que depende dessa justificação. Assim, uma boa razão é aquela razão que garante a verdade da crença; uma má razão é aquela que ainda deixa a verdade da crença indeterminada.

Tenho a impressão de que, tradicionalmente, os filósofos entenderam o papel da justificação dessa maneira mais forte: a justificação tem por função garantir a verdade da crença. Não é o caso de argumentar longamente a favor desse ponto aqui. Basta lembrar a distinção platônica entre *epistême* (ciência, conhecimento) e *dóxa* (opinião, crença); ou a idéia estoíca de que o sábio não tem opiniões (crenças), mas somente conhecimento; ou a decisão cartesiana de tomar por falso tudo o que contivesse algum grau de dúvida, por menor que fosse. Inúmeros outros exemplos poderiam ser dados nesse sentido. De um modo geral, a argumentação de um filósofo não tem outro fim senão estabelecer a verdade de suas doutrinas, bem como a falsidade das doutrinas por ele criticadas.

Dessa forma, é natural que muitas das epistemologias tradicionais entenderam que a função de justificação é a de garantir a verdade de uma crença, excluindo a possibilidade de que a crença seja falsa. O epistemólogo deveria, ao analisar o conhecimento, mostrar a sua força e coesão, como está solidamente construído, dar-lhe uma fundamentação segura, garantir uma base que permita sustentar todo o edifício. Uma teoria epistemológica satisfatória deveria justificar nosso conhecimento, de modo a revelar sua verdade de maneira inabalável. Com esse intuito, por exemplo, sustentou-se que seríamos capazes de apreender princípios primeiros, que seriam indemonstráveis e dos quais não poderíamos, sob pena de sermos acusados de ignorância, pedir demonstração. Esses princípios estariam na base de toda demonstração e uma demonstração seria possível somente pressupondo-os: como, então, pedir desses princípios uma demonstração? Esse seria o cúmulo de uma incompreensão do papel dos primeiros princípios.

Mas nem todos os filósofos ou epistemólogos aceitaram a idéia de princípios primeiros ou entenderam que, para justificar nosso conhecimento, seria preciso recorrer a essa dúbia noção. Em tempos mais recentes, desenvolveu-se amplamente a idéia de que a justificação de uma crença, ou de um conjunto de crenças, poderia ser constituída pela interdependência das crenças, de tal modo que a coerência entre estas seria a principal marca da verdade de um dado conjunto de crenças. Uma crença seria verdadeira se integrasse de maneira coerente o conjunto de nossas demais crenças e estaria bem justificada por essas outras crenças em que se apóia. Assim, não seria preciso supor princípios primeiros, com uma suposta evidência e com uma suposta apreensão por uma intuição intelectual (ou algo similar), para justificar nossas crenças. A justificação de uma crença seria dada por outras crenças, sem nenhum estatuto epistemológico privilegiado.

Filósofos e epistemólogos elaboraram, assim, a idéia de uma justificação absoluta de crenças, de uma justificação que garantisse para nós,

além de qualquer dúvida, sua verdade inabalável. A primeira forma que essa justificação tomou foi, o mais freqüente das vezes, a da fundamentação em princípios primeiros indemonstráveis a partir dos quais todos os conhecimentos deveriam proceder por dedução. O nome dado a essa forma de conceber a justificação de nosso conhecimento é fundacionismo. Outra forma importante de justificação de nossos conhecimentos tal como elaborada por filósofos e epistemólogos foi denominada de coerentismo. Segundo essa visão, todas as crenças estão integradas num conjunto coerente e articulado e a justificação de uma crença dar-se-ia a partir de outras crenças no interior desse conjunto.

2. Esse projeto epistemológico tradicional de dar uma justificação sólida para nossas crenças, de modo a estabelecer sua verdade e garantir nosso conhecimento, enfrentou sérias dificuldades desde a antiguidade. Recorrer a princípios primeiros ou a conjuntos coerentes de crenças revelou-se um expediente menos feliz do que poderia parecer à primeira vista.

Para avaliarmos melhor o projeto epistemológico, voltemos um pouco atrás em nossas considerações. Vimos que uma das funções da justificação é distinguir entre um mero palpite feliz e um conhecimento genuíno. Quando pedimos para que uma pessoa justifique sua afirmação, nós mesmos passamos a crer naquilo que ela afirma, caso sua justificação seja boa ou adequada. Em geral, se compartilhamos uma crença, não pedimos uma justificação, já que estamos em condições de afirmar o mesmo ou sabemos por que julgamos que tal afirmação é verdadeira. Numa situação cotidiana ou num diálogo trivial, quando uma pessoa afirma algo que desconhecemos, que nos surpreende ou de que discordamos, podemos perguntar: “Por que você crê nisso?” Naturalmente, essa pessoa deve nos responder; caso contrário, permaneceremos curiosos e incrédulos, pois não teremos razão nenhuma para aceitar o que ela afirma. Pode-se dizer que para toda afirmação que faz, uma pessoa está obrigada a dar uma razão, caso outra pessoa a interpele a esse respeito. Esse é, creio, um princípio básico da afirmação: sempre que não se concorde com uma afirmação, tem-se o direito de pedir uma razão para que se possa eventualmente aceitá-la.

Tendo em vista esse princípio básico da afirmação, podemos avaliar as epistemologias tradicionais e lançar-lhes um poderoso desafio. Suponha que uma pessoa (A) afirme p . É um fato que os seres humanos divergem em quase todas as opiniões, se não em todas, de modo que sempre há uma outra pessoa (B) que nega ou que está disposta a negar p . Assim, negando afirmação de A de que p , B dirá que $\sim p$. Ora, diante dessa situação, devemos nos perguntar se devemos aceitar p ou $\sim p$. A aceitação de um e a rejeição de

outro deve ser feita de maneira justificada, com base em uma boa razão; caso contrário, daremos apenas um palpíte, que poderá eventualmente ser verdadeiro, mas jamais constituirá conhecimento. A adoção arbitrária de p é inaceitável numa discussão, pois poderíamos adotar de maneira igualmente arbitrária $\sim p$ e, assim, jamais saber que p (ou que $\sim p$).

Suponha que A justifique p apoiando-se em q : dado q , segue-se p . Ora, B poderá, igualmente, negar q e afirmar $\sim q$. Diante dessa nova situação, o impasse se repõe: com base em que razão deve-se aceitar q ? Se A invocar r , B negará r , afirmando $\sim r$. E assim sucessivamente. Para cada afirmação de A que sirva de razão para aceitar uma afirmação anterior, B poderá sempre negar o que A afirma e afirmar o oposto. Uma vez que temos aqui um caso claro de regressão ao infinito, o resultado é que não temos, propriamente falando, nenhuma justificação. E, se não temos justificação, *a fortiori*, não temos conhecimento, já que, por definição, o conhecimento envolve justificação.

No projeto epistemológico tradicional, invocavam-se princípios primeiros justamente para impedir essa regressão ao infinito e limitar o princípio básico da afirmação: há um ponto em que não tem sentido pedir uma boa razão ou justificação. Assim, revelaria uma incompreensão do que está sendo afirmado, num certo ponto da discussão, perguntar: por que você aceita z ? Z teria um estatuto especial, precisamente por que de z não cabe pedir razões.

Entretanto, como determinar do que podemos pedir razões e do que não podemos pedir razões? Como mostrar que, de certas coisas, exigimos uma justificação, enquanto de outras estaríamos dispensados dessa exigência? Não vejo como fugir daquelas observações sobre a situação cotidiana e a conversa trivial: quando duas pessoas estão de acordo, justificar, ou dar uma boa razão, é dispensável, mas, quando há desacordo entre elas, então cabe pedir razões. O fato é que acerca de supostos princípios primeiros há ainda mais desacordo do que sobre questões banais do dia-a-dia. Antes de tudo, há desacordo sobre a existência mesma de princípios primeiros, já que muitos epistemólogos, como os coerentistas, não aceitam atribuir a certas crenças ou princípios um estatuto privilegiado. Ainda que aceitássemos a existência de princípios primeiros, restaria o problema de identificá-los: trata-se do princípio de não-contradição? Enunciados empíricos imediatamente verificáveis serviriam de fundamento para todo conhecimento? Há toda uma enorme divergência quanto a saber quais seriam esses princípios primeiros. Finalmente, poder-se-ia dizer que, mesmo se houvesse acordo quanto a este ou aquele princípio primeiro, o significado filosófico dessa suposta aceitação comum não é claro. Por exemplo, o princípio de não-contradição implica

alguma coisa a respeito da estrutura da realidade ou somente a respeito de nossa argumentação no que tange aos seus aspectos formais? Apelar a uma suposta evidência, ou a uma intuição imediata dos princípios primeiros, não resolve o impasse, pois o que, para um, é uma evidência, não o é para outro, a evidência sendo algo pouco evidente e bastante obscuro, e o que um intui não é intuído por outrem, as intuições sendo tão divergentes quanto as opiniões. Em suma, havendo, como há, um conflito interminável de opiniões sobre os supostos princípios primeiros, qualquer um que afirme alguma coisa a esse respeito deverá justificar sua afirmação, e o regresso continuará.

Os coerentistas, percebendo que a regressão ao infinito pode comprometer o projeto justificacionista da epistemologia tradicional, propuseram uma outra solução. Para evitar a regressão, eles conceberam um outro modelo explicativo, como vimos. A idéia é sustentar que, para que estejamos justificados em uma dada crença, não precisamos de princípios primeiros ou de supostas crenças especiais, bastando apelar a outras crenças ordinárias que aceitamos. Um modelo desse tipo para a justificação resolveria nossas necessidades para garantir que temos conhecimento.

O modelo coerentista foi igualmente criticado. Uma crítica comum e contundente foi a de que a coerência de um conjunto de crenças não garante a verdade desse conjunto, já que dois conjuntos coerentes, mas contraditórios entre si, não podem ser ambos verdadeiros. Outra crítica é aquela que diz respeito à idéia mesma de uma justificação no interior de um conjunto de crenças, em que uma crença se apóia na outra. Vejamos com mais cuidado que tipo de justificação está sendo defendida pelo coerentista. Suponha que A justifique p com base em q , que justifique q com base em r e que justifique r com base em s . Se ele continuar justificando uma afirmação a partir de uma afirmação nova e diferente, então a regressão é inevitável. A solução é, então, justificar s com base em p . Ora, nesse caso, vemos que, no final das contas, o que o coerentista propõe é justificar p com base em p ! Mas o que estava em questão era precisamente se deveríamos aceitar p . Se o interlocutor não aceita p , então, para ele, a justificação oferecida nos moldes coerentistas não é nenhuma justificação. Pouco adianta recorrer à idéia de que existe, nesse caso, um sentido em que o círculo é virtuoso. Segundo essa idéia, se o círculo for bastante amplo, envolvendo uma série grande de crenças, nós pelo menos entenderemos melhor a articulação entre nossas crenças e conceitos. Mas essa idéia é inútil como solução de nossas dificuldades, uma vez que toda a questão reside em saber se estamos justificados em crer que p , isto é, se dispomos de boas razões para estabelecer a verdade de p , e não em saber quais as conexões de p (e dos conceitos contidos em p) com outras crenças (e

outros conceitos). Em suma, a justificação que o coerentista nos oferece é um círculo vicioso e não deve ser aceita de modo nenhum.

Se, para nos assegurarmos de que temos conhecimento do mundo, precisamos justificar nossas crenças num desses dois modos, seja o fundacionista ou o coerentista, então parece que não temos conhecimento nenhum do mundo. A epistemologia tradicional, que teve como preocupação inicial dar um fundamento ao nosso conhecimento, termina por colocar em questão o próprio conhecimento que pretendia garantir. Em bom português, o tiro teria saído pela culatra. Em vez de tornar nossos conhecimentos mais sólidos, coesos e bem fundamentados, o epistemólogo tradicional permitiria que a existência mesma do conhecimento seja posta em dúvida.

3. Esta conclusão cética é bastante difundida. Com efeito, muitos epistemólogos entendem que o projeto tradicional da epistemologia está fadado ao fracasso e que, diante de um conflito de opiniões, o assim chamado trilema de Agripa é decisivo. Tanto o fundacionismo, quanto o coerentismo buscam dar respostas a um problema insolúvel. Nesse terreno, aqueles que entendem que uma justificação que estabeleça a verdade de crenças é impossível e, portanto, que não podemos afirmar que temos conhecimento das coisas parecem triunfar. Seria preciso, para evitar essa situação calamitosa, reformular nosso problema original e abordar a questão de outro ponto de vista. O externalismo, uma das formas que assume a nova epistemologia, tem um diagnóstico e uma solução a nos oferecer. O equívoco da epistemologia tradicional teria sido o de entender mal o papel da justificação das crenças. Supôs-se, por engano, que, para excluir o mero palpite e garantir a verdade da crença, fosse necessário à pessoa que crê dar razões em favor de sua crença. Admitiu-se, inadvertidamente, que o vínculo entre a crença subjetiva e a realidade objetiva que a torna verdadeira deveria ser estabelecido por razões que o próprio sujeito oferece.

Mas, para o externalista, essa seria uma exigência descabida. Não é necessário que o próprio sujeito que tem a crença seja capaz de justificá-la ou de fundamentá-la em boas razões. O próprio fato de que a epistemologia tradicional desembocou numa conclusão cética mostraria que devemos abandonar a idéia de que o próprio sujeito deve fornecer as razões para a sua crença. Este pode no-las dar, mas é irrelevante se as dá ou não. Uma vez abandonada essa exigência e solta essa amarra, a epistemologia estaria liberada para explicar adequadamente nosso conhecimento, sem o risco de nos conduzir ao ceticismo. Surge, assim, uma nova e mais esclarecida epistemologia. Bastaria, à pessoa que conhece, estar em uma posição epistemicamente favorável para que tenha conhecimento.

O externalismo obriga-nos, assim, a rever nossa definição de conhecimento. Tínhamos dito que conhecimento é crença verdadeira justificada. Mas agora é preciso reexaminar o papel da justificção como um elemento fundamental da definição de conhecimento. Talvez se possa dizer que a própria conexão entre conhecimento e justificção se rompe. Ter boas razões não seria, segundo a nova epistemologia, uma condição necessária para o conhecimento. Também se pode caracterizar essa posição dizendo que a idéia de justificção é reinterpretada. Não somente o sujeito da crença é dispensado de dar razões, como também a justificção não é mais entendida propriamente como uma boa razão. Trata-se, nessa nova epistemologia, de explicar como a crença verdadeira é produzida de modo seguro e confiável. Em certo sentido, a justificção é substituída por uma explicação de por que a crença é verdadeira e confiável, explicação essa dada por alguém que observa a pessoa que tem a crença.

Um exemplo de externalismo é a teoria que substitui a justificção tradicional pela descrição de um processo causal confiável. Uma outra pessoa, vendo a situação epistêmica do sujeito que conhece, poderia mostrar por que ele conhece o que conhece, que tipo de processo garante o seu conhecimento. Essa situação favorável seria um processo causal que garanta a verdade da crença. Se uma pessoa está em condições favoráveis de percepção (o objeto está perto, a luminosidade é boa, o ar está transparente), se seus sentidos funcionam bem (não é míope, não é daltônica etc.), se está consciente, então todo um processo causal levará essa pessoa a crer, por exemplo, que a capa do livro é branca. Essa crença terá sido produzida por um processo causal confiável, que garante a verdade da crença, mas do qual o próprio sujeito que conhece não precisa, e de fato em geral não tem, a menor consciência. Somente outra pessoa, examinando sua situação epistêmica, poderia mostrar a confiabilidade desse processo causal. Em suma, se existir um mecanismo confiável de formação de crença que funciona adequadamente, então poderemos dizer, da pessoa que tem uma crença verdadeira produzida por esse mecanismo, que ela conhece ou sabe que *p*.

Outra das idéias do externalismo é a de que os próprios problemas céticos serão abandonados. O ceticismo seria uma ameaça somente se aceitássemos aquela exigência absurda de que o sujeito que tem crenças deve fornecer as razões para a sua crença. Ora, como vimos, para o externalista, não é preciso que o sujeito dê as razões que estabelecem a verdade de sua crença. Assim, não precisaremos mais nos preocupar com problemas como regressão ao infinito e circularidade. Esses problemas teriam como ponto de partida o questionamento do próprio sujeito cognoscente, pedindo-lhe razões para sua crença. Se não cabe pedir-lhe razões, então o problema da regressão

ao infinito e da circularidade sequer se colocariam. Tudo o que dispomos é de uma explicação de um mecanismo confiável de produção da crença.

O que pensar do externalismo? Estaremos ouvindo o canto da sereia ou, finalmente, temos um caminho seguro para afastar a ameaça cética? A julgar pelo entusiasmo de seus adeptos, o externalismo é um passo à frente que promete enterrar o ceticismo e, mesmo, os problemas céticos. Nem todos, entretanto, compartilham desse julgamento. Há, certamente, algumas dificuldades, que estão relacionadas entre si, para o externalismo.

Uma primeira e mais óbvia dificuldade é a seguinte. O externalista apresenta-se como uma pessoa que poderá nos dar uma explicação de como crenças verdadeiras são produzidas de maneira confiável por um certo mecanismo. Essa explicação deverá nos reconfortar e assegurar de que temos conhecimento das coisas e das pessoas à nossa volta. Mas ainda não somos adeptos do externalismo e, portanto, queremos *razões* para saber, por exemplo, que não somos cérebros num balde ou que não somos enganados por um gênio maligno. O que o externalista nos responde é somente que não é preciso ter boas razões para pensar que não somos cérebros num balde ou que não somos enganados por um gênio maligno. Basta, para o externalista, que exista um mecanismo confiável da produção da crença de que sou uma pessoa de carne e osso (e não um cérebro num balde) para que eu tenha conhecimento. Mas, para cada um de nós, isso não basta, pois o que *nós* quero saber é por que *razão* não somos cérebros num balde. Pedimos ao externalista uma razão para crer que não somos cérebros num balde ou enganados por um gênio maligno e tudo o que ele nos responde é que não precisamos de uma razão para saber isso. O externalista parece somente mudar de assunto. Incapaz de nos dar uma razão para essa crença, ele simplesmente diz que ter razões é irrelevante e que podemos dar explicações de como a crença é produzida. E, mesmo admitindo que se possa saber alguma coisa sem ter uma boa razão, o externalista nos deixa às cegas quanto às razões pelas quais crer em p , e não em $\sim p$.

Outra dificuldade é a seguinte. Como se dá essa explicação do mecanismo confiável de produção de crenças? Um observador (nosso externalista) investiga as relações entre a pessoa que tem crenças e seu entorno. Por exemplo, ele vê para onde ela está olhando (seus olhos estão voltados para aquela direção), que objeto está sendo visto por ela (um livro azul), ouve o som que ela emite (“o livro é azul”), sabe qual a crença dela (“A crê que o livro é azul”). Assim, o observador dispõe de uma série grande de conhecimentos para poder dar a sua explicação desse mecanismo confiável de produção de crenças: ele sabe, entre outras coisas, o que A pensa e como o mundo é. Em outras palavras, o externalista já pressupõe

precisamente aquilo que está em questão: se temos conhecimento sobre a mente das outras pessoas e sobre o mundo exterior. Assim, o ceticismo somente poderia ser rejeitado se, de antemão, supusermos que temos conhecimento.

Entretanto, por que aceitar que temos esses conhecimentos? Alguém poderia sustentar o oposto e dizer que não temos esses conhecimentos, pois, de fato, muitos filósofos negaram que temos conhecimentos desses tipos. O externalista, então, deveria justificar que temos esses conhecimentos, deveria dar boas razões para que aceitemos que temos esses conhecimentos. Se ele disser que seu ponto de partida consiste em aceitar esses conhecimentos, então ele estará adotando arbitrariamente, e não racionalmente, uma posição controversa. Nesse caso, podemos, se quisermos, adotar arbitrariamente a posição contrária e nenhuma será mais crível do que a outra. Ao supor, como ponto de partida, que temos conhecimento de outras mentes e do mundo exterior, o externalista estaria simplesmente cometendo uma petição de princípio contra o cético, mais do que rejeitando de maneira argumentada sua posição. Se o externalista disser que dispõe de uma boa razão para que aceitemos esses conhecimentos, perguntaremos qual é essa razão. Se essa razão pressupuser ou envolver os próprios conhecimentos em questão, isto é, se ele recorrer ao conhecimento das outras mentes e do mundo exterior para justificar a suposição desses conhecimentos, estará cometendo uma circularidade viciosa. Mais uma vez, sua posição não será mais digna de crédito do que qualquer outra. Finalmente, se ele recorrer a outros tipos de conhecimento, que não os de outras mentes e do mundo exterior, pedir-se-á quais razões ele tem para aceitar esses outros tipos de conhecimento, correndo, dessa maneira, o risco de uma regressão ao infinito. Assim, é fácil ver que o externalista não escapa, como pretendia, do trilema de Agripa que acometia a epistemologia tradicional. Também o externalista deve justificar sua epistemologia (qualquer que esta seja em seus detalhes) e, nessa justificação, o trilema de Agripa mostra toda a sua força. O externalismo está sujeito à mesma dificuldade que a epistemologia tradicional.

Uma última dificuldade para o externalista reside no fato de que nós, enquanto epistemólogos, também somos parte do que deve ser explicado. O externalismo se propõe a explicar como *outra* pessoa tem conhecimento: nós observamos o comportamento dela, examinamos sua relação com o ambiente, lançamos hipóteses explicativas. O passo seguinte é saber se e como podemos estender essa explicação ao nosso próprio caso. Suponhamos, agora, dois externalistas discutindo se devemos dar uma explicação causal do nosso conhecimento, na qual um conhecimento científico dos processos perceptivos desempenha um papel fundamental, ou se devemos dar uma

explicação do nosso conhecimento, segundo a qual bastaria observar as correlações entre o comportamento e os objetos e acontecimentos no mundo. Diante de uma disputa epistemológica desse tipo, podemos nos colocar a seguinte questão: qual dessas teorias o externalista deve aceitar? Suponha que ele aceite a primeira teoria, aquela que recorre às explicações científicas dos processos perceptivos. A questão é: por que ele aceita essa teoria, e não a outra? Se não houver uma razão pela qual ele aceita essa teoria, e não a outra, o externalista não terá explicado como ele sabe que tem conhecimento. Afinal, a tarefa do epistemólogo é precisamente a de explicar como ele tem conhecimento e essa tarefa somente pode ser cumprida se ele mostrar que essa, e não outra, teoria explicativa é a correta. Ele pode escolher a teoria correta, mas, se não puder dar uma razão para a sua preferência, não diremos que ele sabe como conhecemos. Ter uma explicação de alguma coisa, no sentido de entendê-la, envolve ter uma boa razão para aceitar essa explicação, caso seja verdadeira. Sem essa boa razão, que a nova epistemologia não pode oferecer no caso da primeira pessoa, não teremos uma explicação de como conhecemos. E, sem essa explicação, não teremos conhecimento.

Tendo prometido evitar as conseqüências céticas de que não há conhecimento, ao procurar estabelecer a verdade de nossas crenças mediante uma nova compreensão do papel da justificação no conhecimento, o externalista parece fracassar em seu intento. Entender a justificação como uma explicação de como conhecemos, abandonando a necessidade de que a justificação deva ser uma boa razão dada pelo próprio sujeito que crê, não afasta a ameaça cética, já que continuamos sem garantir nosso conhecimento. Em suma, por cometer uma petição de princípio contra o cético, por mudar de assunto e responder a uma questão diferente da do cético, por enfrentar as mesmas dificuldades do trilema de Agripa, por não dar uma razão para a aceitação de uma explicação de como conhecemos, o externalismo não constitui uma refutação do ceticismo.

4. Há, ainda, outra forma assumida pela nova epistemologia, o contextualismo. Também o contextualismo verá um pressuposto implícito na epistemologia tradicional no que diz respeito à interpretação do papel da justificação para o estabelecimento da verdade. Para o contextualista, o erro da teoria tradicional é pensar que há somente um tipo de justificação que estabelece a verdade, independente do contexto em que essa se insere. Mais especificamente, pensa-se, no interior da epistemologia tradicional, que o único contexto de justificação é o contexto epistemológico e que, portanto, todos os demais contextos presentes na vida cotidiana deveriam se submeter aos rigores do contexto epistemológico.

Talvez se possam dividir as teorias contextualistas em dois grupos. De um lado, estão aqueles que entendem que há graus no rigor com que se trata a justificação: no contexto epistemológico, o rigor seria máximo e somente diríamos que uma crença constitui conhecimento, se a justificação estabelece de maneira absoluta e definitiva a sua verdade; no contexto da vida cotidiana, o rigor é obviamente menor e diríamos que alguém sabe alguma coisa quando é capaz de dar uma razão que satisfaz as exigências cotidianas de justificação, ainda que, no contexto epistemológico, essa justificação possa ser considerada insuficiente.

De outro lado, estão aqueles que entendem que há diversos contextos e que, em cada contexto, varia o que deve ser justificado, de acordo com as possibilidades relevantes que se apresentam no contexto específico. Por exemplo, se estamos em uma joalheria, a alternativa relevante para saber se é um diamante verdadeiro é excluir a possibilidade de que seja um diamante falso ou uma imitação, isto é, podemos querer nos certificar de que a pedra preciosa é um diamante verdadeiro, e não (por exemplo) de vidro. Se estamos num bosque, podemos querer nos certificar de que o pássaro sobre a árvore é um pintassilgo, e não um pica-pau, mas, se estamos num quarto de brinquedo, podemos querer nos certificar que se trata de um pintassilgo vivo, e não de brinquedo. Se queremos saber se é um pintassilgo ou um pica-pau, não precisamos excluir a possibilidade de que seja um tigre, uma vassoura ou um planeta. Estas não são alternativas relevantes nesse contexto e, portanto, não precisam ser excluídas para que digamos que sabemos que se trata de um pintassilgo. Cada contexto determina algumas alternativas relevantes e a justificação deve eliminar somente essas alternativas relevantes, não toda e qualquer alternativa possível.

No entender do contextualista, o ceticismo é o resultado, ou da preeminência do contexto epistemológico ou da idéia, nas discussões epistemológicas, de que a boa justificação é aquela que vale em todos os contextos e que elimina todas as alternativas possíveis, não somente as relevantes. Assim, por exemplo, o primeiro tipo de contextualista entende que Moore se equivocou ao dar, no contexto epistemológico, uma justificação que é válida somente no contexto da vida cotidiana. Por essa razão, Moore não teria respondido ao cético. A resposta correta ao cético seria dizer que o contexto epistemológico não é o único contexto em que damos e aceitamos justificações, que fora do contexto epistemológico há contextos em que podemos dar e aceitar razões que estabelecem a verdade de crenças. Se, no contexto epistemológico, talvez não exista uma justificação para a crença de que não somos cérebros num balde, fora desse contexto temos inúmeras razões para essa crença. No contexto científico, temos todas

as razões para pensar que é impossível, com a tecnologia disponível, que exista um supercomputador manipulado por cientistas malignos. Temos boas razões, nesse contexto, para negar a hipótese cética e, portanto, para duvidar de nosso conhecimento de que somos pessoas feitas de carne e osso.

O segundo tipo de contextualista tem uma crítica diferente do ceticismo. Quando estamos na joalheria, certamente tem sentido querer se certificar de que o diamante é verdadeiro, e não de vidro, mas não tem sentido pedir ao joalheiro uma garantia de que o diamante não é sonhado ou uma imagem virtual enviada por um supercomputador manipulado por cientistas malignos. Embora não seja difícil descrever um contexto imaginário, o fato é que não existe um contexto real adequado para a hipótese de que somos um cérebro num balde. Já para o argumento cético do sonho, existe um contexto adequado, mas é muito limitado e preciso, não tendo, nem de longe, o alcance pretendido pelo cético. Quando nos despertamos, posso querer me certificar se sonhei com um grito no meio da noite ou se, de fato, ouvi um grito no meio da noite. Mas, no presente momento, não cabe me certificar se estou escrevendo ou se estou sonhando que estou escrevendo. Aqui, o cético pretende extrapolar a justificação desse contexto para todos os demais contextos, o que não teria sentido. E o assim chamado contexto epistemológico seria tão somente a idéia de uma justificação que seria válida em todo e qualquer contexto. Mas essa idéia de que a justificação aceitável seria aquela que estabelece uma verdade em todo e qualquer contexto é desprovida de significado e simplesmente não corresponde à idéia que temos de justificação.

A proposta contextualista tem, tal como a do externalista, um efeito libertador, pois libera o epistemólogo da exigência de dar uma justificação que valha para todo e qualquer contexto. Ao reconhecer a pluralidade de contextos e de procedimentos de justificação, estamos agora em posição de dar justificações que são válidas e estabelecem a verdade da crença no contexto em que de fato estamos diante de um problema real. Para cada contexto, há um critério que pode ser satisfeito por uma justificação, de modo que, ao menos em princípio, o conhecimento certamente está ao nosso alcance. Uma vez compreendido adequadamente o papel da justificação no conhecimento, não haveria mais por que ter medo do ceticismo: estamos em posição, em cada contexto, de dar uma boa razão para nossas crenças, ainda que eventualmente não consigamos dá-la.

Examinemos mais de perto o que, de fato, nos dizem esses dois contextualistas, a fim de avaliarmos melhor sua resposta ao ceticismo. Para o primeiro contextualista, toda a questão reside em não conceder privilégio para o contexto epistemológico e assegurar que, nos demais contextos,

dispomos de boas razões para aceitar nossas crenças. Mesmo concedendo esse ponto, o cético não se sentirá refutado, nem admitirá que temos efetivamente conhecimento. Ao perguntar para o contextualista “tenho uma boa razão para crer que não sou um cérebro num balde”, o cético ouvirá como resposta: “Isso depende do contexto: no contexto epistemológico, não; mas, no contexto da vida cotidiana, sim.” Confrontado com essa resposta, o cético se sentirá aliviado, reconfortado mesmo, já que temia ser refutado, e simplesmente dirá que suas dúvidas nunca pretenderam atingir nossa vida cotidiana, mas apenas a reflexão filosófica sobre o conhecimento. O cético admitirá, de bom grado, que, quando comprou um diamante de presente para sua mulher (supondo que um cético professor possa comprar um diamante), não pediu ao vendedor um certificado de que o diamante não era um sonho ou mera imagem virtual, fruto de um supercomputador manipulado por cientistas malignos. Ele, cético, não é um louco. Mas ele insistirá no fato de que, no contexto epistemológico, suas dúvidas não foram satisfeitas. Como o próprio contextualista reconhece, não podemos dizer, em face do rigor epistemológico, que dispomos de boas razões para nossas crenças. Somente em contextos de menor rigor nossas justificações seriam aceitáveis.

Essa resposta do cético não tem força contra o segundo tipo de contextualismo. Segundo este contextualista, não há somente dois contextos de justificação, mas uma pluralidade de contextos, e a diferença entre os contextos não é de grau ou rigor, mas de alternativas relevantes que devem ser excluídas para que possamos dizer que conhecemos alguma coisa. Não haveria, propriamente falando, um contexto epistemológico, em que o cético triunfaria, ao lado de um contexto ordinário, em que o cético poderia ser refutado. Para mostrar que também esta forma de contextualismo é ineficaz contra as conclusões céticas, será preciso invocar outros argumentos. Há dois argumentos intimamente relacionados ou, se preferirmos, duas versões de um mesmo argumento.

Um argumento que se levantou contra esse segundo tipo de contextualismo é o seguinte. É preciso distinguir entre condições de afirmação e condições de verdade: a justificação, tal como a entende o contextualista não nos permite estabelecer a verdade, mas apenas nos permite estabelecer quando uma pessoa fez uma afirmação de maneira responsável, ainda que essa afirmação possa eventualmente ser falsa. Dado um certo contexto (estamos num quarto de brinquedos e vemos um pintassilgo numa gaiola; estamos numa joalheria e queremos comprar um diamante), excluimos a(s) alternativa(s) relevante(s) (por exemplo, que o pássaro seja de brinquedo ou que o diamante seja de vidro) e, portanto, estamos autorizados a afirmar que p (o pássaro é um pintassilgo vivo ou o diamante é verdadeiro).

Como, entretanto, não excluimos todas as alternativas e, em outros contextos, outras alternativas são relevantes (se estamos num museu, o pintassilgo pode ser empalhado, não vivo; se estamos numa mata, se é um pintassilgo e não um pica-pau; se o diamante não é uma fabricação de elementos sintéticos que imitam melhor um diamante, de modo que não poderiam ser facilmente identificáveis), pode resultar que $\sim p$ (o pintassilgo não é um pintassilgo vivo, mas empalhado, ou que o pássaro seja um pica-pau; o diamante é de composto por um elemento sintético novo). Enquanto não excluirmos essas outras alternativas, não saberemos se efetivamente se trata de um pintassilgo vivo ou de um diamante verdadeiro, embora estejamos autorizados a afirmar, naquele contexto, que se trata de um pintassilgo ou de um diamante (e não de um pintassilgo de brinquedo ou de um diamante de vidro). O que o contextualismo explica bastante bem são as condições em que temos o direito de fazer afirmações de maneira responsável ou, se preferirmos, as condições em que atribuímos conhecimento às pessoas, ainda que as afirmações feitas e os conhecimentos atribuídos possam se revelar falsos, caso alternativas relevantes em outros contextos (mesmo que não sejam contextos epistemológicos) se verifiquem. Assim, a proposta desse contextualista não constitui uma refutação do ceticismo, pois somente estabelece as condições em que temos o direito de afirmar, mas não fornece as condições segundo as quais se pode estabelecer a verdade de nossas crenças.

O outro argumento procura extrair as conseqüências do contextualismo, caso não se trace a distinção entre condições de afirmação e condições de verdade. Suponha, com o contextualista, que, dado um certo contexto, precisemos excluir uma certa alternativa relevante, mas não outra que, nesse contexto, seria irrelevante. Estamos num quarto de brinquedo e vemos um pássaro numa gaiola: A afirma que é um pintassilgo. Pergunto-lhe se esse pintassilgo não poderia ser de brinquedo. Ele me mostra que o pássaro canta, mexe a cabeça, voa, come alpiste, suja a gaiola, e diz que um pássaro de brinquedo não faz todas essas coisas. Dou-lhe razão, não se trata de um pintassilgo de brinquedo. Mas ainda resta a questão de saber se é um pintassilgo ou não, pois poderia ser um pica-pau. Nesse contexto, a alternativa relevante é “ser ou não de brinquedo”, mas isso não significa, como vimos, que o pássaro não possa ser um pica-pau. O fato de que uma alternativa não é relevante num contexto não quer dizer que não seja uma alternativa a ser excluída *se quisermos garantir a verdade de nossa crença, isto é, o nosso conhecimento*. Supor que, para termos conhecimento, todas as alternativas que não as relevantes não precisam ser excluídas equivaleria a decretar que o real está limitado ao que podemos verificar por nossos procedimentos e que o que ultrapassa o que nos interessa excluir num

contexto não existe ou não é possível. Somente seria real aquilo que é verificável por nossas práticas epistêmicas. Portanto, se aceitarmos que a justificação é sempre contextual e que uma justificação contextual estabelece a verdade da crença, então o contextualismo está comprometido com o verificacionismo e com alguma forma de idealismo: o real seria aquilo que podemos verificar por meio de nossas práticas e procedimentos de justificação. Essa, entretanto, é uma consequência inaceitável. O contextualista somente refuta o ceticismo ao preço, excessivamente alto para ser pago, de adotar o verificacionismo e o idealismo.

5. Nova epistemologia, contextualismo e ceticismo.

Eu gostaria de fazer uma sugestão final, sem dar-lhe o pleno desenvolvimento que talvez mereça. Sugiro que se veja a nova epistemologia, tanto os externalismos, como os contextualismos, menos como adversários do ceticismo do que como seus aliados. Talvez se possa mesmo dizer que são formas que o ceticismo pode assumir no cenário epistemológico contemporâneo. Há razões para essa sugestão.

Em primeiro lugar, a nova epistemologia e o contextualismo não se reconhecem como epistemologias céticas, somente por que desconhecem o que é ceticismo, refutando um espantalho, não o ceticismo como esse existiu historicamente. Stroud, de maneira bastante honesta, admite que pode ser um cético, dependendo de como interpretamos o ceticismo, quando diz “se isso é pirronismo, então talvez exista afinal um pirrônico contemporâneo [Fogelin]. Se é assim penso que existem dois de nós [Stroud]” (*Pyrrhonian Scepticism*, p. 176; naturalmente, há quatro, pois Stroud não conhece Porchat e o autor destas linhas...).

Em segundo lugar, o abandono da epistemologia tradicional é, com efeito, um resultado das dúvidas céticas às pretensões tradicionais e, historicamente, o fracasso do projeto epistemológico tornou-se patente sobretudo diante da crítica demolidora do ceticismo. Assim, quando o novo epistemólogo, externalista ou contextualista, sente a necessidade de reformular o papel da justificação no conhecimento é somente porque, explícita ou implicitamente, está concordando com as críticas céticas à epistemologia tradicional. Por isso, essas duas propostas deveriam ser vistas, não como novas tentativas de refutar, ou rejeitar, o ceticismo, mas como tentativas de repensar a epistemologia, uma vez aceita a perspectiva cética de que a justificação não estabelece de maneira definitiva e absoluta a verdade de nossas crenças.

Em terceiro lugar, externalismo e contextualismo não procuram responder aos problemas céticos tradicionais, mas substituem esses problemas por outros. Nesse sentido, a idéia mesma de colocar a epistemologia em novas bases sugere que essas duas recentes vertentes epistemológicas não concorrem com o ceticismo. Trata-se, não de novas respostas que competem com as velhas respostas (fundamentacionismo, coerentismo, ceticismo) aos mesmos problemas tradicionais, mas de respostas que colocam novas questões para o epistemólogo. Com relação às questões tradicionais, como vimos acima, o externalista e o contextualista concordariam com o veredito cético. Por isso mesmo, eles entendem que devemos procurar responder a outras questões, estas sim passíveis de respostas satisfatórias.

Em último lugar, o ceticismo poderia ver, nessas propostas, bem mais modestas e despretensiosas do que a epistemologia tradicional, não um inimigo a ser combatido, mas pistas e delineamentos importantes para uma epistemologia propriamente cética ou, pelo menos, idéias que um cético poderia endossar sem abandonar seu ceticismo. Num certo sentido, essas duas propostas não são dogmáticas no sentido tradicional. Naturalmente, nem todas seriam endossadas por um cético ou seriam compatíveis com o ceticismo. Por exemplo, a idéia de que o processo causal no processo perceptivo seja uma justificação da crença perceptiva pareceria inaceitável a um cético. Mas não haveria por que um cético recusar a idéia mesma de uma investigação causal dos mecanismos de produção de crença. Em si mesmo, um tal projeto reveste um cunho científico que pode levar a resultados interessantes.

Em suma: examinamos a epistemologia tradicional e vimos que esta sucumbe aos argumentos céticos; em seguida, consideramos a nova epistemologia e o contextualismo como novas formas de refutar o ceticismo, mas vimos que, consideradas dessa maneira, não refutam o ceticismo; ao contrário, parecem formas que incorporam o ceticismo e que são compatíveis com este. Um cético pouco ou nada tem a temer da nova epistemologia; ao contrário, só tem a ganhar. Dois pontos ressaltados pela nova epistemologia e que podem ser integrados a uma perspectiva cética são, de um lado, a atribuição de crenças e, de outro, a idéia de que é preciso de boas razões para duvidar, não bastando apelar para qualquer possibilidade num “cenário cético”. Além disso, um cético em nada obsta a uma investigação causal dos mecanismos de produção de crença, bem como vê de bom grado o caráter contextual de nossos procedimentos de justificação. Por sua vez, a nova epistemologia nada tem a temer do cético, que só lhe dirige objeções, caso pretenda responder às velhas questões ou seja interpretada como tratando dos mesmos problemas tradicionais; ao contrário, a nova epistemologia substitui

as velhas questões por novas e, nessa substituição, é herdeira da crítica feita pelo cético ao projeto epistemológico tradicional e, graças ao ceticismo, pode desembaraçar-se dos impasses tradicionais.

Referências bibliográficas

- FOGELIN, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- FOGELIN, R. The sceptics are coming! The skeptics are coming. In: Sinnott-ARMSTRONG, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 161-73.
- STROUD, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____. *Understanding Human Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WILLIAMS, M. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Oxford: Blackwell, 1991.
- _____. *Problems of Knowledge: a critical introduction to epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. Skepticism. In: Greco, J e Sosa, E., *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell, 1999, p. 35-69.
- _____. The Agrippan Argument and Two Forms of Skepticism. In: Sinnott-Armstrong, W., (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 121-45.

E-mail: psmith@usjt.br

Recebido: 02/2006

Aprovado: 04/2006

PARA UM NOVO TRATAMENTO DA QUANTIFICAÇÃO NOMINAL*

José Borges Neto

Universidade Federal do Paraná

Abstract: An alternative approach for the nominal quantification is here proposed falling back upon the mathematical notion of lattice. The proposal – based on data from Portuguese – allows us to deal with the semantic role of pluralization, the determinants and with the 'bare' common nouns without any need of 'kinds' in the ontology, and without the need to appeal to null determinants.

Keywords: formal semantics; quantification; bare noun phrases; determiners.

Resumo: O texto propõe um tratamento da quantificação nominal em português com auxílio da noção matemática de reticulado. A proposta permite um tratamento do papel semântico da pluralização, dos determinantes e da semântica dos nomes comuns “nus” sem o uso da noção de “kind” ou o apelo a determinantes nulos.

Palavras-chave: semântica formal; quantificação; nomes comuns nus; determinantes.

1. O tratamento convencional.

O tratamento da quantificação nominal, ao menos a partir de Link 1983, assume que:

- (i) A denotação de um nome comum (NC) é um conjunto de entidades (i.e., o NC é uma expressão de tipo lógico $\langle e, t \rangle$). A denotação de um NC como “mesa”, por exemplo, é o conjunto das mesas;

*Conferência apresentada no *I Colóquio Pensamento, objeto e linguagem* (2005), promovido pelo Departamento de Filosofia e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com a coordenação do professor Breno Hax Jr.

(ii) Os determinantes são operadores sobre pares de conjuntos. De modo geral, os determinantes (como “todo”, “um”, etc.) são entendidos como relações entre conjuntos (ver Barwise & Cooper 1981). O determinante “todo”, por exemplo, numa sentença como “todo homem é mortal” indica que o conjunto dos homens está contido no conjunto dos mortais ($HOMEM \subseteq MORTAL$);

(iii) A denotação dos NC’s plurais resulta de uma operação de “pluralização” que converte o conjunto (denotação do NC) em um reticulado (tecnicamente falando, um *sup-semi-reticulado completo*) constituído a partir de uma relação de ordem que pode ser definida como “ser parte de” (ver Link 1983);

(iv) Os NC’s massivos são entendidos como termos pluralizados no léxico, o que faz com que suas denotações sejam também sup-semi-reticulados completos. A explicação para o fato de que os termos massivos, geralmente, não recebem morfologia de plural (e quando a recebem, tornam-se contáveis) reside nessa “pluralização inerente”.

Não vou me alongar nos comentários sobre essas assunções, que são bem conhecidas.

São bem conhecidos, também, alguns problemas que esse tratamento convencional enfrenta. Tomemos, por exemplo, as seguintes sentenças:

1)	a.	Todo homem é mortal.
	b.	O homem é mortal.
	c.	Homem é mortal
2)	a.	Todo tigre tem listras
	b.	O tigre tem listras.
	c.	Tigre tem listras.

Aparentemente, as três sentenças do grupo (1) significam a mesma coisa, ou seja, em todas as três podemos entender que o conjunto dos homens é subconjunto do conjunto dos mortais. O mesmo se dá nas sentenças do grupo (2): o conjunto dos tigres está contido no conjunto das entidades que possuem listras. Em (1a) temos um caso explícito de

quantificação universal (reconhecido desde Aristóteles), mas em (1b) e (1c) não. Em (1b) a presença do artigo definido, “o”, nos remeteria a uma leitura que poderíamos parafrasear como “existe um, e apenas um, x tal que este x é homem e é mortal” (ver Russell 1905). Em (1c) temos um caso de NC “nu” que, mesmo sem a presença de um determinante, parece equivaler a um caso de quantificação universal (o conjunto dos homens está incluído no conjunto dos mortais).

A solução desses problemas é bastante engenhosa. Por um lado, postula-se a existência de “kinds” (termo que poderíamos, talvez, traduzir por “espécie”) e conclui-se que em (1b) o predicado “ser mortal” não está sendo afirmado de um indivíduo mas de uma “espécie”. Assim, podemos manter o tratamento russelliano para o artigo definido (a paráfrase seria algo como “existe um, e apenas um, x tal que este x é a espécie humana e x é mortal”) e, ao mesmo tempo, licitar a leitura “universal” que (1b) apresenta (ver Carlson 1977). Por outro lado, postula-se a existência de um “determinante nulo”, chamado de “operador genérico” (Gen) que, embora não manifestado fonologicamente, possui efeito semântico (e sintático) como qualquer outro determinante. Nos casos acima (1c e 2c) o operador Gen teria o efeito semântico semelhante ao de um quantificador universal.

Na verdade, a análise desses exemplos não faz justiça ao alcance das noções de “kind” e de “Gen”. Há uma série de casos que podem ser tratados adequadamente e que mostram mais claramente a distinção. Observem-se os exemplos:

3)	a.	O tigre piscou o olho esquerdo.
	b.	O tigre está em extinção.
4)	a.	Li a revista.
	b.	Li revista.

Em (3a) temos um caso claro em que o SN “o tigre” denota um indivíduo, já que o predicado é exclusivo de indivíduos. Por outro lado, em (3b) o SN só pode ser interpretado como denotador de “kind”, uma vez que apenas “espécies” (e nunca indivíduos) podem ser extintas. Em (4a) podemos ter a interpretação de que existe uma revista específica que eu li enquanto em (4b) o que eu li foi algum representante da “espécie” revista (e não jornal ou livro).

Por outro lado, na medida em que a postulação de “kinds” e de operadores nulos implica em problemas teóricos consideráveis, é

conveniente termos uma teoria que prescindia dessas noções. Vejamos alguns desses problemas.

A postulação da existência de operadores nulos só se justifica numa teoria que suponha itens lexicais e estrutura independentes entre si, como ocorre na gramática gerativa. A origem teórica da abordagem gerativista é o modelo “item-e-arranjo”, o que significa dizer que a construção das representações sintáticas das sentenças se dá em dois momentos: num primeiro momento constrói-se uma configuração (uma estrutura sintagmática sem nós terminais preenchidos) e, em seguida, preenchem-se os nós terminais com itens retirados de um léxico. Os elementos nulos decorrem do não preenchimento de algum nó terminal (o que só pode ocorrer em situações bem definidas, conforme a teoria das categorias vazias).

Nossa proposta de tratamento da quantificação nominal, no entanto, quer ser suficientemente geral para poder servir de tratamento semântico associado a outros tipos de sintaxe (as que seguem o modelo “item-e-processo”, por exemplo, como a Gramática Categorical). Assim, a existência de operadores nulos, como “Gen”, embora possa ser acolhida pela semântica que se faz no quadro teórico gerativista, na medida em que não pode, em hipótese alguma, encaixar-se harmonicamente numa Gramática Categorical, deve ficar fora do alcance de nossas reflexões.

As razões que nos levam a recusar a noção de “kind” são de outra ordem. A postulação da existência de “kinds” afeta a ontologia da teoria semântica, incluindo no mundo (e em seus modelos) objetos que nos parecem “metafísicos”, no pior sentido do termo. Observe-se como os “kinds” são caracterizados por Gennaro Chierchia (1998), indiscutivelmente um dos mais sérios e competentes semanticistas contemporâneos.

De um ponto de vista intuitivo, pré-teórico, os *kinds* são vistos geralmente como regularidades que ocorrem na natureza. Eles são similares a indivíduos como você e eu, mas suas manifestações espaço-temporais são tipicamente ‘descontínuas’. A qualquer propriedade natural ... corresponde um *kind*. Inversamente, qualquer *kind* natural terá uma propriedade correspondente (a propriedade de pertencer ao *kind*). (p.348)

Parece natural identificar um *kind* num dado mundo (ou situação) com a totalidade de suas instâncias. Assim, o *kind*-cachorro em nosso mundo pode ser identificado com a totalidade

dos cachorros, a entidade difusa que compreende todos os cachorros. Em nosso esquema essa entidade é modelada pelo conjunto dos cachorros. Isso significa que nos podemos modelar os *kinds* como conceitos individuais de um determinado tipo: funções de mundos (ou situações) em pluralidades, a soma de todas as instâncias do *kind*. (p.349)

Eu não estou dizendo que os *kinds* são conceitos individuais. *Kinds* são o que quer que a sua visão de mundo favorita disser que eles são. Para simplificar, vamos assumir que tais conceitos individuais são membros do domínio dos indivíduos (i.e., eles vivem no domínio de quantificação U). Nem todos os conceitos individuais serão *kinds*. *Apenas aqueles que identificam classes de objetos com função ou comportamento suficientemente regulares se qualificarão.* (p.350- o grifo é acrescentado)

Creio que a vagueza da conceituação dos “kinds” fica evidente no trecho citado.

Deve ficar claro, então, que não estou discutindo a existência ou não de *fenômenos* que justifiquem a postulação de “kinds” ou de operadores nulos. A questão não é empírica. Minha proposta é que, se assumidas as assunções adequadas, a postulação de “kinds” e de operadores nulos se torna desnecessária.

2. Preliminares terminológicos.

Minha hipótese assume que a denotação de um NC é sempre um reticulado completo e que os determinantes e a pluralização operam sobre esses reticulados (cada qual de uma forma própria). De certa forma, assumo a proposta de Link 1983 e a estendo. Antes de apresentar propriamente a proposta precisamos de algumas noções teóricas.

2.1. Reticulados.

Um conjunto, parcialmente ordenado, $\langle A, \leq \rangle$, em que A é um conjunto de indivíduos e \leq é uma relação de ordem, é um reticulado (ing. “*lattice*”) se para quaisquer dois elementos *a* e *b*, pertencentes a A, existir um “supremo” ($\sup\{a,b\}$) e um “ínfimo” ($\inf\{a,b\}$).

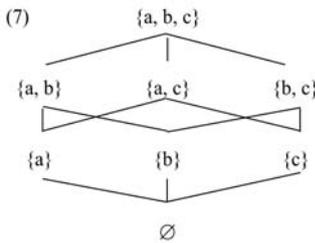
Suponhamos um conjunto de indivíduos $A = \{a, b, c\}$ e suponhamos uma relação de ordem \leq , entendida como a relação “parte-todo”. Se

aplicarmos a relação de ordem ao conjunto, obteremos uma série de pares relacionados por \leq : $\langle \{a,b\} \leq \{a,b,c\} \rangle^1$, $\langle \{a\} \leq \{a,b\} \rangle^2$, etc.

Para sabermos se nosso conjunto A, com a relação de ordem \leq , é um reticulado, precisamos saber se há um supremo e um ínfimo para cada dois elementos quaisquer de A. Isso é resolvido pela postulação das seguintes equivalências:

5)	$a \leq b \leftrightarrow a \cup b = b$ ³	(a é parte de b sse a união de a e b é igual a b)
6)	$b \geq a \leftrightarrow b \cap a = a$	(b contém a sse a intersecção de b e a é igual a a)

Se raciocinarmos a partir de (5) e (6) poderemos ver que nosso conjunto A, juntamente com a ordem \leq , é um reticulado. Isso talvez fique evidente se dermos uma representação tridimensional para o conjunto (a ordem é representada pelas linhas):



A relação de ordem se dá entre os elementos do gráfico ligados por uma linha; a união (“ \cup ”) de quaisquer dois elementos sempre resulta no elemento “mais alto” e a intersecção (“ \cap ”) de quaisquer dois elementos sempre resulta no elemento “mais baixo”. O elemento $\{a,b,c\}$ é o supremo do reticulado e o elemento \emptyset é o ínfimo⁴.

2.2. Sub-reticulados, semi-reticulados e sup-semi-reticulados.

Um sub-reticulado R' é um subconjunto não-vazio de um reticulado R em que a seguinte propriedade pode ser encontrada: para quaisquer dois

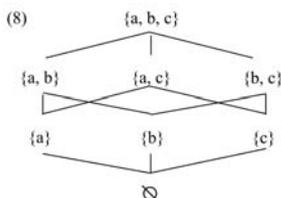
¹ O conjunto $\{a,b\}$ é parte do conjunto $\{a,b,c\}$.

² O conjunto (singular) $\{a\}$ é parte do conjunto $\{a,b\}$.

³ Os símbolos \cup e \cap indicam, respectivamente, as operações de união e de intersecção.

⁴ Não esquecer que \emptyset é subconjunto de todos os conjuntos.

elementos a e b em R' , $a \leq b$ está em R' se, e apenas se, também está em R . No gráfico de (8), temos em destaque um dos possíveis sub-reticulados do reticulado presente em (7):



Um *semi-reticulado* é um tipo especial de sub-reticulado que ou não tem supremo, ou não tem ínfimo. Se, por exemplo, pegarmos o reticulado de (7) e retirarmos o \emptyset , obteremos um semi-reticulado sem ínfimo; se retirarmos o elemento $\{a, b, c\}$, obteremos um semi-reticulado sem supremo.

Um semi-reticulado sem ínfimo é chamado de *sup-semi-reticulado*; um semi-reticulado sem supremo é chamado de *inf-semi-reticulado*.

3. A proposta de tratamento.

Como já adiantei acima, a assunção básica de minha proposta é que a denotação de um NC é sempre um reticulado. Assim, se supusermos que existem apenas três cavalos no mundo, a figura de (7) pode servir como representação da denotação de “cavalo”. Se supuséssemos que há mais do que três cavalos no mundo, a figura que representaria a denotação de “cavalo”, certamente, seria mais complexa, mas a natureza do reticulado permaneceria idêntica. Vou, então, tratar todos os NC como se fossem conjuntos de três elementos e exemplificar toda a análise em reticulados como o de (7).

Assumo, ainda, que há dois tipos de quantificação: a quantificação nominal e a quantificação de eventos. A quantificação nominal é um processo “quantitativo” que opera basicamente sobre nomes e que se realiza pela pluralização e pela operação dos determinantes. A quantificação de eventos é um processo “qualitativo” que opera basicamente sobre predicados “eventivos” e que se realiza pelos morfemas de tempo e aspecto e pela operação de advérbios de quantificação. A natureza desses dois tipos de quantificação é distinta e a tentativa de tratá-los de forma unificada, considerando-se o atual estado de nossos conhecimentos, é pouco produtiva.

Considero, portanto, que propostas como a de Barwise e Cooper (1981) estão no caminho errado.

Na seqüência do texto vou me ater exclusivamente à quantificação nominal. Vou assumir que a pluralização os determinantes operam sobre reticulados (denotações de NC's) e produzem novos reticulados (sub-reticulados).

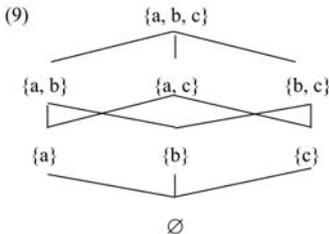
Vou ignorar aqui questões que envolvam intensionalidade, embora ache que o tratamento das intensões possa funcionar exatamente do mesmo modo que na abordagem convencional.

Vejam como as operações de quantificação poderiam ser caracterizadas.

3.1. O plural e os termos de massa.

Rigorosamente falando, meu tratamento do processo de pluralização e dos termos de massa permanece idêntico ao que se encontra em Link 1983.

A pluralização opera sobre o reticulado denotado pelo NC de forma a delimitar nele um sup-semi-reticulado. Em outras palavras, se “cavalô” denota um reticulado como o de (7), “cavalos” denota um reticulado em que se ignoram o \emptyset e os conjuntos singulares, como (9).



Os termos de massa (não-contáveis), como “água”, por exemplo, já viriam “pluralizados” do léxico e sua denotação seria um sup-semi-reticulado em que, ao invés de indivíduos, os elementos seriam “porções”. Assim, no caso de “água”, o supremo seria o conjunto que reúne toda a água do mundo e os elementos ordenados abaixo do supremo seriam as porções

de água. Como os plurais, os termos de massa não apresentariam elementos atômicos (conjuntos singulares)⁵.

3.2. O SN's nus.

Como vimos acima, um SN nu possui leitura “genérica”, o que levou à postulação de um operador nulo, “Gen”, capaz de funcionar como um determinante. Vamos retomar o exemplo (2c), que repito aqui.

2)	c.	Tigre tem listras.
----	----	--------------------

Assumindo que a denotação de um NC é o reticulado correspondente, o sujeito de (2c), na medida em que é constituído apenas por um NC, deve denotar um reticulado (como o de (7), por exemplo).

Ora, o que significa “denotar um reticulado”? Penso que deve significar “denotar simultaneamente todos os elementos do reticulado”, desde o supremo até o ínfimo, todos os elementos plurais, todos os elementos singulares e o \emptyset .

Dizer do reticulado que ele “tem listras” equivale a dizer que cada elemento, singular ou plural, do reticulado tem listras. Em outras palavras, se “tigre” tem listras e “tigre” é o reticulado (7), então $\{a,b,c\}$, $\{a,b\}$, $\{a,c\}$, $\{b,c\}$, $\{a\}$, $\{b\}$, $\{c\}$, \emptyset têm listras. É o máximo de generalização que podemos obter.

Desta forma, o uso dos NC's sem determinantes (“bare singulars”) se presta para “predicações irrestritas”, ou seja, para os casos em que a propriedade denotada pelo predicado se aplica a todas as ocorrências, virtuais ou reais, existentes ou não, da denotação do NC nu. Isso explica casos como:

10)	Filho meu não estuda medicina.
11)	Revista é melhor que jornal.

Em (10), temos uma “predicação irrestrita”, no sentido de que o predicado “não estudar medicina” é aplicado a todas as ocorrências de “filho meu”, mesmo às não existentes (alguém que não tenha filhos e nunca venha a tê-los, poderia afirmar (10)). Em (11), o NC “revista” denota o

⁵ Creio que se poderia repensar essa análise dos termos de massa, a partir da existência de ocorrências de termos massivos no plural e acompanhadas de determinantes (“as águas de março”, p. ex.). Como não aprofundi suficientemente a questão, vou me eximir de fazer qualquer proposta.

reticulado que contém todas as ocorrências de revista e “jornal” denota o reticulado que contém todas as ocorrências de jornal. Dizer que revista é melhor que jornal é dizer que os elementos do reticulado “revista” são melhores do que os elementos do reticulado “jornal”. O fato de que a referência ao reticulado é absolutamente *não quantificada*, e que a atribuição de propriedades pelo predicado é, em consequência, irrestrita, permite que os NC’s nus assumam o significado de “kind” (sem que a noção de “kind” precise ser utilizada) ou sejam equivalentes à quantificação universal (sem que seja necessário supor determinantes nulos).

Na medida em que os NC’s nus permitem a predicação mesmo quando a denotação do NC é vazia, é conveniente que admitamos que a denotação dos NC’s seja um reticulado, com supremo e ínfimo, e não semi-reticulados apenas com supremo, como vemos algumas vezes indicado na literatura.

Por outro lado, quando pluralizamos um NC nu, obtendo um *plural nu* (“bare plural”), temos a pluralização operando sobre o reticulado de forma a extrair dele os elementos singulares e o \emptyset . Assim, “tigres” vai denotar um sup-semi-reticulado como o de (9) e a propriedade denotada pelo predicado (“ter listras”) será afirmada de todos os elementos de (9).

3.3. Os determinantes.

Vou analisar apenas dois determinantes, suas combinações com a pluralização e uma combinação particular de determinantes (*todos os*). Minha intenção é mostrar que cada determinante realiza uma operação particular sobre o reticulado (como faz a pluralização), que há uma ordem nas operações quando plural e determinantes (ou mais de um determinante) co-ocorrem e que os fenômenos para os quais as noções de “kind” e de operador genérico nulo (“Gen”) foram propostas podem ser explicadas naturalmente neste quadro.

3.3.1. O artigo definido “o” (singular e plural).

Retomemos um dos exemplos apresentados acima (que reproduzo para facilitar):

2)	b.	O tigre tem listras.
----	----	----------------------

Parece claro, e a literatura tem apontado sistematicamente isso, que ao afirmar (2b) tanto posso estar me referindo a um indivíduo particular

(como no caso de uma criança no zoológico que aponta o tigre e diz “o tigre tem listras”) como posso estar me referindo à espécie.

Se olharmos para nosso reticulado, poderemos dizer que o artigo definido “isola” um dos átomos (um dos conjuntos singulares) ou isola o reticulado todo. Seria isso uma mera estipulação? Acreditamos que não. Basta que pensemos no tratamento que Russell dispensa ao artigo definido. Para Russell (e, de modo geral, para quase todos os filósofos, lógicos ou lingüistas) a principal característica do artigo definido é a afirmação da existência de um, e apenas um, indivíduo com a propriedade denotada pelo predicado. Assim, na abordagem russelliana, (2b) diz que há um e apenas um tigre e que esse tigre tem listras. O artigo definido, portanto, supõe *unicidade*. Olhando para o reticulado, vemos que só há dois lugares onde podemos encontrar unicidade: ou num dos elementos singulares (o elemento {a} do reticulado é “atômico”, se esquecermos o \emptyset), ou no reticulado todo (trata-se do reticulado denotado por “tigre”). Assim, parece natural que diante da exigência de unicidade, a presença do artigo definido em (2b) conduza os falantes à interpretação de que o predicado “tem listras” se aplica ou a um tigre particular (a ou b ou c) ou ao reticulado todo (gráfico em (7))⁶.

O que é interessante observar aqui é que, no caso de aplicarmos o predicado ao reticulado todo, estaremos afirmando a propriedade predicada de todos os indivíduos, singulares ou plurais, que o constituem. Ou seja, estaremos atribuindo ao SN quantificado com o artigo definido uma leitura de quantificação universal.

Suponhamos, agora, que nosso exemplo seja pluralizado:

12)	Os tigres têm listras.
-----	------------------------

O raciocínio seria o seguinte: (i) primeiro aplica-se a operação de pluralização que, como vimos, recorta um sub-reticulado no reticulado original, desprezando os elementos singulares e o \emptyset (conforme representado em (9)); (ii) isola-se um elemento no reticulado que possa apresentar a propriedade da unicidade. Ora, a pluralização só nos deixa com indivíduos plurais, portanto não podemos mais procurar os elementos singulares. Da mesma forma, na medida em que recorta o reticulado, a

⁶ Obviamente, se o predicado for predicado exclusivo de indivíduos (como em “pisar o olho esquerdo”, conforme exemplo (3a)), ou se o predicado for exclusivo de “espécie” (como em (3b)), apenas uma das leituras será permitida. No caso em que ambas as leituras são possíveis, como em (2b), a sentença é ambígua.

pluralização não mais nos permite entender o reticulado como esse elemento que apresenta a unicidade. Assim, devemos isolar um indivíduo plural para receber a predicação. Todos os indivíduos plurais, no entanto, são igualmente passíveis de receber a predicação, de modo que “os tigres” pode estar denotando $\{a,b\}$ ou $\{a,c\}$ ou $\{b,c\}$ ou $\{a,b,c\}$. É fácil perceber que na medida em que pode denotar o conjunto $\{a,b,c\}$, a expressão “os tigres” vai permitir uma leitura semelhante à da quantificação universal, em que todos os elementos plurais ordenados abaixo do supremo também apresentam a propriedade (se um predicado é verdadeiro do supremo, deve ser verdadeiro de suas partes)⁷.

3.3.2. O quantificador “todo”.

No tratamento de Barwise & Cooper (1981), o “todo” é visto como um operador que inclui o conjunto denotado pelo NC do sujeito no conjunto denotado pelo predicado. Assim, em “todo tigre tem listras”, o “todo” diz que o conjunto dos tigres (T) é subconjunto do conjunto das entidades que têm listras (L), resultando na fórmula $T \subseteq L$.

Uma primeira possibilidade de tratar o “todo” numa proposta como a que estamos desenvolvendo é afirmar, seguindo Barwise & Cooper, que o “todo” afirma que a propriedade do predicado é propriedade de todos os elementos, singulares ou plurais, do reticulado. Embora coerente, essa proposta nos deixa com o problema de diferenciar a operação de predicação sobre SN’s quantificados com “todo” e SN’s nus, que resultariam sempre iguais. Além disso, não temos como justificar o caráter “distributivo” desse determinante⁸. Prefiro, então, buscar outra possibilidade de tratamento e, para tanto, vou usar a noção de *ideal*.

Iniciemos por sua conceituação matemática:

Se R é um reticulado, um *ideal* em R é um sub-conjunto não-vazio $I \subseteq R$ tal que:

- a) se $b \in I$ e $a \leq b$ então $a \in I$
- b) se $a, b \in I$ então $a \vee b \in I$

O ideal principal gerado por a , notado $[a]$, é igual ao conjunto dos b tal que $b \leq a$. Em outras palavras, um ideal gerado a partir de um elemento qualquer X contém todos os elementos “menores” do que X .

⁷ Provavelmente precisaremos aqui refinar a relação entre as partes e o todo, estabelecendo formalmente a relação entre as *somas individuais* (ou indivíduos plurais) e as *porções de matéria* que os constituem (cf. Link 1983).

⁸ É preciso não esquecer que o “todo” atribui a propriedade do predicado a cada um dos elementos atômicos que, ao fim e ao cabo, constituem o conjunto.

Se um reticulado tem um \emptyset , então o \emptyset é um ideal e todo ideal contém \emptyset . Dessa forma, todo reticulado é, ele mesmo, um ideal definido sobre seu ínfimo.

A partir da noção de ideal, podemos definir a operação realizada por “todo” como a definição de um ideal sobre o reticulado que chega ao supremo. Em outras palavras, o “todo” afirma que a propriedade denotada pelo predicado é propriedade dos elementos que constituem o ideal que tem o supremo como gerador.

Essa definição da operação exercida pelo “todo”, aparentemente, não traz nenhuma novidade com relação à operação que expusemos (e recusamos) acima: o “todo” atribui a propriedade do predicado a todos os elementos do reticulado. Mas é no tratamento do plural e na combinação dos determinantes que a vantagem deste modo de entender a operação realizada pelo “todo” fica evidente. Vejamos.

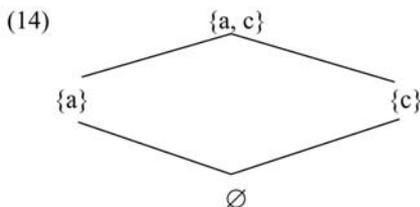
3.3.3. O determinante complexo “todos os”.

Tomemos uma sentença como (13).

(13)	Todos os tigres têm listras.
------	------------------------------

Partimos da denotação de “tigre”, que é, suponhamos, o reticulado de (7). Primeiro se dá a operação de pluralização: “tigres” passa a denotar o sub-reticulado que resulta do descarte dos elementos singulares e do \emptyset (o sub-reticulado de (9)).

O passo seguinte é a operação pelo artigo definido “o”, que seleciona um elemento do sub-reticulado. Vamos supor que o elemento selecionado seja $\{a,c\}$. Agora, sobre $\{a,c\}$ vai operar o “todo”, definindo um ideal que tem $\{a,c\}$ como gerador. Na medida em que o ideal necessariamente vai ao \emptyset , vamos obter um sub-reticulado que pode ser representado pelo seguinte gráfico:



É sobre os elementos desse ideal que a propriedade denotada pelo predicado vai se aplicar.

A grande vantagem desse tratamento está na possibilidade de dar conta do “uso contextual” do determinante complexo “todos os”. Ao contrário de “todo”, que é universal, “todos os” apenas esgota um sub-conjunto definido pragmaticamente. Para isso ficar mais claro, observem-se os seguintes casos:

15)	a	Todo cubo tem seis faces.
	b	Todos os cubos têm seis faces.
16)	a	?? Todo cubo é vermelho.
	b	Todos os cubos são vermelhos.

Em (15a) a propriedade do predicado (“ter seis faces”) é atribuída ao ideal gerado pelo supremo do reticulado correspondente ao NC “cubo”. Em (15b) a propriedade é atribuída ao ideal gerado a partir de um dos elementos plurais selecionado pelo artigo definido. Como o artigo definido pode selecionar qualquer um dos elementos plurais, (15b) permite uma leitura idêntica a (15a), se o membro selecionado for $\{a,b,c\}$, ou alguma outra leitura, no caso do elemento selecionado ser qualquer outro (digamos, $\{a,b\}$, que seria o conjunto dos cubos presentes numa dada situação concreta de fala, e cuja propriedade de ter seis faces estaria sendo afirmada pelo falante). Em (16a) a única leitura possível é a que supõe a propriedade sendo afirmada do ideal gerado pelo supremo, o que nos deixa com a afirmação (falsa) de que a propriedade “ser vermelho” é propriedade de todos os elementos do reticulado. Já em (16b), como o ideal é gerado a partir de algum elemento plural, a verdade da afirmação fica garantida pela existência eventual, num dado contexto de fala, de um conjunto qualquer de cubos que apresentem, todos, a propriedade do predicado.

Se uma propriedade é verdadeira do ideal que gerado no supremo do reticulado, é verdadeira de qualquer um de seus elementos “menores”. Assim, (15a) acarreta (15b). Uma propriedade, no entanto, que é verdadeira apenas de parte do conjunto (i.e., de um ideal que é um sub-reticulado próprio do reticulado original) não pode ser afirmada do reticulado todo. Assim, é possível que todos os cubos, de um determinado conjunto de cubos definido contextualmente, sejam vermelhos, sem que isso implique que a propriedade “ser vermelho” seja verdadeira de todo cubo. Em suma, uma

sentença qualquer da forma “todo X é Y” acarreta “Todos os X são Y”, mas o oposto não se dá.

3.3.4. O determinante complexo “todo o”: um problema a ser resolvido.

A proposta esboçada acima apresenta ainda um problema para o qual não tenho solução: o determinante complexo “todo o”.

Pela proposta, a análise de (17) deveria seguir os seguintes passos:

17)	Todo o cubo foi pintado.
-----	--------------------------

(i) “cubo” denota o reticulado R_{cubo} ;

(ii) “o cubo” deve selecionar um elemento de R_{cubo} que possua a propriedade da unicidade. Os elementos prováveis, se assumirmos (7) como a representação de R_{cubo} , seriam $\{a\}$, $\{b\}$, $\{c\}$ e o próprio R .

Acontece que nenhuma dessas denotações possíveis é adequada ao significado de (17), que deve ser interpretado como “o cubo *inteiro* foi pintado”.

Não sei exatamente o que pode estar acontecendo em casos como este. Posso, no entanto, levantar algumas hipóteses.

A primeira explicação que me ocorre reside na natureza “distributiva” do “todo”. Na medida em que determina um ideal, como vimos, e que “distribui” a propriedade do predicado pelas partes do elemento gerador, o determinante “todo” só pode aplicar-se a expressões cuja denotação comporte partes. Assim, o “todo” aplica-se a elementos plurais ou ao reticulado todo, ficando impedido de aplicar-se a elementos singulares. Se, porventura, aplicarmos o “todo” a uma expressão que denote um indivíduo singular, por um processo de “acomodação”⁹, o indivíduo singular vai ser tratado como um indivíduo plural e a propriedade do predicado vai ser atribuída a suas partes.

3.4. Os cardinais.

O tratamento dos cardinais também sai naturalmente numa proposta como esta. E muitos dos problemas que a abordagem convencional encontra podem ser facilmente resolvidos. Suponhamos os seguintes exemplos:

18)	a	Dois alunos conseguiram tirar nota 10 na prova.
	b	Os dois alunos conseguiram tirar nota 10 na prova.

⁹ Ver Kadmon 2001, p. 17 e seguintes, e as referências aí constantes.

Em (18a), o NC “aluno” denota um reticulado e a pluralização isola os elementos plurais desse reticulado. O cardinal “dois” isola, no sub-reticulado que resulta da operação de pluralização, os elementos de cardinalidade 2. A propriedade do predicado é atribuída ambigualmente a um desses elementos. Se usarmos o reticulado de (7) como denotação de “aluno”, teremos como significado de (18a) algo como “{a,b} ou {a,c} ou {b,c} conseguiram tirar nota 10 na prova”.

Em (18b), por outro lado, acrescenta-se a operação realizada pelo artigo definido, que vai isolar um e apenas um dos elementos plurais de cardinalidade 2 para atribuir-lhe a propriedade do predicado. O falante de (18b) já “resolveu” a disjunção que vimos estar presente no sujeito de (18a), de modo que a propriedade do predicado não é mais aplicada ambigualmente. O caráter dêitico do artigo definido determina que o contexto de fala (ou o discurso prévio) informe o ouvinte sobre qual dos elementos de cardinalidade 2 recebe a propriedade do predicado.

Os cardinais levantam ainda uma outra questão quando estão em posição de objeto. Vejamos o exemplo seguinte:

19)	Comi três sanduíches
-----	----------------------

Verkuyl (19) discute exemplos semelhantes e aponta questões interessantes relacionadas a uma teoria de eventos. O problema central de Verkuyl é saber em quantos eventos (19) se realiza: há três eventos em que como, em cada um, um sanduíche? Há dois eventos em que como, no primeiro, dois sanduíches e, no segundo, um sanduíche? Há apenas um evento em que como três sanduíches?

4. Conclusões

A primeira conclusão interessante que podemos tirar do exposto acima está na caracterização da operação que cada determinante realiza sobre o reticulado que é a denotação do NC. Numa síntese:

17)	<i>plural</i>	Extraí um sub-reticulado, eliminando os elementos singulares e o \emptyset .
	<i>O</i> :	Seleciona um elemento do reticulado que possa satisfazer a condição de unicidade.
	<i>Todo</i> :	Extraí um elemento do reticulado e define um ideal a partir dele.

Outra conclusão interessante é a de que pude justificar as diversas leituras que a quantificação pode acarretar sem usar a noção de “kind” ou apelar para operadores nulos.

Certamente, tenho uma série de problemas sérios a enfrentar. Além de precisar refinar a proposta em vários pontos, tenho que mostrar que ela funciona adequadamente para os outros determinantes (“um”, “alguns”, “cada”, “qualquer”, etc.). Preciso, ainda, explicar porque a existência de NC’s nus singulares parece ser um fenômeno restrito a um pequeno número de línguas (aparentemente, isso só ocorre no português brasileiro, no conjunto das línguas românicas¹⁰), enquanto a regra parece ser a de só permitir NC’s nus plurais. Finalmente, tenho que apresentar uma formalização consistente para todos os casos, na forma de uma lógica para os reticulados, a exemplo do que faz Link (1983) para os plurais e os termos de massa.

¹⁰ Ver Chierchia 1998.

Referências bibliográficas

- BARWISE, J. & COOPER, R. Generalized quantifiers and natural language. *Linguistics and Philosophy* 4, 1981, p. 159-219.
- CARLSON, G. *Reference to Kinds in English*. Ph.D. Dissertation, University of Massachusetts, Amherst, 1977 (publicado em 1980 por Garland Press, Nova Iorque).
- CHIERCHIA, G. Reference to kinds across languages. *Natural Language Semantics* 6, 1998, p. 339-405.
- KADMON, N. *Formal Pragmatics*. Oxford: Blackwell, 2001.
- LINK, G. The logical analysis of plural and mass terms: A lattice-theoretical approach. In BAÜERLE et al. (eds.) *Meaning, Use, and Interpretation of Language*, Berlin: De Gruyter, 1983, p. 302-323 (recolhido como capítulo 1 em LINK 1998).
- LINK, G. *Algebraic Semantics in Language and Philosophy*. Stanford: CSLI.
- RUSSELL, B. 1905. On Denoting. *Mind* 14, 1998, p. 479-493.

E-mail: borges@ufpr.br

Recebido: 02/2006

Aprovado: 04/2006

PROPOSIÇÕES EM PRIMEIRA PESSOA

Marco Ruffino

UFRJ/CNPq

Abstract: The purpose of this paper is to discuss Frege's doctrine about the semantics of the term 'I', especially his claim that everyone is presented to himself in a particular and primitive way, to which no one else but the speaker himself has access. This form of presentation corresponds to a very peculiar Fregean sense (Sinn) since it is graspable only by the speaker himself. I present three objections to this doctrine, two of them frequently found in the literature, and argue that they are not decisive since we can avoid them by paying attention to other things that Frege says elsewhere.

Keywords: Frege, 'I', sense, proposition, self-consciousness.

Resumo: O propósito deste artigo é discutir a polêmica doutrina de Frege sobre o funcionamento semântico do termo 'eu'. Em particular, a sua postulação de uma forma de apresentação primitiva e exclusiva ao próprio eu, à qual apenas o próprio falante tem acesso. Tal forma de apresentação corresponderia a um sentido Fregeano (Sinn) de um tipo bastante peculiar, uma vez que pode ser apreendido apenas pelo próprio falante. Apresento três objeções a esta doutrina (duas delas frequentemente encontradas na literatura), e argumento que nenhuma destas objeções é decisiva, uma vez que há recursos conceituais em Frege para contorná-las.

Palavras-Chaves: Frege, 'Eu', sentido, proposição, autoconsciência.

Em um de seus escritos, David Kaplan faz uma brincadeira a respeito dos problemas filosóficos intrincados suscitados pelas expressões aparentemente mais simples da linguagem que são os nomes próprios: não obstante a sua simplicidade, diz Kaplan, eles representam um “pesadelo” para os teóricos da linguagem, e “se não fosse pela necessidade de chamar as crianças para o jantar, estaríamos inclinados a simplesmente jogá-los fora” (Kaplan 1978, p. 294). O mesmo se pode dizer, com muito mais razão, do pronome ‘eu’: trata-se de uma fonte de problemas de extrema complexidade, e, não fosse pela necessidade de cantar canções românticas ou fazer declarações de amor, seria certamente melhor nos livrarmos deste termo.

A natureza do eu é sem dúvida uma das questões metafísicas mais antigas e profundas. No trabalho de Frege, ela se converte em uma questão semântica: a questão sobre o sentido ou modo de apresentação associado ao termo ‘eu’. De acordo com a famosa tese semântica Fregeana original (1892), expressões da linguagem (tipicamente, mas não apenas, termos singulares e sentenças) têm uma dupla dimensão semântica, isto é, além de possuírem uma referência, cada expressão se refere de uma maneira particular, ou seja, através de um modo de apresentação específico. Tal modo de apresentação é o sentido associado à expressão. No caso de sentenças, estas se referem a um objeto especial (o seu valor de verdade), mas expressam, além disso, um sentido que é o pensamento correspondente. Duas sentenças verdadeiras têm a mesma referência, e sentidos diferentes, pois expressam pensamentos diferentes. Um termo singular necessariamente tem sentido, mas pode falhar em ter uma referência, como no caso de ‘o rei do Brasil em 2006’, assim como uma sentença pode expressar um pensamento, mas falhar em ter um valor de verdade, como é o caso de ‘O maior número primo é par’. Como bem diz Searle (1958, p. 251), nesta concepção Fregeana, nomes (e sentenças) têm essencialmente um sentido, e apenas acidentalmente uma referência.

No ensaio “*Der Gedanke*” (1918), Frege faz um importante adendo a esta teoria semântica, motivado por considerações ligadas ao funcionamento das expressões indexicais. Como ele nota, uma sentença frequentemente expressa mais conteúdo que o mero pensamento, como quando dizemos ‘Breno ainda não cantou tango’: o proferimento desta sentença nos transmite a impressão de que o cantar de Breno é um evento esperado, que provavelmente irá ocorrer em breve. Poderíamos mudar a sentença para ‘infelizmente Breno ainda não cantou tango’, dando a entender que é um evento ansiosamente aguardado: em ambos os casos, mais está sendo expresso que o mero pensamento de que Breno não cantou tango. No entanto, ainda segundo Frege, também ocorre o oposto, isto é, uma sentença frequentemente pode ser completa do ponto de vista gramatical e expressar menos que um pensamento completo. Há casos em que, como ele diz, “[o] simples encadeamento de palavras, o qual pode ser transformado em permanente pela escrita ou uso de gramofone, não é suficiente para a expressão do pensamento” (1918, p. 64). Em casos assim, o conhecimento de elementos do contexto é essencialmente necessário para a compreensão completa do conteúdo expresso. Tal é o caso típico de sentenças onde ocorrem expressões como ‘aqui’ e ‘agora’. A ocorrência do termo ‘eu’ em uma sentença certamente indica um caso como este, uma vez que, como diz

Frege, “a mesma afirmação usando a palavra ‘eu’, na boca de diferentes pessoas irá expressar diferentes pensamentos, alguns dos quais verdadeiros, e outros falsos” (1918, p. 64).

Até aqui, a palavra ‘eu’ exhibe simplesmente o fenômeno contemporaneamente chamado de indexicalidade, e tem um comportamento semelhante ao de termos como ‘aqui’, ‘agora’, ‘hoje’, etc., isto é, o sentido associado à palavra pode mudar de contexto para contexto (no caso de ‘eu’, o elemento relevante do contexto é a pessoa que o profere). Mas a palavra ‘eu’ exhibe, além da indexicalidade, uma característica especial segundo Frege, a qual é explicada em uma passagem clássica de “*Der Gedanke*” que cito a seguir:

Cada indivíduo é apresentado a si mesmo de uma maneira especial e primitiva na qual ele não é apresentado a ninguém mais. Assim, quando Dr. Lauben tem o pensamento de que ele foi ferido, ele provavelmente o estará baseando nesta maneira primitiva na qual ele é apresentado a si mesmo. E apenas Dr. Lauben ele mesmo pode apreender pensamentos especificados desta maneira. Mas agora ele pode querer se comunicar com outros. Ele não pode comunicar um pensamento que ele apenas pode apreender. Portanto, se ele agora disser ‘eu fui ferido’, ele deve empregar ‘eu’ em um sentido que possa ser apreendido por outros, talvez no sentido de ‘aquele que está falando com você neste momento’; assim procedendo, ele faz a condição que acompanha sua afirmação servir de elemento na expressão do pensamento. (Frege 1918, p. 66)

Aqui aparecem várias teses fundamentais, e cada uma delas deu origem a uma extensa discussão sobre o sentido associado a ‘eu’. A primeira e mais polêmica é a afirmação de Frege de que cada um tem um acesso privilegiado a um sentido especial, que é a forma de apresentação de seu próprio eu. Tal sentido é incomunicável, e há tantos destes sentidos quanto há sujeitos distintos, cada um tendo acesso apenas ao seu próprio. Tal sentido é, presumivelmente, aquele que capto quando penso em mim mesmo em um solilóquio. Um detalhe importante aqui é a afirmação de Frege de que este sentido é primitivo. O que isso significa é que este sentido não é composto de outros sentidos, como seria o caso do sentido de uma descrição definida (por exemplo, o sentido de ‘o maior filósofo do Paraná’ é composto dos sentidos de ‘filósofo’, ‘maior’ e ‘do Paraná’): o sentido de

nenhuma descrição definida poderia substituir o sentido do ‘eu’ de meu solilóquio. De agora em diante usarei a expressão “sentido-EU” para me referir a este sentido que, segundo Frege, é particular e primitivo do termo ‘eu’ e ao qual apenas eu tenho acesso (i.e., do meu solilóquio), que não é, portanto, o sentido comunicável e que todos podem entender quando emprego a palavra ‘eu’. Se tento me comunicar com alguém usando a palavra ‘eu’, este termo adquire um outro sentido, aproximadamente equivalente a ‘a pessoa que está falando agora’, mas este segundo sentido, comunicável, não é o mesmo que aquele primeiro ao qual apenas eu tenho acesso. Uma situação pode ilustrar isso. Quando escuto a gravação da voz de alguém dizendo ‘eu estou em São Paulo’ feita há vinte anos, entendo o sentido de ‘eu’ como o mesmo que de ‘a pessoa que proferiu esta palavra’; tenho este entendimento, mesmo sem me dar conta que esta pessoa sou eu mesmo, uma vez que minha voz era bem diferente naquela época. O resultado disso é que quando, por exemplo, Breno pensa em dizer a uma mulher ‘eu te amo’, e finalmente o diz, o que ela entende necessariamente é algo diferente daquilo que ele está pensando, e isto não por trapaça de Breno, mas sim por força de um fenômeno semântico incontornável.

Presumivelmente estas duas características do sentido-EU, isto é, simplicidade e incomunicabilidade, vêm da consideração de que nenhuma descrição definida (ou nenhum nome) pode ter exatamente o mesmo sentido que o sentido-EU, ou ainda: nenhum pensamento em terceira pessoa pode nos colocar no exato estado cognitivo que um pensamento de primeira pessoa. Há uma série de exemplos clássicos produzidos na literatura que ilustram esta unicidade, que podem ser mais ou menos resumidos na seguinte história (adaptada a partir de exemplos clássicos de Mach, Kaplan e Perry). Suponha que eu esteja vendo um homem, vestido de uma maneira tal que me permite reconhecer ser um filósofo, e com roupas muito parecidas com as minhas. Eu vejo que este homem está prestes a sentar-se em uma cadeira quebrada, e provavelmente cairá no chão com a cadeira espatifada. Isto me coloca em um certo estado cognitivo, o qual me levará, provavelmente, a tentar advertir este filósofo (ou então, se creio que se trata de um desafeto meu, eu maliciosamente me calo e espero para rir da cena hilária). Ocorre, no entanto, que sem que eu perceba, a pessoa que estou vendo sou eu mesmo, em um vidro espelhado. Apenas quando tomo consciência deste fato, de que este indivíduo sou eu mesmo, é que tenho um tipo diferente de atitude, i.e., parar meu movimento em direção à cadeira. Mas esta ação depende de eu estar em um estado cognitivo bastante especial, correspondendo ao pensamento de que sou EU que estou prestes a

sentar na cadeira quebrada, que não é produzido de maneira imediata por nenhum outro pensamento da forma ‘o x que é tal e tal está prestes a se sentar em uma cadeira quebrada’, pois todos estes podem produzir um estado cognitivo sem que eu me movimente para impedir a ação (uma vez que posso não me dar conta de que sou EU que estou nesta situação). O que se faz necessário para que um estado cognitivo descritivo como este motive minha ação é que ele venha acompanhado de um outro estado cognitivo da forma ‘e EU sou o x que é tal e tal’. Isto explicaria em parte a irredutibilidade (portanto, a simplicidade) do sentido-EU. Vale notar que esta irredutibilidade não se transmite para o sentido do ‘eu’ da comunicação, uma vez que este sim pode ser equivalente ao sentido de ‘a pessoa que está falando agora’, que é, sem dúvida, uma descrição composta.

O que vimos até aqui é que o sentido-EU não é substituível pelo sentido de nenhuma outra descrição definida. É fácil perceber que esta mesma conclusão valeria caso não estejamos falando de uma única, mas sim de um feixe de descrições associadas à minha pessoa. Posso, por exemplo, associar um feixe de descrições à pessoa que vejo através do espelho: tem a roupa assim e assim, tem tal e tal aparência, tem a expressão característica de filósofos, está prestes a sentar em uma cadeira (como eu também estou), etc., etc., sem, no entanto, me dar conta de que esta pessoa sou eu. O que demonstra o seguinte: a apreensão de um feixe de propriedades que se aplica a mim não é suficiente para a apreensão do sentido-EU. Na verdade, podemos afirmar algo ainda mais forte: a apreensão do sentido deste feixe de descrições pode, na verdade, ser irrelevante para a apreensão do sentido-EU. Podemos ilustrar isso adaptando um exemplo produzido por Perry (1977, p. 13). Suponha um professor de sociologia algo louco, que crê ser Karl Marx. Sua crença é tão forte, e ele tem um conhecimento tão completo da vida de Marx, que ele de fato tem todas as experiências psicológicas que Marx eventualmente chegou a ter. Ele pensa de si mesmo “eu escrevi *O Capital*”, “eu escrevi o *Manifesto Comunista*”, “Engels era meu co-autor”, etc. Pois bem, mesmo capturando todas as descrições possíveis que Marx associaria a si mesmo, ele não chega a capturar o sentido-EU de Marx, e nem pode fazê-lo, pois o sentido-EU de Marx tem a Marx como referência, enquanto o sentido-EU do professor louco tem a este como referência. Sentidos diferentes podem ter a mesma referência; mas um único sentido não pode ter referências distintas.

A tese da exclusividade do acesso a este estado cognitivo pode ser motivada pela consideração de que ninguém, a não ser eu mesmo, pode estar no estado cognitivo correspondendo a ‘EU estou prestes a sentar na

cadeira quebrada’, uma vez que os estados cognitivos acessíveis a outras pessoas são apenas aqueles que são acessíveis a mim quando ainda identifico a pessoa no espelho como sendo outra pessoa e não eu mesmo. Qualquer outra pessoa me identificaria através de um sentido descritivo. É claro que alguém além de mim pode estar prestes a sentar em uma cadeira quebrada, e pode ter consciência disso pensando ‘Eu estou prestes a sentar em uma cadeira quebrada’, mas o sentido de seu ‘eu’ tem que ser diferente do meu, uma vez que tem uma referência distinta.

Uma observação final deve ser acrescentada aqui a esta caracterização preliminar do sentido-Eu. Não basta este sentido ser tal que apenas eu tenha acesso ao mesmo. Há certamente inúmeros aspectos de mim mesmo dos quais apenas eu estou consciente (felizmente, em alguns casos). Mas isto não significa que estes aspectos pensados enquanto sentidos se apliquem a um único indivíduo. Para que cumpram o que Frege tem em mente, estes sentidos devem ser tais que não apenas eu apenas tenha acesso aos mesmos, mas também se apliquem apenas a mim.

II-Alguns problemas para a concepção de sentido-‘EU’

Não surpreendentemente, a noção Fregeana de sentido-EU foi criticada em vários de seus aspectos. Nesta seção tentarei explicar de maneira muito breve algumas delas, e na seção seguinte apresentarei um delineamento de como elas podem ser respondidas mantendo consistência com a perspectiva Fregeana original. Isto é, não são respostas que o próprio Frege ofereceu, mas sim que poderiam ser oferecidas explorando seu aparato conceitual.

A primeira, e mais repetida, é dirigida à natureza particular do sentido-EU. Esta reação é talvez mais tipicamente inspirada por considerações semelhantes ao argumento da linguagem privada do segundo Wittgenstein, mas ela pode também ser inspirada por uma aparente inconsistência entre a noção de sentido-EU com a própria caracterização geral que uma certa leitura de Frege atribui ao sentido como algo essencialmente comunicável. De fato, há uma interpretação de Frege segundo a qual uma das principais razões para a introdução da noção de sentido seria exatamente a necessidade de dar uma explicação do fenômeno da comunicação: eu e você nos entendemos porque associamos o mesmo sentido às mesmas palavras; se não houvesse o sentido como esta instância intermediária, não haveria como falar de nosso entendimento, uma vez que eu estou entendendo uma coisa e você outra, cada um de nós falando seu próprio idioleto, e a comunicação é apenas aparente (algo assim como um

diálogo entre dois filósofos pós-modernos). Ainda de acordo com esta leitura, sentidos Fregeanos são aquilo que falantes competentes entendem quando entendem as palavras de uma certa língua. Há, portanto, segundo esta perspectiva, uma ligação essencial entre sentidos e palavras. Sentidos são supra-lingüísticos, na medida em que um mesmo sentido pode ser expresso de diversas maneiras em diversas línguas. O sentido-EU violaria tudo isto, uma vez que não posso nem entender o sentido-EU de outra pessoa (e nem ela pode entender o meu), nem expressar o sentido-EU de outra pessoa, e nem mesmo o meu próprio sentido-EU através da linguagem, pois sempre que tento fazê-lo, estou na verdade expressando o sentido comunicável do ‘eu’, que não é mais, de acordo com Frege, o sentido-EU. De acordo com esta leitura, algo essencial ao sentido é a sua comunicabilidade, e como o sentido-EU seria algo incomunicável, seria incoerente com a própria doutrina de Frege chamá-lo de sentido, sendo talvez mais apropriado remetê-lo ao campo das experiências privadas e subjetivas que, segundo Frege, nada tem a ver com o sentido.

A segunda crítica mais contundente (formulada, por exemplo, em Kaplan 1989 e Perry 1977) vem da consideração de que, aparentemente, no modelo de Frege, o estado cognitivo representado pelo meu sentido-EU nada tem a ver com o estado cognitivo correspondente de outra pessoa, uma vez que temos aqui dois sentidos diferentes, particulares e exclusivos, e independentes um do outro. Ou seja, nada parece haver de comum quando cada um de nós pensa sobre si mesmo. Mas isto é insatisfatório, segundo estes críticos, pois intuitivamente parece haver algo de comum naquilo que estamos você e eu fazendo, e que pode ser muito facilmente descrito dizendo que estamos cada um pensando sobre si mesmo. Este algo que há de comum entre o seu e o meu estado cognitivo aparentemente não é capturado pela noção de sentido-Eu, mas é capturado pelas noções semânticas alternativas introduzidas para dar conta do fenômeno da indexicalidade. Para Kaplan e Perry, a perspectiva segundo a qual eu sou apresentado a mim mesmo é o que o primeiro chama de *caráter* e o segundo chama de *papel*, e é exatamente a mesma perspectiva segundo a qual qualquer outra pessoa é apresentada a si mesma. Estados cognitivos diferentes são explicados pela diferença de caráter entre as diferentes perspectivas segundo a qual sou apresentado a uma pessoa, e estados cognitivos idênticos são explicados pelo mesmo caráter. Quando vejo o filósofo no espelho sem me dar conta de que sou eu, sou apresentado a esta pessoa segundo o caráter associado ao termo ‘ele’, e tenho um tipo de reação. Ao me dar conta de que sou eu esta pessoa, há uma mudança do

caráter segundo o qual sou apresentado ao mesmo indivíduo, e uma concomitante mudança de atitude. O que indicaria estados cognitivos distintos. Em outras palavras, a mesma extensão, quando apreendida segundo diferentes caracteres ou papéis, dá origem a ações de tipos diferentes, ao passo que diferentes extensões, apreendidas sob o mesmo caráter ou papel, dá origem a ações do mesmo tipo. O que leva Perry (e com ele Kaplan) a concluir que a ação (e, conseqüentemente, os estados cognitivos que a motivam) não tem a ver com a extensão apreendida, mas sim com o caráter segundo a qual ela é apreendida.

O caráter de Kaplan ou papel de Perry pode ser assim visto como uma espécie de reformulação do sentido Fregeano, e o caráter ou papel do termo ‘eu’ seria assim uma versão “benigna” do sentido-EU. Uma diferença fundamental, no entanto, entre o caráter e o sentido-EU é que o primeiro, ao contrário do segundo, não forma parte de proposições de primeira pessoa. Se penso ‘eu estou em São Paulo’, a proposição pensada, de acordo com Frege, seria composta pelo sentido-EU, e pelo sentido associado à propriedade de estar em São Paulo (ou, se chego a dizer ‘eu estou em São Paulo’, a proposição é composta pelo sentido comunicável do ‘eu’, e pelo sentido da propriedade de estar em São Paulo.). Duas pessoas diferentes pensando ‘eu estou em São Paulo’ estariam pensando proposições diferentes na medida em que os componentes proposicionais representado pelo sentido-EU em ambas seriam diferentes. Já em Kaplan, o caráter do ‘eu’ é uma espécie de regra que nos instrui a identificar, em cada contexto de enunciação, uma extensão. Apenas este referente é parte da proposição expressa, mas a instrução ela mesma não. Seria como se uma expressão viesse com uma espécie de bula com instruções para identificação da referência do tipo “localize, no contexto onde você está a pessoa que profere esta palavra: este é o referente do termo ‘eu’”. A instrução ela mesma não faz parte da proposição expressa por alguém que diz ‘eu estou em São Paulo’; apenas a pessoa ela mesma que é o referente de ‘você’ naquele contexto, segundo Kaplan, faz parte da proposição. Proposições envolvendo expressões indexicais (e o termo ‘eu’ é um indexical por excelência) são, para Kaplan e Perry, proposições Russellianas, isto é, os referentes eles mesmos são parte da proposição. Assim, da mesma forma que para Frege, duas pessoas que digam ‘eu estou em São Paulo’ expressam proposições diferentes, mas, diferentemente de Frege, isto se dá porque os componentes proposicionais são diferentes pessoas, e não diferentes sentidos-EU. E, também diferentemente de Frege, correspondendo a estas diferentes proposições há um mesmo estado cognitivo para ambas as

pessoas (em Frege temos dois estados cognitivos, cada um deles acessível apenas àquele que o tem).

Há uma terceira modalidade de objeção à noção de sentido-Eu que me parece digna de discussão, e diz respeito à estrutura lógica interna que, supostamente, este sentido especial deveria ter. Tal objeção foi levantada de maneira particularmente clara e relevante em uma passagem da tese de doutorado de Breno Hax (2006) sobre conceitos e objetos, e, segundo ele, teria sido originalmente formulada por Balthazar Barbosa Filho. A objeção é, em linhas gerais, a seguinte: de acordo com Breno, duas características parecem ser essenciais ao sentido Fregeano. A primeira é ser dado por notas características (i.e., critérios de aplicação aos indivíduos que o instanciam). A segunda é a de não serem essencialmente individualizados, isto é, um sentido pode eventualmente ser individualizado, como o sentido de ‘presidente do Brasil em 2006’, mas isto não pode advir de sua natureza enquanto sentido, mas sim ser uma característica acidental do mesmo (Hax. 2006, pp. 104-5, nota 57). Sentidos-Eu não satisfazem a primeira característica, uma vez que, como vimos, são conceitos simples, e, assim sendo, são irreduzíveis a notas características outras além de si mesmos. (Na verdade, seguindo Balthazar, Breno dá uma formulação mais forte a isto, e diz que um tal sentido “não possui notas”. Esta formulação é, a meu ver, exagerada, como comentarei mais adiante. No entanto, apesar de, a meu ver, equivocada neste ponto, a objeção de Breno-Balthazar ainda assim aponta algo interessante.) E o sentido-Eu não satisfaz a segunda característica porque ele é essencialmente individualizado, na medida em que essencialmente aponta para um e apenas um indivíduo (a saber, eu mesmo). Ele teria assim uma natureza muito diferente de um sentido ordinário como o sentido de ‘presidente do Brasil em 2006’, que é essencialmente aplicável a vários indivíduos, e acidentalmente se aplica a um único.

III-Esboço de respostas

Boa parte da objeção fundamental a Frege, concernente à exclusividade de acesso ao sentido-EU repousa, no meu entender, sobre um equívoco a respeito daquilo que é essencial à sua noção de sentido. Para elucidar isso, farei uma breve incursão exegética pela obra de Frege, embora o propósito deste artigo não seja exegético.¹ De fato Frege faz alguns comentários que caracterizam o sentido como sendo aquilo que

¹ A minha interpretação aqui foi bastante influenciada pelas interpretações de Burge (1979) e de Evans (1978).

falantes competentes compreendem por meio das palavras. No entanto, esta não é a característica essencial do sentido. Certamente falantes competentes podem entender algo por um certo termo, sem que esta compreensão corresponda ao sentido apropriado da palavra. Tal constatação foi o que motivou o esforço filosófico de Frege em uma de suas obras-mestras, *Die Grundlagen der Arithmetik*, cuja primeira parte se destina a mostrar que a compreensão (ou, melhor dizendo, diferentes compreensões) por parte daqueles que supostamente são os falantes mais competentes na matemática, a saber, os próprios matemáticos, com relação aos termos mais fundamentais da disciplina, isto é, termos como ‘função’, ‘número’, ‘zero’, ‘objeto’ etc., é inadequada por não captar o verdadeiro sentido por trás dos mesmos. O verdadeiro sentido pode não ser revelado pelas práticas lingüísticas, mas sim, como comenta Frege em uma passagem clássica, exigir um esforço intelectual de muitos séculos para ser despedido de aspectos não essenciais e finalmente aparecer em sua pureza. O aspecto essencial, portanto, do sentido não é a sua comunicabilidade, nem o papel que o mesmo desempenha na comunicação, mas sim a sua objetividade. O fato de sentidos serem associados a palavras é um aspecto acidental dos mesmos, mas não essencial. Pois certamente há sentidos para os quais nenhuma palavra existe, o que não significa que não possamos criar palavras que signifiquem estes sentidos. Por exemplo, o termo ‘ \aleph_0 ’ da teoria de conjuntos não era comunicável, nem desempenhava nenhum papel na comunicação antes da descoberta da teoria de conjuntos Cantoriana no séc. XIX e, no entanto, não é correto, na perspectiva Fregeana, se dizer que ele não existia antes deste período. Pode-se comparar este aspecto da doutrina Fregeana do sentido com a situação imaginada por Borges no conto “A Biblioteca de Babel”: dado que o número de livros da biblioteca é infinito, há certamente livros ali presentes que nunca foram e nunca serão lidos nem comentados por ninguém e, no entanto, estes livros estão lá, objetivamente, independentemente de serem lidos ou encontrados.

Sentidos não são necessariamente associados a palavras. Obviamente há um número muito maior de sentidos Fregeanos que aqueles que podem ser expressos pela linguagem. Para estabelecer isto bastaria um argumento derivado de considerações de cardinalidade. Considere qualquer domínio infinito não-enumerável. Há aqui um número maior de referências possíveis (e, portanto, de modos de apresentação destas referências) que aqueles que poderiam ser expressos por uma linguagem inteligível a nós, seres humanos, uma vez que qualquer linguagem inteligível para nós tem apenas uma quantidade enumerável de expressões. (Na verdade, não é claro que uma

linguagem com um vocabulário infinito enumerável seja inteligível para nós, ou se apenas linguagens com vocabulários finitos são inteligíveis.) De qualquer maneira, o que é essencial a sentidos Fregeanos é ser um modo objetivo de apresentação (que não depende do fato de alguém efetivamente ser apresentado à referência), e não a expressabilidade ou a comunicabilidade, que são antes características acidentais (embora sejam verdadeiras dos sentidos que normalmente estão presentes em nosso pensamento).

Sentidos são, de fato, introduzidos por Frege primariamente para explicar conteúdos cognitivos (sejam estes comunicáveis ou não), e não para explicar conteúdos comunicáveis. A objetividade do sentido significa que o mesmo é independente de nossas convicções, experiências psicológicas, práticas coletivas, etc. Pode-se concordar ou não com este quadro Fregeano a respeito da noção de sentidos, e eu não pretendo aqui defendê-lo (embora ele me pareça essencialmente correto). Mas é importante ter clareza com relação à mesma, para prevenir o tipo de crítica descrito acima, de inconsistência da noção de sentido-EU com a noção de sentido Fregeano. O sentido-EU, apesar de ser de acesso exclusivo a mim mesmo, é objetivo na medida em que ele não se confunde com nenhuma experiência psicológica minha, e é independente de qualquer crença (correta ou incorreta) que eu tenha a respeito de mim mesmo (por exemplo, se julgo que fui eu quem escreveu “O Capital”, ou de me sentir o culpado pela fome no terceiro mundo, etc.). Talvez a única forma de apreender este sentido de maneira pura seria proceder a um exercício do tipo Cartesiano, de desprover a idéia de meu eu de tudo o que não lhe é essencial (ou então proceder a experimentos contrafactuais, imaginando tudo aquilo que poderia ser diferente em mim, preservando a minha identidade básica), restando apenas uma apresentação primitiva e irredutível ao que realmente sou. A apresentação ao “eu” Cartesiano também é incomunicável e intransferível, mas nem por isso deixa de ser objetiva, na medida em que não é subjetiva nem psicológica. Ou ainda um exercício do tipo Kantiano, de imaginar aquele ser que é necessário para dar unidade ao múltiplo da experiência. Enfim, de qualquer forma, parece-me que aspectos deste sentido primitivo e irredutível que é o sentido-EU foram tocados por estes diferentes filósofos, e a elucidação completa de seus diferentes aspectos seria a tarefa da filosofia da mente, ou de uma psicologia transcendental.

Há uma impossibilidade metafísica de que um outro indivíduo que não eu mesmo possa apreender estes pensamentos sobre a primeira pessoa. Mas esta impossibilidade, embora implique incomunicabilidade, não implica ausência de objetividade. Uma observação interessante e digna de

nota é que, embora eu não possa ter acesso ao sentido-EU de outra pessoa, posso, no entanto, lhe atribuir pensamentos envolvendo este tipo de sentido. Há de fato uma evidência lingüística para esta afirmação, que foi observada por Castañeda (1966) em um estudo clássico: ele identificou um uso particular do pronome ‘ele’ (que é o uso responsável pela atribuição de autoconsciência, e que Castañeda designa por ‘ele*’) que não é redutível a nenhum dos outros usos deste mesmo termo. Podemos diferenciar este uso particular e irredutível dos seguintes usos possíveis descritos (ou identificados) por Castañeda:

I-O pronome ‘ele’ é um substitutivo (ou abreviação) para descrições demonstrativas como ‘este (aquele) homem’, como em ‘ele está saindo da sala’.

II-O pronome pode ser usado como um demonstrativo, sem necessariamente ser o substitutivo de uma descrição demonstrativa, como equivalente a ‘isto’ ou ‘aquilo’.

III-‘Ele’ pode ser usado como uma variável que acompanha um quantificador universal (na verdade este uso é mais natural no inglês, como em ‘*he who marries young*’; no português seria mais natural dizer ‘aquele que se casa jovem’), ou como uma variável ligada por um quantificador universal ou existencial, como em ‘qualquer um que queira comprar uma casa sabe que ele precisa de crédito’ ou ‘alguém nesta sala é tal que ele concorda comigo’.

IV-‘Ele’ pode ser um pronome relativo propriamente dito, se referindo retroativamente a algum objeto particular previamente mencionado, como em ‘Se Breno for chegar tarde, ele avisará’.

V-‘Ele’ pode algumas vezes ser usado como um substituto da descrição ‘este corpo’, como em ‘ele pesa 70 kg’.

VI-‘Ele’ pode ser um marcador de posição para uma descrição não especificada de um objeto previamente mencionado. Este uso ocorre tipicamente em orações subordinadas regidas por verbos cognitivos, como em ‘Pedro acredita (sabe, duvida, etc.) de Maria que ela é (ou seja) feliz’. A análise de uma tal sentença seria algo do seguinte tipo: ‘existe uma propriedade F que se aplica univocamente a Maria, e Pedro acredita (sabe, duvida, etc.) que a única pessoa que é F é feliz’.²

Não reproduzirei aqui em toda a riqueza de detalhes a cuidadosa argumentação de Castañeda para mostrar que o uso do ‘eu’ que atribui

² Posteriormente esta idéia foi aperfeiçoada em Kaplan (1968).

autoconsciência a alguém é independente de todos estes listados acima. (Ele produz, para cada um destes tipos acima, exemplos em que o uso de ‘ele’ é uma instância, sem que, no entanto, possamos dizer que esta pessoa esteja em um estado cognitivo onde ela sabe que ela mesma é o objeto referido por ‘ele’). Mas a sua conclusão, após um exame destes exemplos, é que “o pronome ‘ele*’ nunca é substituível por um nome ou descrição que não contenha algum *tokenw*³ de ele*” (1966, p. 42), isto é, ele é apenas substituível por alguma expressão que contenha algum outro *tokenw* de ‘ele*’, não sendo, portanto, redutível a nenhum dos outros usos de ‘ele’, em particular àqueles uso em que ‘ele’ substitui uma descrição demonstrativa. Logo, trata-se de um uso primitivo. Um fato também apontado por Castañeda é que o ‘ele’ da auto-referência não ocorre a não ser em *oratio obliqua*, isto é, sentenças subordinadas regidas por verbos cognitivos. Não faz sentido a sua ocorrência em *oratio recta* (i.e., orações não-subordinadas) como em ‘Ele* usa barba’ ou ‘Ele* gosta dela*’, porque não se trata aqui de atribuir um estado cognitivo a um sujeito.⁴ Qual seria então a conexão entre os usos do ‘eu’ e os usos do ‘ele’ da auto-consciência? A conexão é explicada na seguinte passagem:

Em geral, a correspondência precisa entre ‘ele*’ e ‘eu’ é simplesmente esta:

Um uso de ‘eu’ em *oratio obliqua* que é ineliminável para a pessoa à qual ele se refere, i.e., que o usa, corresponde a [...] um uso ineliminável por uma outra pessoa de ‘ele*’ em *oratio obliqua*. (Castañeda 1966, pp. 52-53.)

Ou seja, um uso de ‘eu’ com o sentido que apenas o próprio sujeito pode acessar (que indica a autoconsciência) pode ser reportado por outra pessoa (e se tornar público) através de um uso de ‘ele*’, i.e., podemos atribuir a outra pessoa a autoconsciência, e o que atesta isto é este uso irreduzível, efetivamente existente na linguagem ordinária.

Com relação à objeção de Kaplan e Perry de que há algo de comum entre os vários sentidos-Eu aparentemente não capturado pela concepção de Frege, há também algo que pode ser dito em favor desta última. Há de fato

³ I.e., *tokens* em sentido amplo; por exemplo, ‘ele*’ ‘ela*’, ‘lhe*’, ‘si mesmo*’, etc. são *tokensw* de ‘ele*’, embora não sejam *tokens* em sentido estrito da palavra ‘ele*’.

⁴ “O pronome ‘ele*’ é estritamente um pronome subordinado; por si só ele é um símbolo incompleto ou sincategoremático, e toda sentença ou cláusula que contenha um *tokenw* de ‘ele*’ que não seja em *oratio obliqua* é também uma sentença ou cláusula incompleta ou sincategoremática” (Castañeda 1966, p. 55).

algo comum a todos os sentidos-EU, que é o tipo de referente que os mesmos têm (que são sujeitos, diversos “eus”, por assim dizer). Esta semelhança das referências explicaria a semelhança dos sentidos, da mesma forma que se pode falar de uma semelhança entre os sentidos das expressões ‘obra máxima de Cervantes’ e ‘novela favorita de Carnap’, na medida em que ambas apontam para entidades de um mesmo tipo, a saber, obras literárias, embora não pareça haver muito de comum entre os sentidos de ambas expressões *qua* sentido. A semelhança é explicada ao nível da referência. Um argumento *ad hominem* poderia ser formulado aqui: a doutrina de Kaplan em termos do caráter também não parece apanhar aquilo que há de comum entre o conteúdo semântico das expressões ‘aqui’ e ‘ali’ e, no entanto, parece haver algo de comum. Este algo que há de comum é explicado pelo tipo de referente (posições espaciais), e não por uma porção comum ao caráter de cada uma delas.

A objeção de Breno-Balthazar, como vimos, se desdobra em duas. Em primeiro lugar a questão das notas características. Inicialmente devemos notar que o fato de um conceito ser logicamente simples não significa que não seja composto de notas características: apenas a nota é única, e consiste no próprio conceito. Conseqüentemente, se transportarmos isto agora para o plano dos sentidos de termos conceituais, um sentido simples (que supostamente corresponderia a um conceito simples) não estaria desprovido de “notas” no sentido de ser composto pelo sentido de conceitos simples - no caso, ele mesmo. (Trata-se de um caso degenerado de sentido, que não é composto por sentidos mais simples.) Mas a questão interessante que permanece é se um tal sentido simples de fato poderia ser uma forma de apresentação do objeto, ou, antes, se é possível uma forma de apresentação que não seja composta. Creio que uma resposta completa a este tipo de objeção demandaria um espaço muito maior, e uma investigação muito mais profunda que aquela que oferecerei aqui. Mas me parece que sentidos simples são tão plausíveis ou implausíveis quanto conceitos simples. E, de fato, temos vários exemplos de conceitos simples na filosofia, i.e., conceitos que não podem ser reduzidos a outros conceitos, como por exemplo o conceito de conjunto, ou o conceito de objeto (é muito difícil conceber uma definição destes conceitos que não os pressuponha, o que significa que são fundamentais e primitivos, irreduzíveis a outros conceitos.) Da mesma forma, o sentido-Eu de cada sujeito seria um sentido irreduzível a outros sentidos. Do ponto de vista estrutural, eles estariam em boa companhia.

No que diz respeito à segunda parte da objeção, i.e., de que não pode haver um conceito (e, portanto, não pode haver um sentido) essencialmente

individualizado, ela não me parece correta. Primeiro porque certamente há conceitos essencialmente individualizados, como por exemplo, o conceito de ser idêntico a Breno. Um e apenas um indivíduo cai sob este conceito, a saber, o próprio Breno. Mas também há outros que não são deste tipo, por exemplo, conceitos matemáticos que envolvem propriedades essencialmente individualizadas de objetos, como por exemplo a de sucessor do número 1. Carnap, por exemplo, trata com naturalidade aquilo que ele denomina de conceitos individuais L-determinados em *Meaning and Necessity* (1947), que seriam intensões que necessariamente se aplicam a um e apenas um indivíduo determinado. Todas as descrições definidas da matemática são essencialmente individualizadas, uma vez que se assim não o fossem, não poderiam levar o artigo definido.

Qual é efetivamente o problema com sentidos de acesso limitado? Não há nenhum tipo de impossibilidade lógica, nenhum absurdo do ponto de vista semântico (pelo menos não dentro de acordo com uma certa concepção de semântica, em que a comunicabilidade não é o primordial), e nenhum problema insuperável, pelo menos não dentro de uma perspectiva realista de sentidos (que, como eu acredito, é aquela que Frege originalmente tem, embora ele tenha sido freqüentemente mal interpretado). Qual seria então a objeção de fundo? O próprio Perry parece resumir a situação no seguinte comentário:

Uma tal teoria de proposições de acesso limitado parece aceitável, e mesmo atraente, para alguns filósofos. Sua aceitabilidade ou atração depende de outras partes da metafísica que se tem, e se podem ser encontradas razões plausíveis em algum outro lugar para se acreditar em um universo que tem, além de nosso mundo comum, miríades de perspectivas privadas, a idéia de proposições de acesso limitado então será bem adequada. Eu não tenho um argumento decisivo contra estas proposições, ou contra os esquemas metafísicos que lhe abrem espaço. Mas eu creio apenas em um mundo atual comum. E eu não creio que o fenômeno da indexicalidade essencial me force a abandonar esta visão. (Perry 1979, p. 38)

Algumas coisas são cruciais nesta passagem. Em primeiro lugar, Perry coloca de maneira bastante clara como o fenômeno da indexicalidade (e, em particular, a indexicalidade do pronome pessoal ‘eu’) está fundamentalmente ligado com (e tem implicações fortes para) a metafísica.

Não há um argumento definitivo contra os sentidos-Eu, como ele coloca: esta noção pode ser palatável ou não dependendo do restante da teoria metafísica global que se tem como pano de fundo. No caso de Frege, creio que há uma teoria bastante consistente de uma infinidade de sentidos como perspectivas possíveis através das quais uma mesma referência pode ser dada. É apenas a subordinação dos sentidos ao significado lingüístico ordinário de palavras que pode representar um peso para esta alternativa, mas isto, conforme já indiquei anteriormente, é uma forma incorreta de se interpretar a doutrina Fregeana do sentido. Não há, em toda a teoria dos indexicais de Perry e Kaplan, um único argumento fatal para a concepção Fregeana do sentido-EU, mas apenas formulações alternativas em termos de caráter, que parecem mais palatáveis àqueles que não gostam da idéia de sentidos exclusivos e incomunicáveis.

Perry crê apenas no mundo atual comum, em coisas que podem ser tocadas e percebidas por todos (e, talvez, vendidas e compradas). Quem sabe então a motivação última para a rejeição dos sentidos-EU não seja simplesmente o produto de uma certa pobreza de espírito metafísico?*

* O presente trabalho foi apresentado em São Paulo em maio de 2006 no Vº Colóquio de Epistemologia da Universidade São Judas Tadeu. Agradeço aos participantes do Colóquio, em especial a Breno Hax Junior e a João Vergílio Cutter por comentários que ajudaram a clarificar partes do texto. Este trabalho teve o apoio do CNPq (Bolsa de Produtividade em Pesquisa), ao qual também expressei meu agradecimento. A tradução das passagens de Frege e outros autores aqui citados é minha.

Referências bibliográficas

- ALMOG, J., PERRY, J., WETTSTEIN, H. (eds.). *Themes from Kaplan*, New York: Oxford University Press, 1989.
- BURGE, T. Sinning Against Frege. *The Philosophical Review* 88, 1979, p. 398-432.
- CARNAP, R. *Meaning and Necessity*. 2.ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1947.
- EVANS, G. Understanding Demonstratives, reimpresso em Yourgrau (ed.), 1990, p. 71-96.
- FREGE, G. Der Gedanke. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* I, 1918, p. 58-77.
- HAX Jr., B. *Conceito e Referência: Objetos, Espécies e Identificação*, Porto Alegre. Tese de Doutorado, UFRGS, 2006.
- KAPLAN, D. Quantifying In, reimpresso em Martinich (ed., 1996), 1968, p. 347-368.
- _____. Dthat. *Syntax and Semantics*, vol. 9, New York: Academic Press, p. 221-253. Reimpresso em Martinich (ed., 1996), 1978, p. 292-305.
- _____. Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals. In: Almog et al. (eds.), 1989, p. 481-564.
- MARTINICH, A. (ed.). *The Philosophy of Language*. 3.ed. New York: Oxford University Press, 1996.
- PERRY, J. Frege on Demonstratives. *The Philosophical Review* 4, pp. 474-97. Reimpresso em Perry (2000), 1977, p. 1-26.
- _____. *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*. Stanford: CSLI Publications, 2000.
- SEARLE, J. Proper Names. *Mind* 67, p. 166-173. Reimpresso em Martinich (ed., 1996), 1958, p. 249-54.
- YOURGRAU, P. (ed.). *Demonstratives*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

E-mail: Ruffino@gmx.net

Recebido: 02/2006

Aprovado: 04/2006

AS DESCRIÇÕES DEFINIDAS EM LÍNGUA NATURAL E A CONTROVÉRSIA RUSSELL/STRAWSON*

Lígia Negri

Universidade Federal do Paraná

Abstract: My aim in this paper is to compare the treatments of definite descriptions present in *On Denoting* and in *On referring*, from Russell and Strawson respectively, and further to discuss their adequacy, generalization and range for describing definite descriptions in natural language. In so far, both treatments were briefly discussed and had their explicative effectiveness assessed regarding different current uses of definite descriptions in natural language.

Keywords: definite descriptions, definite article, reference, deixis.

Resumo: O objetivo deste artigo é retomar o diálogo entre *On Denoting* e *On referring* a propósito das descrições definidas, e focalizar o tratamento aí proposto por Russell e Strawson, respectivamente, discutindo sua adequação, generalização e abrangência para a descrição das descrições definidas em língua natural. Para tanto, retoma-se aqui, de maneira sucinta, a proposta de Russell e de Strawson e discute-se a sua eficácia explicativa face aos diferentes usos correntes para expressões de língua natural que contenham artigo definido.

Palavras-chave: descrições definidas, artigo definido, referência, déixis.

Vou falar aqui de outro lugar ou pelo menos com outro olhar para a questão das descrições definidas – o meu enfoque é de lingüista e, portanto, o que me atraiu para essa questão era buscar dar um tratamento – o mais abrangente, consistente e uniforme – para o artigo definido em português e, por essas motivações, um tratamento sobre a sua natureza semântico-sintática (Mas há bons indícios de que as constatações a que cheguei servem também para outras línguas naturais).

Assim, a minha aproximação com o texto, cuja efeméride comemoramos aqui – o *On denoting* – se deu durante o meu mestrado. Faço aqui, no entanto, uma ressalva curiosa: esse não foi o meu primeiro

* Conferência apresentada no *I Colóquio Pensamento, objeto e linguagem* (2005), promovido pelo Departamento de Filosofia e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com a coordenação do professor Breno Hax Jr.

contato com o texto russelliano – eu já havia lido um outro Russell, não o filósofo analítico da linguagem, mas o filósofo engajado de *Crimes de Guerra no Vietnã*, e que emergiu em diferentes momentos na vida desse proeminente filósofo; mas isso, de fato, não vem ao caso, embora esteja na moda discutir o papel político dos filósofos – como nos mostra outra controvérsia, como a recentemente retomada por Marilena Chauí, sobre Sartre e Merleau-Ponty.

Mas, voltemos ao *On denoting* e às minhas motivações de então.

I. As descrições definidas e o enfoque filosófico: A controvérsia Russell/Strawson.

O tratamento proposto por Russell para o que ele chamou de *descrições definidas*, bastante conhecido e já apresentado e retomado neste encontro por diferentes conferencistas¹, consiste fundamentalmente em fornecer uma explicação para o significado de uma sentença que contenha, em sua posição de sujeito, uma expressão que se inicie por artigo definido singular (ainda que não-marcado para o inglês), e mais especialmente para uma descrição desse tipo que não tenha referente, como seria o caso de : *O atual rei da França é sábio , é calvo ...* ou o que quer que se declare dele.

A formulação de Russell é então a de considerar que esse tipo de sentença não é, do ponto de vista lógico, da forma sujeito-predicado, mas sim produto de uma conjunção de sentenças que engloba:

- a) a afirmação de existência da expressão definida –
A - Existe um rei da França;
- b) a afirmação de unicidade do referente dessa expressão –
B - Existe um e apenas um indivíduo que corresponde à descrição ‘rei da França’; e
- c) a asserção que se faz, que seria a conjunção de A e B acima:
O indivíduo descrito como o rei da França é sábio, calvo, ou o que seja.

Russell propõe, então, analisar a sentença “O atual rei da França é calvo” como uma conjunção de três sentenças e sabemos que uma conjunção de sentenças é verdadeira unicamente se todas as suas sentenças

¹ Refiro-me ao I Colóquio *Pensamento, Objeto e Linguagem*, promovido pelo Departamento de Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, que teve lugar em Curitiba, na UFPR, em 29 e 30 de setembro de 2005.

componentes forem verdadeiras. Quando uma das sentenças é falsa, toda conjunção que ela integra é falsa. Uma vez que a sentença (a), do conjunto acima, afirma a existência de um rei da França, ela é falsa porque não há nada que seja o rei da França. Assim, dizemos que, de acordo com Russell, a *conjunção* é falsa.

Muito resumidamente, essa seria a abordagem russeliana para a denotação de expressões definidas.

Strawson, aproximadamente 50 anos depois, retoma o tratamento de Russell e o refuta especialmente quanto aos dois tipos de suposições feitas por este: primeiro, de que uma sentença do tipo sujeito-predicado é acerca do sujeito gramatical; e, segundo, que só podem ser significantes expressões que tenham um objeto particular que a expressão ‘represente’². Assim, proposições com descrições definidas, na medida em que estas não são consideradas nomes próprios lógicos (visto que apenas os demonstrativos o são), só poderão ser consideradas significantes se:

1. a forma gramatical de sentenças que contenham tais **expressões for** enganosa com relação à sua forma lógica;
2. o sujeito gramatical for um nome logicamente próprio cuja designação é a coisa individual que ele designa.

Strawson julga estar aí o equívoco de Russel, porque o primeiro acredita que as proposições que se iniciam por expressões definidas não se enquadram em nenhum desses casos. Para tanto, irá distinguir três níveis – tanto para sentenças quanto para expressões –: o da própria sentença /expressão (entendidas como *type*); o de sua utilização ou uso; e, o da sua elocução ‘*utterance*’.

Assim, segundo ele, podemos ter diferentes usos da mesma sentença em diferentes elocuições ou o mesmo uso da mesma sentença em diferentes elocuições.

Assim, a frase: “*O rei da França é sábio*”. será a mesma sentença (no sentido proposto por Strawson do que é invariável no tempo, no espaço, independente do locutor e de condições de elocução) se dita hoje, no reinado de Luís XIV ou de Luís XV. Por outro lado, dois diferentes indivíduos podem fazer o mesmo uso para falar de Luís XIV, por exemplo, ou diferentes utilizações para falar de Luís XIV ou para falar de Luís XV, respectivamente; embora em cada caso, mesmo no de

² Evitei aí tanto o termo ‘*denota*’ como o termo ‘*refere*’ porque são exatamente eles que estão em jogo em cada uma das abordagens e não há nesse ponto uma definição.

uma mesma utilização ou uso de sentença, tenhamos elocuições diferentes da mesma sentença segundo o proferimento de cada locutor.

É a partir dessas distinções que Strawson irá caracterizar o sentido e a referência de expressões definidas e confrontar a abordagem de Russell. Ele dirá que o indivíduo que fez a utilização da sentença para falar de Luís XIV, por exemplo, pode ter feito uma asserção verdadeira, ao passo que aquele que a utilizou para falar de Luís XV pode ter feito uma asserção falsa. Para esse autor, então, verdade ou falsidade não é atributo de uma ‘sentença’ mas da ‘utilização da sentença’. Da mesma forma ele dirá que uma expressão *não tem a referência* x ou y, mas que *é utilizada* para mencionar ou fazer referência a x ou y. Textualmente:

‘Mencionar’ ou ‘referir’ não é algo que uma expressão faça; é algo que alguém pode fazer ao utilizar uma expressão. Mencionar ou fazer referência a alguma coisa é uma característica de *uma utilização* de uma expressão, assim como ‘ser acerca de’ (*being about*) algo ou verdade-e-falsidade são características de *uma utilização* de uma sentença. (Strawson, *Os pensadores*, p. 272)

Tomemos ainda outro exemplo: a sentença “*Eu estou com calor*” – para a qual é impossível logicamente que duas pessoas façam a *mesma* utilização. Pode-se, nesse caso, dizer a respeito da expressão que ela pode ser usada corretamente por qualquer pessoa para referir-se a si mesma, e isso pode informar a respeito de sua significação, mas não se pode dizer, segundo Strawson, que a expressão ‘*eu*’ se refere a uma pessoa em particular, isso só se pode dizer de uma *utilização* particular da expressão.

Para esse autor, portanto, é importante distinguir esses três níveis porque o que se pode dizer acerca de cada um deles são coisas diferentes. Sua principal contestação à proposta de Russell consiste em dizer que “a significação (pelo menos em um sentido importante) é uma função da sentença ou da expressão (*do type, comentário acrescido*), mencionar e fazer referência são funções da utilização da sentença ou da expressão. Dar a significação de uma expressão (...) é fornecer *diretivas gerais* para utilizá-la a fim de fazer referência a ou mencionar objetos ou pessoas particulares; dar a significação de uma sentença consiste em fornecer *diretivas gerais* para utilizá-la ao fazer asserções verdadeiras ou falsas. Não é falar a respeito de uma ocasião particular em que a sentença ou expressão foi utilizada. A significação de uma expressão não pode ser identificada ao

objeto a que se faz referência mediante a sua utilização numa ocasião determinada. A significação de uma sentença não pode ser identificada à asserção que é feita mediante a sua utilização numa ocasião determinada. Com efeito falar acerca da significação de uma expressão ou de uma sentença não é falar acerca de sua utilização numa ocasião particular, mas, sim, falar das regras hábitos e convenções que governam em todas as ocasiões, a sua utilização correta para fazer referência ou assertar. “Assim, a questão de saber se uma sentença ou uma expressão é *significante ou não não tem absolutamente nada a ver com a questão de saber se uma sentença proferida numa ocasião particular*, está sendo ou não, naquela ocasião, utilizada para fazer uma asserção verdadeira-ou-falsa, ou com a questão de saber se a expressão está sendo utilizada, naquela ocasião para fazer referência a, ou para mencionar alguma coisa”. (grifo acrescido) (Strawson, id., p. 273)

Ele continua “a significação de uma expressão, contudo, não é o conjunto de coisas ou a coisa particular a que se pode fazer referência ao utilizar corretamente a expressão: a significação é o conjunto de regras, hábitos e convenções que determinam a utilização da expressão para fazer referência.” (Strawson, idem)

Essa concepção a respeito da significação de expressões e/ou sentenças que contêm descrições definidas é mais interessante para uma perspectiva que procure verificar, para a linguagem ordinária – linguagem corrente ou pública (como se queira caracterizar), comportamentos mais gerais ou mesmo mais consistentes para expressões que contenham o artigo definido.

Minha preocupação àquela altura era buscar esclarecer a natureza do artigo definido de língua natural, em particular do português, e para tal me serviam todos os tratamentos que pudessem elucidar seu comportamento, papel ou natureza. É certo que tanto a abordagem russelliana como a strawsoniana dizem respeito a uma ocorrência muito peculiar do artigo definido – o uso referencial individualizante – que certamente é umas das possibilidades de ocorrência do artigo definido, mas é apenas uma dentre outras tantas possíveis – como o uso genérico, o plural (universalizante ou não), atributivo e dêitico.

II. As expressões definidas e o tratamento gramatical.

Ao contrário do que se acredita consensualmente, o artigo definido não é um mero determinante, não tem as mesmas propriedades do artigo

indefinido, nem corresponde em língua natural exclusivamente ao operador lógico de unicidade, como o recorte proposto pela abordagem russeliana.

As gramáticas tradicionais, geralmente, trazem como uma das classes de palavras a dos *artigos*, classe única, subdividida em duas - a dos definidos e dos indefinidos. De maneira geral, como os elementos lexicais que correspondem a essas subclasses são reduzidos, é muito comum que as gramáticas, ao invés de explicitarem e caracterizarem tal classe segundo a sua natureza ou função, apresentem uma lista de tais elementos lexicais.³ As gramáticas em geral incluem também uma lista de ocorrências usuais de cada um dos artigos.

Para descartar a relação com o indefinido considere as observações de Bruneau (1944), que a partir dos movimentos criadores das operações do pensamento, o acesso do geral ao particular e o inverso, assim define a distinção definido/indefinido:

O artigo *um* indica um movimento pelo qual o pensamento, tomando a distância em relação ao universal, se aproxima por gradação ao singular numérico... O artigo *o*, ao contrário, simboliza o movimento pelo qual o pensamento, tomando seu ponto de partida no singular venha se distanciando e tenda, sem que desde então nenhuma limitação final possa ser-lhe atribuída, em direção à infinitude da visão universal. (A. Bruneau, 1944, p. 146)

O *definido* está portanto, para esse autor, associado à capacidade que possui o espírito de generalizar a partir do individual já identificado, enquanto o indefinido está associado à capacidade de particularizar.

Outro autor que aponta uma diferença nítida entre as funções desempenhadas por ambos os artigos é Llorach (1970) que, no estudo que faz do espanhol, analisa a tradição acadêmica que interpreta o valor e a função do artigo definido em dois sentidos: a *determinação* e a *substantivação*.

A primeira que “serve para circunscrever a extensão do nome ao qual se antepõe”, considera o artigo como elemento “determinante” e obriga, como corolário, a compreender os outros elementos como indeterminados ou indefinidos, obtendo-se assim uma escala de determinação do nome de mais para menos: o livro, um livro, livro. Esse autor objeta que *um* não pode

³ Como exemplo, entre tantos outros possíveis, veja-se Cunha, C. & Cintra, L. p.199 e seguintes.

ser considerado como artigo porque se comporta muitas vezes como pronome indefinido e alterna-se com outros elementos dessa categoria: *um dia, certo dia, etc.*; além disso admite artigo: *el uno*⁴; opõe-se a *nenhum*, enquanto quantificador; é substantivável: *uno ha traído esa carta*; e, é um apresentador e um classificador.

O *indefinido*, que nesse estudo para o espanhol, é caracterizado como um *classificador* e um *apresentador*, não está ligado morfológicamente como forma dependente a um nome, podendo ocorrer como núcleo de sintagma nominal (doravante SN, isto é, uma expressão cujo núcleo é um nome e em torno do qual podem gravitar sintaticamente determinantes e modificadores) numa distribuição típica de pronome indefinido; enquanto o *definido* não pode ocorrer sozinho e depende da existência de um elemento autônomo, o nome, com o qual constitui um SN unitário dentro da oração, como se pode observar nos exemplos abaixo:

(1) José comprou *o livro*.

que pode apresentar a seguinte estratégia de retomada anafórica por pronome clítico átono:

(1') José **o** comprou.

Por outro lado, para um sintagma indefinido como o de:

(2) José comprou *um livro*.

pode-se omitir em conjunto todo o complemento e retomá-lo como em (1'), quando termos:

(2') José **o** comprou.,

ou omitir apenas o nome, o que resultaria em:

(2'') José comprou *um*.

e nesse caso a interpretação pode ser ambígua entre numeral ou indefinido.

Para Llorach o definido não se opõe morfológica, funcional ou gramaticalmente ao indefinido, mas sim à sua própria ausência:

quiero el pan X quiero pan / entró en la casa X entró en casa,
constituem a categoria que chamamos 'artigo', e na qual,

⁴ Alguns exemplos referentes à análise de E. Llorach foram mantidos no original por fidelidade de emprego. Sua respectiva tradução para o português nem sempre apresenta as mesmas características que apresenta no espanhol.

segundo se observa, existem dois termos que se opõem: um *positivo* (cujas expressões são /o, a, os, as/ dependendo das relações sintagmáticas) e outro *negativo* (cuja expressão é /zero/). Em termos tradicionais: artigo definido e ‘ausência de artigo’. (Llorach, 1970, p.167)

Todo nome, segundo o autor, pode apresentar essa dupla variação entre /zero/ e /artigo definido/, em geral quando o SN funciona como complemento, porém menos freqüentemente quando está na posição de sujeito.

Essa característica pode ser observada também em português, em que a ocorrência de SN sem artigo definido é apontada pelos falantes como apresentando uma *nuance* de significação em relação àquela em que o artigo definido ocorre. Variação de significação que, também em português, é melhor percebida na posição de complemento:

(3) Pedro come *o* doce.

(3’) Pedro come doce.

(4) *O* povo tem fome.

(4’) Povo tem fome.

Esses exemplos permitem verificar que a presença ou não do artigo definido no sintagma nominal força leituras semânticas diversas, em geral apontadas pelos falantes como a que remete ao contexto imediato quando há o artigo presente: ‘este doce’, ‘o doce que ele tem consigo’, ou ainda, ‘este povo’, ‘nosso povo’ para os casos (3) e (4) acima; e a que generaliza quando não há artigo nenhum: ‘come um tipo particular de alimento que é *doce*’, ‘qualquer que seja o povo, ele tem fome’ para os casos em (3’) e (4’).

Voltemos, então, à segunda função do artigo definido, apresentada por Llorach - a *substantivação*: o artigo definido se une a outras partes da oração que se usam ocasionalmente com o valor de substantivos, e apresenta nessa função dois valores:

a) converte o nome classificador (de classe - nome comum - pois não identifica a realidade, mas a classifica de forma diferente em relação a outras classes) em nome identificador (nome próprio - por natureza - pois identifica, sem ambigüidade possível, uma dada situação, uma realidade determinada). Ex: roupa de criança/ roupa da criança

Essa caracterização de Llorach pode ser relacionada com os tratamentos lógicos que utilizam as noções de ‘intensão’ e de ‘extensão’, isto é,

segundo a abordagem proposta por esse autor podemos dizer que os nomes precedidos de artigo teriam necessariamente um vínculo extensional (referencial), enquanto que os nomes classificadores sem artigo seriam intensionais, isto é, delimitariam conjuntos de propriedades.

E, o segundo valor nessa função de substantivação:

b) conduz à função nominal os segmentos que originariamente desempenham outra função: *é de madeira/ é a de madeira; é mau/ é o mau.*

O que parece mais interessante reter da análise de Llorach é a relação que ele estabelece entre o artigo definido e sua ausência, e não propriamente com o indefinido como perpetuam os estudos tradicionais. Essa presença ou ausência do artigo é que irá determinar o valor do definido e, mais ainda, ligá-lo pragmaticamente ao uso que o falante faz da língua.

Para corroborar essa caracterização apontada por Llorach para o espanhol, é interessante observar a distribuição dos artigos definido e indefinido em português e sua relação com outros determinantes.

Excetuando-se a posição distribucional pré-nome – universal para todos os determinantes – definido e indefinido não compartilham as mesmas posições distribucionais. Observemos primeiramente a relação distribucional entre definido e indefinido e, então, as relações de distribuição com os demais determinantes.

Consideremos o seguinte enunciado:

(5) *Um* menino esteve aqui ontem. *Um* menino trouxe os livros que você pediu.

Esse emprego só é possível em português se as ocorrências de ‘*menino*’ se referirem a indivíduos diferentes e, nesse caso, a construção mais comum é a coordenação:

(5’) Um menino_I esteve aqui ontem e um menino_J trouxe os livros que você pediu.

Ou ainda:

(5’’) Um menino_I esteve aqui ontem e um_J trouxe os livros que você pediu.

Contudo, se no caso do enunciado (5) pretende-se falar do *mesmo* menino, quando da segunda ocorrência do SN: *um menino*, então o SN resultante pede o determinante definido, ou outro determinante demonstrativo:

(6) Um menino_i esteve aqui ontem. *O* menino_i trouxe os livros que você pediu.

Ou mesmo:

(6') Um menino_i esteve aqui ontem e o menino_i trouxe os livros que você pediu.

Ou ainda, com retomada demonstrativa:

(7) Um menino esteve aqui ontem. *Esse* menino trouxe os livros que você pediu.

Existe, no caso de enunciados como (5) acima, uma regra de dependência/co-dependência quanto ao uso de determinantes na segunda ocorrência do SN. O definido é obrigatório, como em (6), caso haja correferencialidade e menção prévia do nome sobre o qual já tenha operado um indefinido. A gramática tradicional não prevê essa relação necessária, nem sequer se preocupa em explicitar condições de uso para os determinantes.⁵

Dentre os elementos que podem ocorrer à esquerda do nome não há, nas línguas naturais, possibilidade de co-ocorrência de elementos que desempenhem a mesma função.

Se por um lado a co-ocorrência entre definido e indefinido é vetada por uma questão semântica, a saber, da natureza da especificação – são excludentes quanto à natureza, ou se especifica o nome, ou não; também a co-ocorrência entre dois demonstrativos é vetada por desempenharem a mesma função de determinação, são concorrentes quanto à natureza. A questão, então, é verificar a qual das classes o artigo definido se filia distribucionalmente.

(8) Um desses meninos chegou tarde.

(9) *O desses meninos chegou tarde.

A constatação da impossibilidade do artigo definido de co-ocorrer com elementos da categoria dos demonstrativos parece reforçar a hipótese de que aquele como estes apresentam uma marca dêitica/demonstrativa muito forte. Esse alinhamento distribucional do artigo definido com os demonstrativos pode ser corroborado por uma explicação diacrônica,

⁵ Para uma discussão sobre a constituição do SN e de sua determinação, veja-se Perini (1995), cap. 4, p. 92-112.

histórica da língua, uma vez que ele é resultante do demonstrativo latino *illu, illa*.⁶

III. O artigo, um dêitico neutro.

Halliday e Hasan (1976), os primeiros autores a tratarem da questão do texto, isto é, das questões de linguagem que ultrapassam o limite da sentença, ou mesmo do período, incluem o artigo definido entre os mecanismos que contribuem para estabelecer a coesão textual. Contudo, como a preocupação dos autores é com a trama do texto, eles irão descartar o uso tipicamente dêitico - exofórico - como eles o chamam, por entender que a remissão à situação extralingüística não é constitutiva do texto.

Tais autores irão caracterizar o artigo definido como um tipo particular de recurso coesivo - a referência - e dentre os três tipos de referência coesiva endofórica (remissão interna a outro segmento textual), o artigo definido é incluído na referência demonstrativa. A diferença entre o artigo definido e os demais demonstrativos está, para esses autores, centrada no parâmetro de proximidade. Os demonstrativos fazem referência a partir de uma indicação verbal em que os interlocutores identificam o referente localizando-o numa escala de proximidade, definida a partir dos parâmetros espaço-temporais '*hic/nunc*' ancorados pelo parâmetro do sujeito-enunciador 'eu'; enquanto o artigo definido é neutro em relação a essa coordenada, ele remete a uma instância situacionaleztralingüística, não-marcada em relação à proximidade ao falante.⁷

O tratamento dos autores está associado à teoria da linguagem que liga a dêixis à referência e considera a relação dêixis/anáfora uma mera questão de grau - referência direta: dêixis; referência mediada por um elemento textual: anáfora.

O artigo definido para eles não possui como função exclusiva a coesão, ele é um dêitico referencial não-seletivo ou não marcado.

Também outro autor, Lyons (1977), apresenta uma abordagem que inclui os SNs definidos num dos três tipos gramaticais de expressão de

⁶ "A origem do artigo definido em português do demonstrativo latino *illu, illa* pode ser comprovada pela conservação do /nas várias línguas românicas: fr. *le, la*; prov. *lo, la*; cast. *el, lo, la*; it. *il, lo, la*, inclusive na forma arcaica do português." Coutinho, I. de L., 1969, p.251.

Também Rodolfo Ilari, 1992, faz a seguinte observação a respeito do artigo nas línguas românicas: "A partir dos mesmos demonstrativos (*hic, iste e ille/ipse*), desenvolve-se a classe dos artigos definidos, que era desconhecida do latim clássico; suas formas foram inicialmente as mesmas dos demonstrativos, mas no uso como artigos o valor de ostensão típico dos demonstrativos aparece atenuado." Ilari, R. 1992, p.95.

⁷ Para maiores detalhes, veja-se Halliday e Hasan 1976, cap. 2, pp.31-43

referência definida individualizante (os outros dois seriam os nomes próprios e os pronomes). O autor afirma que se pode compreender o termo *dêixis* num sentido amplo, para dar conta tanto da função característica dos pronomes demonstrativos, como também das marcas de tempo, pessoa e de outros traços do contexto de elocução. A significação do artigo definido, para ele, mistura um componente pronominal e um predicativo adjetivado, não-marcados quanto à distinção dêitica de distância ou proximidade.

Assim, para um tratamento compreensivo da natureza do artigo definido, em seus diferentes empregos em língua natural, é mais importante considerar o seu caráter dêitico de remissão às circunstâncias da enunciação e, composicionalmente, a outras marcas relevantes do enunciado – tais como determinação no verbo ou no nome, o que irá conferir progressivamente uma leitura mais particular individualizante ou permitir a interpretação genérica quando elas não se fizerem presentes – do que considerar tratamentos que, ainda que mais homogêneos e formalizados, restringem-se a um único uso.

Para verificar a natureza da especificação composicional podemos ir de zero à máxima especificação:

- (10) Ø Mesa quebra
- (11) A mesa quebra.
- (12) A mesa quebrou.
- (13) A mesa redonda quebra.
- (14) A mesa que eu comprei quebra.
- (15) A mesa redonda quebrou.

O que confere a leitura individualizante não é só o emprego do definido, mas de uma série de traços de especificação seja no verbo, seja no nome.

(10) não apresenta instanciação nem no nome nem no verbo, este aparece na sua forma não-marcada: 3^a pessoa do singular do presente do indicativo. O que um enunciado como esse pode significar é meramente a compatibilidade que há entre ‘*mesa*’ e uma predicação como ‘*quebrar*’, e isso é tudo nesse caso. (12), contudo, remete a uma mesa particular (que nós podemos não saber qual é, porque aqui no texto não foram fornecidos indícios mais precisos de qual seja), mas um enunciado como (12) só é feliz se for empregado de maneira a permitir ao interlocutor precisar a que objeto estamos fazendo referência, uso referencial individualizante.

(11), ao contrário, tanto pode ter uma leitura genérica como (10) – mesas em geral quebram:

(11) a. A mesa quebra, o tecido não.

frase plausível num tipo de publicação que apresenta propriedades bastante gerais sobre classes de objetos, para crianças, por exemplo;

como (11) também pode apresentar uma interpretação individualizante, preenchida situacionalmente, conforme a elocução, ou ostensão elocucional. Exemplo:

(11) b. A – [Cuidado, não se apóie] A mesa quebra.

A elocução de A poderia ser apenas *A mesa quebra* com um menear de sobranceiras em direção a um objeto particular, que interpretaríamos como sendo o referente do enunciado proferido.

O conjunto de enunciados de (10) a (15) permite-nos observar que quanto maior a especificação no nome ou no verbo, mais particular é a interpretação da expressão que contém o definido; quanto menos marcados forem os sintagmas – nominais ou verbais – mais genérica e universalizante será a interpretação do definido.

Essa análise composicional não é só semântica, na medida em que recorre também às instâncias discursivas, muitas vezes para imprimir a interpretação referencial individualizante.

Considere-se o seguinte enunciado:

(16) A CPI vai acabar em pizza.

De qual CPI estamos falando? Qualquer falante minimamente informado, nesta circunscrição temporal, poderá supor que se trata da CPI dos Bingos, dos Correios, ou ainda, do Mensalão. Se por um lado, é a marca de futuro '*vai acabar*' que amarra (16) a um proferimento presente, é a ocorrência do artigo definido antes do sintagma contido na sigla CPI que conduz o interlocutor a buscar uma referência extensional ou dêitica para essa ocorrência.

Eventualmente, a depender das nossas experiências pragmáticas é que poderemos tirar a máxima – genérica e não-extensional:

(17) A CPI sempre acaba em pizza. \equiv CPI sempre acaba em pizza.

Por essas razões, se voltarmos ao início destas considerações e à abordagem de Russell a propósito das descrições definidas, constatamos que

para o tratamento do fenômeno lingüístico de fato, a proposta desse autor é insuficiente, por focalizar apenas de um dos usos possíveis do artigo definido em expressões lingüísticas correntes. Considerando-se a diversidade de usos possíveis e a natureza do artigo definido das línguas naturais, um tratamento como o de Strawson é mais interessante por apresentar a dimensão pragmática da utilização das descrições definidas. É preciso, contudo, reconhecer que não é objetivo de Russell tratar do artigo definido e de seus usos em língua natural, mas sim de um deles, a saber, o *referencial individualizante* e o seu papel na determinação do significado da sentença em que ocorre.

Referências Bibliográficas

- BRUNEAU, A. Particularisation et Généralisation dans le Système des Articles Français (1944), in G. GUILLAUME *Langage et Science du Langage*. Paris, Librairie A.G. Nizet e Québec, Presses de L'Université Laval, 1964.
- COUTINHO, I de L. *Gramática Histórica*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.
- CUNHA, C. e CINTRA, L. *Nova Gramática do Português Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- FREGE, G. Sobre Sentido e Significado (1892). Trad. de Luís Henrique Lopes dos Santos, Cópia para uso dos alunos da PG em Lingüística/UNICAMP, 1976.
- HALLIDAY, M.A.K. e HASAN, R. *Cohesion in English*. London: Longman Group Ltd., 1976.
- ILARI, R. *Lingüística Românica*. São Paulo: Contexto, 1992.
- LLORACH, E.A. *Estudios de Gramática Funcional Del Español*. Madri: Editorial Gredos S.A., 1970.
- LYONS, J. *Semantics*, vols.I e II. Cambridge: University Press, 1977.
- NEGRI, L. A natureza dêitica do artigo definido. Dissertação de mestrado. IEL/UNICAMP: Campinas. 1986.
- PERINI, M.A. *Gramática Descritiva do Português*. São Paulo: Ática, 1995.
- STRAWSON, P.F. On referring, in *Os Pensadores LII*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

E-mail: lignegri@ufpr.br

Recebido: 02/2006

Aprovado: 04/2006

DESCRIÇÕES DEFINIDAS E PROPOSIÇÕES SINGULARES*

André Leclerc

Universidade Federal da Paraíba

Abstract: The aim of this paper is modest: To show the importance and usefulness of the notion of definite description in philosophical semantics and to discuss the question whether there are irreducibly singular propositions, and if there are such propositions, what is the role they play in semantics. The *locus classicus* is Frege-Russell correspondence in 1904. Frege and Russell have very different conceptions of definite descriptions, but they are very important for both of them in their philosophical semantics. Frege seems to admit only descriptive identification, but Russell accepts both descriptive and demonstrative identifications, the last one being much stronger than the first. But we take side with Russell as to the importance and usefulness of singular proposition and demonstrative identification.

Keywords: Description, singular propositions, demonstrative identification.

Resumo: O modesto objetivo deste artigo é mostrar a importância e a utilidade da noção de descrição definida na semântica filosófica, examinar se existem proposições irredutivelmente singulares que têm um papel específico na semântica, e determinar que papel seja este. Frege e Russell são os autores de referência para discutir o tema. As descrições definidas, concebidas de maneiras totalmente distintas por Frege e Russell, são de grande importância para ambos. Para Frege, toda identificação de um referente, afinal, é uma identificação descritiva, mas não para Russell que aceita a idéia de identificação demonstrativa, logicamente mais forte do que a primeira. Mas concluímos a favor de Russell quanto à utilidade e importância das proposições singulares e da identificação demonstrativa.

Palavras-chave: Descrição, proposições singulares, identificação demonstrativa.

A Lógica Clássica elucidou em boa parte as questões relativas à quantidade. Seu fundador, Frege, sempre recebeu o crédito por ter introduzido a primeira versão correta da teoria da quantificação na qual ele distinguiu muito bem, entre as proposições *gerais*, aquelas que são

* Conferência apresentada no *I Colóquio Pensamento, objeto e linguagem* (2005), promovido pelo Departamento de Filosofia e pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com a coordenação do professor Breno Hax Jr.

existencialmente quantificadas (formalizadas com o quantificador “ $\exists x$ ”) daquelas que são quantificadas *universalmente* (formalizadas com o quantificador “ $\forall x$ ”). Em ambos os casos, as proposições têm constituintes de uma mesma natureza geral, recebendo nomes diferentes, variando com as concepções de cada autor: “conceitos”, “universais”, “propriedades”, “aspectos”, ou “condições” gerais a serem satisfeitas por um objeto para ser o referente de uma expressão, ou ainda “modos de apresentação” do referente ou “modos de pensar” o referente que Frege chamava de “sentidos” (*Sinne*). As proposições gerais se opõem às proposições “particulares”¹ da forma $F(a)$, com uma constante individual “ a ” designando um particular. A primeira pergunta que eu gostaria de discutir é: para Frege, existem proposições irredutivelmente particulares, proposições que não se reduzem às proposições gerais? A segunda é: o que seria uma proposição que não se reduzisse a uma proposição geral? Enfim, qual seria a utilidade de um tal tipo de proposição?

Na semântica filosófica de Frege, todas as expressões referenciais, em particular os termos singulares (nomes próprios, indexicais, demonstrativos e descrições definidas), devem expressar um sentido (*Sinn*). Frege, em uma nota de rodapé, explica brevemente que um nome próprio como “Aristóteles” tem um sentido dado por uma descrição definida (por exemplo, “O mestre de Alexandre”, ou “O fundador da Lógica”, etc.). As descrições definidas expressam o que Carnap chamava de “conceitos individuais”, conceitos que se aplicam a um e só um indivíduo (pelo menos um de cada vez). Um termo “eterno” (expressão de Kaplan) como “O Presidente do Brasil em 2006” é uma função de mundos possíveis em indivíduos, uma função que associa a cada mundo o indivíduo que é Presidente do Brasil em 2006, mas não necessariamente o mesmo em todos os mundos possíveis. O caráter de generalidade do conceito individual aparece, assim, com clareza. No mundo atual, M_0 , o Presidente do Brasil em 2006 é o Presidente Lula; numa outra história do mundo (ou situação contrafactual), digamos no mundo M_1 , o Presidente do Brasil em 2006 é José Serra; em M_2 , é Marta Suplicy, etc. Assim, a descrição definida “O autor do *Grande Sertão: Veredas*” contém somente expressões para conceitos, *Begriffsworten*, como dizia Frege, e pode aplicar-se a outro indivíduo além de João Guimarães Rosa, numa outra história do mundo.

Em “Der Gedanke” (1918), Frege aborda o tratamento semântico dos indexicais, nomeadamente do pronome “eu”, e sugere que este deve

¹ Num sentido da palavra diferente do sentido que ela tem na lógica tradicional aristotélica.

expressar um modo de apresentação, tão peculiar que chegaria a ser incomunicável. Como a noção de *Sinn* ou modo de apresentação foi criada precisamente para explicar o sucesso da comunicação – a comunicação é bem-sucedida quando os interlocutores apreendem os mesmos *Sinne* –, Frege procura logo um “sentido para a comunicação” diferente do primeiro, incomunicável.

Este modo de apresentação incomunicável, no entanto, é interessante. Quando um falante diz “eu”, haveria, segundo Frege, um modo de apresentação tão singular, associado ao pronome, que este seria diferente para cada falante dizendo “eu”; cada um de nós, diz Frege, é apresentado a si mesmo de uma maneira única. Mas tal modo de apresentação pressupõe a existência do referente apresentado; trata-se de um modo de apresentação *de re*. Claramente, ninguém poderia dizer “eu” sem primeiro existir. Qualquer enunciação da frase “Eu não existo” é pragmaticamente inconsistente. (Da mesma forma, qualquer enunciação de “Eu existo” é verdadeira em virtude do significado, isto é, constitui uma verdade *analítica*; no entanto, a *proposição* que “Eu existo” expressa em cada ocasião é *contingente*).² De modo geral, pode haver modos de apresentação que não apresentam nada. Podemos pensar em um indivíduo descrito como “O irmão gêmeo de Napoleão Bonaparte”, e, uma vez identificado desta forma, inventar piadas sobre ele. A coerência da idéia de um modo de apresentação que não apresenta nada, ou de uma identificação descritiva que não identifica nada foi questionada por Gareth Evans e John McDowell. Porém, as regras de formação das linguagens formais ou das línguas naturais autorizam a formação de expressões complexas e perfeitamente sensatas, mas sem denotação ou referente (“O x tal que $x \neq x$ ”, “O irmão gêmeo de Napoleão”, etc.). Na perspectiva de Frege, portanto, enunciados que têm como constituintes lingüísticos nomes próprios e descrições definidas expressam, após análise, proposições gerais, proposições cujos constituintes são de natureza geral, conceitual, etc.

O caso dos indexicais e dos demonstrativos é mais complicado³, mas apesar das tentativas de Frege e seus seguidores, temos hoje boas razões para pensar que Frege não conseguiu defender bem seu princípio geral segundo o qual *uma expressão não pode ter um referente sem ter um sentido que determina qual é o referente da expressão*. Até no caso dos

² Sobre isso, ver D. Kaplan, “On the Logic of Demonstratives”, em N. Salmon & S. Soames (orgs.), *Propositions and Attitudes*. Oxford: O.U.P., 1988, 69-70.

³ Ver, de John Perry, “Frege on Demonstratives” e “The problem of the Essential Indexical”, em *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*. Oxford: O.U.P., 1993.

nomes próprios Frege não consegue evitar uma forte dose de arbitrariedade. A concepção que praticamente todos têm da semântica é de uma disciplina que estuda sistematicamente como os significados de expressões complexas dependem do significado das expressões constituintes *exclusivamente em virtude das regras e convenções da língua*. Em virtude de qual convenção o sentido associado ao nome “Aristóteles” é aquele que expressa a descrição “O mestre de Alexandre”? Por que não o sentido de “O fundador da lógica”, ou “O autor da *Ética a Nicômaco*”, ou qualquer outra? Será que a semântica pode depender, até a este ponto, do conhecimento enciclopédico de cada um? E como determinar o sentido associado a um demonstrativo ou a um indexical? Qual é o princípio semântico que guia a seleção do sentido apropriado? Quais são as convenções que cada locutor competente deve conhecer e que determinam um sentido fregeano particular, para cada uso de um indexical ou demonstrativo? Os fregeanos nunca conseguiram responder satisfatoriamente a estas perguntas, o que levou muitos filósofos a reconsiderar certas idéias de John Stuart Mill sobre os nomes próprios, e, sobretudo algumas idéias que Russell já discutia com o próprio Frege por volta de 1904, como a idéia de proposição singular, tão usada hoje por filósofos da linguagem dedicados à questão da dependência contextual da linguagem, particularmente no caso dos demonstrativos e indexicais.

Podemos agora responder: para Frege, todas as proposições se reduzem, afinal das contas, a proposições gerais (quantificadas existencialmente ou universalmente); a constante individual em proposições da forma $F(a)$ substitui um termo singular provido de um *Sinn* e todo *Sinn*, a princípio, fixa uma condição geral que é tal que sempre mais de um objeto pode satisfazê-la (o que vimos com a noção de conceito individual). Todo *Sinn*, qualquer modo de apresentação, pode, a princípio, ser expresso por uma descrição definida, uma expressão da forma “o/a tal e tal” (“O autor do *Grande Sertão: Veredas*”, “O atual Presidente do Brasil”, etc.). Isto vale não só para um modo de apresentação de um indivíduo, mas também para o modo de apresentação de uma função ou conceito. Assim, por exemplo, o predicado “x tem mais de 4.000 metros de altura” expressa segundo Frege um modo de apresentação ou *Sinn* insaturado que determina um conceito, o qual Frege identifica com uma função, *a função F que associa o Verdadeiro a cada objeto que tem mais do que 4.000 metros de altura*, e não a função que associa o Verdadeiro a cada montanha com mais 4.000 metros, etc.⁴ Assim, todo *Sinn* pode ser expresso ou explicitado por meio de uma

⁴ Sobre isso ver Gareth Evans, *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982, 16-17.

descrição definida, que tem como constituintes conceitos ou universais. Se nós aplicarmos aqui a análise das descrições definidas de Russell, poderíamos transformar todos os termos singulares fregeanos em termos quantificados, mostrando assim, diretamente, que, no fundo, todas as proposições na concepção de Frege são, na verdade, gerais.

Podemos explicar melhor o caráter geral de todas as proposições na concepção fregeana pela idéia de “reduplicação massiva de um setor do universo” de Strawson, e pela oposição, introduzida por Russell, entre a identificação descritiva e a identificação demonstrativa. Mesmo no caso de uma descrição definida interpretada *à la* Frege como um termo referencial (e não *à la* Russell como um termo quantificado), a condição que um objeto deve satisfazer para ser o referente (noutras palavras, o sentido da descrição definida) é tal que vários objetos qualitativamente idênticos podem satisfazê-lo. Existem duas maneiras de identificar um objeto para um interlocutor. Podemos identificar um objeto por meio de uma descrição ou por meio de um gesto demonstrativo. A segunda é, logicamente, muito mais forte. Para ver isso, basta imaginar a seguinte situação. Se eu digo “A taça de vinho sobre a mesa do ambiente de trabalho da casa com o endereço E está vazia”; a descrição (“A taça de vinho sobre a mesa do ambiente de trabalho da casa com o endereço E”) parece identificar um único objeto. Imaginemos agora que o setor inteiro do universo contendo a casa com endereço E é reduplicado átomo por átomo, molécula por molécula. Digamos que nosso sistema solar inteiro é assim reduplicado. Neste caso, haveria duas taças de vinho qualitativamente idênticas, sobre duas mesas qualitativamente idênticas, em dois ambientes de trabalho qualitativamente idênticos, em duas casas qualitativamente idênticas, situadas em duas ruas qualitativamente idênticas, etc. Neste caso, semanticamente, a descrição parece não se aplicar mais a uma só taça de vinho, mas sim a duas. Mas se eu digo “*Esta* taça de vinho está vazia”, apontando para a taça num gesto demonstrativo, semanticamente, não pode haver ambigüidade, mesmo no caso de uma reduplicação massiva de um setor do universo, pois a taça para a qual eu aponto agora, pronunciando o demonstrativo complexo “esta taça de vinho”, não pode ser a outra taça qualitativamente idêntica no outro setor do universo. A identificação demonstrativa envolve o próprio objeto espaço-temporalmente situado. Mesmo minha réplica molecular, meu Doppelganger no outro setor do universo está apontando para uma taça de

vinho diferente porque as duas taças são numericamente distintas e a localização da primeira é também distinta da localização da segunda.⁵

Podemos marcar de outra maneira a oposição entre as duas formas de identificação usando recursos do λ -cálculo para formar predicados indefinidamente complexos. Seja a seguinte expressão- λ :

$$(\lambda x) (P_1x \wedge P_2x \wedge \dots \wedge P_nx).$$

Este predicado expressa uma propriedade complexa, um produto lógico de inúmeras propriedades (aqui, a conjunção “ \wedge ” representa a idéia de instanciação simultânea), e, com certeza, quanto maior o número de propriedades, menor o número de indivíduos podendo instanciar esta propriedade complexa (ou podendo instanciar simultaneamente todas estas propriedades). Imaginemos agora que no mundo atual um só indivíduo ι instancia esta propriedade; podemos sempre imaginar ou especificar um mundo possível qualquer M_i diferente do mundo atual pelo fato de conter uma réplica molecular ι' satisfazendo todos os predicados da expressão- λ . Para bloquear esta possibilidade e assegurar o caráter individuante da propriedade complexa, deveríamos acrescentar na lista uma propriedade (relacional) extrínseca relativa à localização; como ι e ι' não podem ocupar o mesmo espaço, aparentemente, resolvemos a questão, e teríamos de novo uma propriedade que um só indivíduo poderia instanciar. O problema agora é que a instanciação de uma propriedade extrínseca pressupõe a existência de um objeto distinto; por exemplo, a instanciação da propriedade de estar a 30 metros da Torre Eiffel pressupõe a existência da Torre. Da mesma forma, *ocupar um espaço diferente de ι'* é uma propriedade cuja instanciação pressupõe a existência de ι' . Envolver direta ou indiretamente o próprio objeto na identificação é precisamente o que faz uma identificação demonstrativa. É por isso que a reduplicação massiva de um setor do universo não pode tornar ambígua uma identificação demonstrativa, mas pode tornar ambígua qualquer descrição definida, pois a descrição fixa uma condição geral que objetos diversos, mas suficientemente semelhantes sob os aspectos relevantes, podem satisfazer.

Russell, por volta de 1903-4, introduziu a noção de *proposição singular* e de *nome próprio lógico*. As descrições definidas para Russell são

⁵ Ver P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, Routledge, 1959, p. 20, sobre a “reduplicação massiva de um setor do universo”. Strawson atribui a Russell a distinção entre identificação descritiva e identificação demonstrativa.

termos quantificados e não termos referenciais como os nomes próprios. Os constituintes de uma proposição geral, na concepção fregeana, são sempre, como vimos, de natureza conceitual, modos de apresentação de um indivíduo e modos de apresentação de uma função. Uma proposição singular é uma proposição que contém pelo menos um indivíduo como constituinte, e uma propriedade (ou um número n de indivíduos e uma relação n -ária). No caso mais simples, uma proposição fregeana é algo da forma:

Proposição Fregeana (não quantificada):

< Modo de Apresentação_i; Modo de Apresentação_f >.

(O subscrito “i” está para indivíduo e “f” para função). Uma proposição da forma $F(a)$ tem como constituinte um modo de apresentação do indivíduo, e um modo de apresentação de uma função. Uma proposição “singular” (como diz David Kaplan) ou “russelliana” (como diz John Perry) tem como constituinte o próprio objeto (não um modo de apresentação do objeto), e uma propriedade (e não um modo de apresentação de uma propriedade), ou seja:

Proposição Russelliana: < Objeto; Propriedade >.

No caso geral e mais complexo, temos:

<< Objeto₁; Objeto₂;... ; Objeto_n >; Relação (x_1, x_2, \dots, x_n) >.

Em 1904, numa carta a Frege do dia 12 dezembro⁶, Russell explica que ao afirmar a frase declarativa “O Mont Blanc tem mais que 4.000 metros de altura”, o objeto da afirmação é um “certo complexo”, uma “proposição objetiva”, da qual o Mont Blanc ele mesmo, com todos seus campos de neve, é um constituinte. Neste caso, Russell parece tratar “Mont Blanc” como um nome próprio lógico. Mais tarde, ele vai reservar este título somente aos demonstrativos “isto”, “isso”, pois estes termos singulares têm a característica de ser usados na presença do objeto cuja existência é praticamente garantida, pois, normalmente, um demonstrativo se usa apontando na direção do objeto. Praticamente todos os nomes próprios comuns são substituíveis por descrições definidas, e, portanto

⁶ Ver “Frege-Russell Correspondence”, em N. Salmon & S. Soames (orgs.), *Propositions and Attitudes*, *op. cit.*, p. 57.

(segundo Quine), seriam elimináveis. Esta idéia, que corresponde ao *descriptivismo* na teoria dos nomes, é ainda defendida hoje. Outros, a maioria na verdade, preferem uma visão diferente, a da referência direta, e seguem Kripke e Donnellan quanto ao significado dos nomes próprios.

A idéia de uma proposição singular pode parecer um pouco estranha *prima facie*. Vejamos agora sua utilidade em semântica, para especificar o conteúdo de afirmações contendo nomes próprios, demonstrativos, e indexicais. As frases seguintes são verdadeiras ou falsas simultaneamente:

- 1) “André mora em João Pessoa”;
- 2) “Você mora em João Pessoa” (dita por meu interlocutor);
- 3) “Aquele mora em João Pessoa” (dita por um falante informando outra pessoa sobre meu paradeiro e apontando em minha direção).

Agora, qual o modo de apresentação *fregeano* (*Sinn*, sentido) associado ao nome próprio “André”, ao indexical (pronome) “você” e ao demonstrativo “aquele” em virtude das regras e convenções da língua? A resposta é: “nenhum”. O nome próprio, o indexical e o demonstrativo fazem a mesma contribuição à determinação das condições de verdade das três frases: eles introduzem na proposição o próprio indivíduo, eu, em carne e osso, e não um modo de apresentação de mim mesmo.

Pode haver modos de apresentação lingüísticos ou psicológicos (perceptuais, por exemplo), mas estes não podem entrar como constituintes da *proposição* sem arbitrariedade. O conteúdo das três afirmações é uma mesma proposição singular:

< André; Morar em João Pessoa >.

Os constituintes da proposição são: eu, a pessoa e não um modo de apresentação de mim, e a propriedade de morar em João Pessoa. Esta proposição singular é o conteúdo “do que é dito” nas três afirmações. As proposições singulares são úteis em semântica para modelar o uso dos demonstrativos, indexicais e nomes próprios. Pois, como já foi dito, não existem regras semânticas ou convenções para associar sistematicamente modos de apresentação *fregeanos* aos nomes próprios, indexicais e demonstrativos.

Mas existem modos de apresentação de outros tipos. Perry chama de “relacionais” modos de apresentação que relacionam o referente com um

token de indexical, por exemplo. O modo de apresentação relacional associado a “você” seria:

“O x tal que x é o ouvinte a quem a palavra é dirigida em qualquer contexto de uso da palavra “você”.

Este é um modo de apresentação *type*; o modo de apresentação *token* pode ser obtido substituindo-se “em qualquer contexto” por “no contexto atual”. *Mutatis mutandis*, o equivalente pode ser feito por nomes próprios e demonstrativos (simples ou complexos). Estes modos de apresentação são lingüísticos. Mas podemos pensar em modos de apresentação psicológicos, perceptuais, por exemplo. O modo de apresentação que “acompanha” o uso de um demonstrativo pode ser perceptual, e, portanto, *de re*, pois ele pressupõe a existência do referente percebido sob certos aspectos e numa certa perspectiva.

Tais modos de apresentação podem servir para explicar o fracasso da substituição *salva veritate* de termos co-referenciais em contextos oblíquos. Se a proposição, que é o conteúdo de um estado de crença, é uma proposição singular, com um indivíduo como constituinte e não um modo de apresentação deste indivíduo, então como uma pessoa racional poderia acreditar que Marguerite Yourcenar é uma grande escritora e não acreditar que Marguerite de Crayencourt é uma grande escritora, quando, de fato, Marguerite Yourcenar é Marguerite de Crayencourt? Podemos, nessas circunstâncias, preservar a racionalidade desta pessoa e sustentar que o objeto da crença é um par ordenado de uma proposição singular e um modo de apresentação. Assim, Felipe ouviu falar muitas vezes de Marguerite Yourcenar, como primeira mulher a entrar na Academia Francesa e passou a acreditar que Marguerite Yourcenar é uma grande escritora que escreveu obras famosas como *Les Mémoires d'Adrien* e *L'oeuvre au noir*. Ele pensa em Marguerite sob o aspecto ser *a primeira escritora a ser admitida na Academia Francesa*. Por diversas razões, Felipe passou a acreditar que Marguerite de Crayencourt é uma aristocrata do século XVIII que fugiu para a Inglaterra na época da Revolução. Mas sabemos que

1) Marguerite Yourcenar é Marguerite de Crayencourt;

e que

2) Felipe acredita que Marguerite Yourcenar é uma grande escritora.

Se a proposição, que é o objeto da crença de Felipe, é uma proposição singular da forma < Marguerite Yourcenar; ser uma grande escritora >, por que a conclusão seguinte não se segue das premissas 1) e 2):

3) Felipe acredita que Marguerite de Crayencourt é uma grande escritora?

Podemos representar a situação da seguinte maneira. A premissa 2) pode ser formalizada assim:

4) $(\exists m)$ [acredita (Felipe, < Marguerite Yourcenar; ser uma grande escritora >, m)],

onde “m” é um modo de apresentação que apresenta Marguerite Yourcenar sob o aspecto *ser a primeira mulher admitida na Academia Francesa*. Este modo de apresentação não é parte da proposição singular, mas explícita sob que aspecto Felipe pensa no sujeito lógico da proposição. Certamente,

5) $(\exists m')$ \neg [acredita (Felipe, < Marguerite de Crayencourt; ser uma grande escritora >, m')],

onde “m” é um sentido que apresenta Marguerite de Crayencourt sob o aspecto *ser a aristocrata do século XVIII que fugiu da Revolução para a Inglaterra*. Os modos de apresentação podem ser invocados para explicar a não-substituição *salva veritate*, mas não são constituintes da proposição que é objeto da crença de Felipe.

As proposições singulares não são redutíveis a proposições gerais e são indispensáveis em semântica, particularmente para modelar expressões literais de nossos pensamentos envolvendo nomes próprios, demonstrativos e indexicais. Quanto à noção de descrição definida, seu caráter central em toda a semântica filosófica durante todo o século XX até hoje comprova sua importância nas discussões sobre referência e intencionalidade. O desafio da semântica filosófica hoje é de encontrar uma maneira elegante de integrar as intuições de Frege e Russell, seus dois maiores fundadores*.

* Agradeço ao professor Breno Hax Junior a leitura cuidadosa e sugestões de correção de imprecisões apresentadas à primeira versão deste artigo.

Referências bibliográficas

- EVANS, G. *The Varieties of Reference*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- HALE, B. & WRIGHT, C. (orgs.). *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1997.
- KAPLAN, D. On the Logic of Demonstratives. In: N. Salmon & S. Soames (orgs.) *Propositions and Attitudes*. Oxford: O.U.P., 1988, 69-70.
- PERRY, J. *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*. Oxford: O.U.P., 1993.
- SALMON, N. & SOAMES, S. (orgs.) *Propositions and Attitudes*. Oxford: O.U.P., 1988.
- STRAWSON, P. F. *Individuals*, Londres: Routledge, 1959.
- RICHARD, M. *Propositional Attitudes*. Cambridge: C.U.P., 1990.

E-mail: aleclerc@cchla.ufpb.br

Recebido: 02/2006

Aprovado: 04/2006

NOMES E DESCRIÇÕES: DE UM PONTO DE VISTA RUSSELLIANO

Giovani Godoy Felice¹

Abstract: My purpose is to examine, from a russellian point of view, the contrast between names and descriptions. I will examine two questions: how Fregean and Millian was Russell? In particular, I will examine an argument, so called 'modal argument', which can be found in Kripke's *Naming and Necessity*, against a conception of the relations between names and descriptions, a sort of descriptivism, supposedly espoused by Russell. Thus, I hope, also, to shed some light on the question: how russellian was Kripke?

Keywords: modal argument, names, descriptions.

Resumo: O propósito do artigo é examinar, de um ponto de vista russelliano, o contraste entre nomes e descrições. Examinarei duas questões: o quanto fregeano e o quanto milliano foi Russell? Em particular, examinarei um argumento, assim chamado 'argumento modal', que podemos encontrar em *Naming and Necessity*, de Kripke, contra uma concepção das relações entre nomes e descrições, uma espécie de descritivismo supostamente abraçada por Russell. Assim, espero, também, lançar alguma luz sob a seguinte questão: o quanto russelliano foi Kripke?

Palavras-chave: argumento modal, nomes, descrições.

1. O trabalho é, em primeiro lugar, uma tentativa de compreender um filósofo, a saber, Russell, cujas idéias exerceram alguma influência na filosofia do século XX, p.ex., as suas idéias sobre referência direta. Ele pode ser lido como uma tentativa de responder duas perguntas: o quanto milliano e o quanto fregeano foi Russell. Para isso, examinarei algumas coisas que ele pensou a respeito das relações entre nomes e descrições, em particular, o seu alegado descritivismo – a tese segundo a qual nomes próprios ordinários comportam-se lógica e semanticamente como descrições definidas. Em segundo lugar, examinarei parte de uma reação a essa tese, concentrada em um argumento apresentado por Kripke, o chamado 'argumento modal', que depende de uma noção de designação rígida.

¹ PPGFIL – UFRGS.

Talvez se possa avaliar, então, mesmo que preliminarmente, o quão russelliano foi Kripke.

2. Geach, em “History of Corruptions of Logic”, lembra que certa vez ouviu Wittgenstein dizer ‘que todas as diferenças lógicas são grandes diferenças’². O que segue é o exame de uma dessas diferenças, notoriamente importante para parte da história contada por Geach, e que me interessa examinar aqui: a diferença entre nomes e descrições.

Poucos discordariam que nomeamos e descrevemos objetos. Menos consenso há em torno de como interpretar nossas afirmações sobre os objetos que nomeamos e descrevemos, e em torno de como classificar as expressões envolvidas em nossas afirmações. P.ex., que diferença tão grande há entre o que dizemos, quando dizemos que

(1) Russell foi pacifista,
e o que dizemos, quando dizemos que

(2) O inventor da teoria das descrições definidas foi pacifista, e em que medida contribui para isso as diferenças entre o nome "Russell" e a descrição definida "o inventor da teoria das descrições definidas"? Afinal, as duas expressões, como termos singulares que parecem ser, não poderiam estar sendo usadas para referirem-se, talvez, ao mesmo objeto? Embora seja verdade (em todo caso, estou convencido de que é verdade) que

(3) Russell foi o inventor da teoria das descrições definidas, não poderia ser verdade que Russell foi pacifista e falso que o inventor da teoria das descrições definidas foi pacifista? O inventor da teoria das descrições definidas não poderia ter sido Frege ou Peano, que talvez não fossem pacifistas?³

Parece claro que as duas frases, (1) e (2), não possuem o mesmo valor de verdade pelo menos com respeito a algumas circunstâncias possíveis – em alguns ‘mundos possíveis’, numa terminologia mais

² Cf. P.T.Geach, *Logic Matters* (Oxford: Basil Blackwell, 1972), p. 48.

³ Para tornar um pouco mais plausível meu exemplo, lembraria que um respeitado comentador da obra lógica de Russell, F. A. Rodriguez-Consuegra, num artigo intitulado “Frege, Peano and Russell on Descriptions: A Comparison” (*Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies*, 20 (2000): 5-25) defende que os elementos essenciais da teoria das descrições definidas de Russell já estão presentes em alguns trabalhos de Frege e de Peano.

usada. Segue-se daí que "Russell" e "o inventor da teoria das descrições definidas" possuam diferentes conteúdos semânticos?

3. No artigo citado, Geach destaca dois lógicos, entre outros, que teriam apoiado parte dos seus trabalhos na demarcação de duas classes de expressões, quais sejam, Frege e Russell. Para ambos, um dos problemas centrais é que a avaliação de certos argumentos depende de um exame das estruturas internas das proposições que os constituem; para ambos, assim, trata-se de lançar mão de recursos que permitam que essas estruturas sejam claramente exibidas. Frege opôs nomes e expressões predicativas; Russell, a certa altura da sua obra, aprofundou a oposição. Geach diz: 'Russell reenfatizou esse ponto, e adicionou a denegação de que expressões complexas significativas possam desempenhar o papel lógico de nomear; Frege ainda permitiu nomes complexos.'⁴

Evans, em seu influente *The Varieties of Reference*, chama atenção para o mesmo ponto: '... foi [Russell] o primeiro a desafiar a legitimidade da classificação tradicional [das expressões referenciais].'⁵

Mais recentemente, digno de nota é o destaque dado por Neale para esse que é um dos fundamentos do trabalho lógico-semântico de Russell. Em *Descriptions*, Neale afirma o seguinte: '... Russell foi o primeiro a objetar que se concebesse essa intuitiva classe de sintagmas nominais singulares (*singular noun phrases*) como uma categoria semântica unificada.'⁶

Nem todos, claro, concordariam com essa oposição tão radical. Donnellan, em "Reference and Definite Descriptions", *e.g.*, diz:

'... o abismo que Russell pensou que viu entre nomes e descrições é mais estreito do que ele pensou.'⁷

Por que Russell opôs tão radicalmente nomes a descrições?

4. Geach e Evans, obviamente, não negam que para Frege, embora nomes e descrições sejam tratados como *Eigenname*, o sentido (*Sinn*) de um nome não pode ser identificado com sentido de uma descrição com o mesmo referente (*Bedeutung*) — de fato, acredito que poucos negariam isso. Como Frege defendeu, expressões com o mesmo sentido devem ser intersubstituíveis *salva veritate*. Entretanto, ele insistiu que expressões

⁴ Cf. "History of Corruptions of Logic" (*op. cit.*), p. 59.

⁵ Cf. G. Evans, *The varieties of Reference* (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 3.

⁶ Cf. S. Neale, *Descriptions* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), p. 5.

⁷ Cf. K. Donnellan, "Reference and Definite Descriptions" (*Philosophical Review* (1966): 281-30), p. 281.

idênticas em seu referente costumeiro nem sempre são intersubstituíveis *salva veritate*, e.g., em contextos de atribuição de atitudes proposicionais, o que provaria, com a adição de algumas teses, que tais expressões possuem diferentes sentidos⁸. Além disso, uma lição que se extrai facilmente de “Über Sinn und Bedeutung” (1892), *locus classicus* da distinção fregeana, é que qualquer frase de identidade que não seja da pobreza informativa e cognitiva de uma frase de identidade cuja estrutura possa ser representada como ‘ $a=a$ ’, contem nomes que têm o mesmo referente e têm diferentes sentidos⁹.

Geach e Evans (e Neale) também não negam que o aprofundamento da distinção entre nomes e descrições nas mãos de Russell parece adquirir contornos mais precisos com o desenvolvimento da teoria das descrições definidas, apresentada pela primeira vez ao público em “On Denoting” (1905)¹⁰. A posição de Russell, como é bem conhecida, é que nomes genuínos são, contrariamente a descrições definidas, recursos de referência direta. Descrições definidas, como recursos de quantificação, envolveriam funções proposicionais — ou conceitos, como Russell também diz.

A alegação de Saul Kripke, em *Naming and Necessity*, que para Frege e Russell nomes e descrições têm o mesmo comportamento lógico-semântico — ou como ele diz, que segundo ‘a concepção de Frege-Russell’, ‘realmente um nome próprio, propriamente usado, era simplesmente uma descrição definida abreviada’, e que uma descrição ‘dá o sentido do nome’ — parece, pelo menos a primeira vista, não captar o exato sentido das distinções feitas por eles, em particular, parece não captar a radicalidade pretendida por Russell¹¹. Estaria Kripke tão enganado? Claramente, no que diz respeito a Russell, Kripke tem em vista algumas teses a respeito de nomes próprios ordinários. De fato, o que Russell diz parece não deixar

⁸ Representaremos contextos de atribuição de atitudes proposicionais como “s R que p”, em que “s” representa um sujeito pensante, “R” uma relação como crer, julgar, conhecer, desejar, compreender, etc., e “p” uma proposição.

⁹ Cf. G. Frege, “On Sense and Meaning” (em: B. McGuiness (ed.), *Gottlob Frege – Collected Papers on Mathematical, Logic, and Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), pp. 157-177). A distinção fregeana entre sentido e referente remonta pelo menos a 1891, onde aparece no ensaio “Function and Concept” (em: McGuiness (ed.) (*op.cit.*), pp. 137-156). Como lembra W.W. Taschek, esse puzzle é apenas um caso de um problema mais geral que intrigava Frege. ‘Como podem duas frases, distintas em valor cognitivo, exigirem, a fim de serem verdadeiras, que precisamente o mesmo objeto ou objetos caiam sob precisamente o mesmo conceito ou relação?’ (Cf. W. W. Taschek, “Content, Character, and Cognitive Significance”, *Philosophical Studies* 52 (1987): 161-189.)

¹⁰ Cf. B. Russell, “On Denoting”, *Mind*, v. XIV, 4 (1905): 479-493; cf. A. Urquhart (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell, v.4 – Foundations of Logic 1903-05*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1994), pp. 415-427.

¹¹ Cf. S. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), p. 27.

muita margem para engano: tais nomes, segundo Russell, teriam um elemento conceitual a eles associados pelos usuários dos nomes. Tão interessante quanto a defesa dessa tese é a defesa de que nomes próprios ordinários também envolveriam um elemento de referência direta.

5. No prefácio (e na primeira parte, “Lecture I”) de *Naming and Necessity*, Kripke oferece um argumento, da espécie conhecida como ‘argumento modal’, claramente endereçado contra o que chama ‘a concepção de Frege-Russell’ (cf. p. 27). O argumento provaria que as condições de verdade de frases contendo nomes são diferentes das condições de verdade das correspondentes frases contendo descrições, isto é, frases contendo nomes e frases contendo descrições possuem diferentes valores de verdade em diferentes mundos possíveis. Kripke deixa nítido seu alvo quando diz: ‘A moderna tradição lógica, representada por Frege e Russell parece sustentar que Mill estava errado a respeito dos nomes singulares... Minha concepção, por outro lado, considera Mill como mais ou menos correto a respeito dos nomes singulares.’¹²

Não escapará a nenhum leitor de *Naming and Necessity*, entretanto, que Kripke chama atenção para o fato de estar se desviando, na sua apresentação da ‘concepção de Frege-Russell’, das posições originais de ambos (e de estar contrapondo àquelas não uma teoria, mas uma ‘imagem’ (*picture*) a respeito do nomear). Ao tratar da concepção de Russell, Kripke assinala que suas críticas visam as associações entre nomes próprios ordinários e descrições definidas; em outras palavras, Kripke não dirige suas críticas a distinção entre ‘nomes em sentido lógico’ (‘nomes genuínos’, como chamamos acima) e descrições definidas¹³. Além disso, talvez com mais clareza do que em *Naming and Necessity*, em “Speaker’s Reference and Semantic Reference”, Kripke aceita, pelo menos em parte, a análise russelliana de frases contendo descrições definidas¹⁴. Consideremos as seguintes frases (exemplos usados por Kripke em *Naming and Necessity*):

- (4) Aristóteles gostava de cães.
- (5) O último grande filósofo da antiguidade gostava de cães.
- (6) Exatamente uma pessoa foi última entre os grandes filósofos da antiguidade, e qualquer tal pessoa gostava de cães.

¹² Cf. Kripke, *Naming and Necessity* (*op. cit.*), p. 127.

¹³ Cf. Kripke, *Naming and Necessity* (*op.cit.*), p. 27, n. 4.

¹⁴ Cf. S. Kripke, “Speaker’s Reference and Semantic Reference” (*Midwest Studies in Philosophy, II* 1977).

Kripke aceita (6) como uma análise de (5), mas não aceita (5) como uma análise de (4). Por que Kripke não aceita (5) como uma análise de (4)? O argumento modal de Kripke contra a ‘concepção de Frege-Russell’ conclui que

(C2) Os significados de descrições definidas não determinam os significados de nomes próprios.

Uma das premissas de Kripke apoia-se na noção de designador rígido, isto é, de uma expressão que designa o que designa com respeito a todos os mundos possíveis em que o que é designado existe. A premissa é a seguinte:

(P1) Se os significados de descrições definidas determinam os significados de nomes próprios, então descrições definidas seriam, como nomes próprios, designadores rígidos.

A última questão é, em outras palavras, o que leva Kripke de (P1) à (C2)?

6. Obviamente, Kripke poderia também ter considerado Russell, a exemplo de como D. Kaplan considerou, como ‘mais ou menos correto a respeito dos nomes singulares’ em *The Principles of Mathematics* (1903)¹⁵. Assim, tratando das ‘doutrinas lógicas e aritméticas de Frege’, em particular, da distinção entre sentido (*Sinn*) e referente (*Bedeutung*) (traduzidas por Russell, respectivamente, como “meaning” e “indication”), Russell apresenta uma das noções de referência direta que poucos negariam que exerceu certa influência na filosofia do século xx: a da ausência de uma mediação entre uma expressão e o seu referente. Russell diz:

‘Essa teoria da indicação [de Frege] é mais ampla e geral do que a minha, na medida em que se supõe que cada nome próprio tem os dois lados [significado e indicação]. Parece-me que somente dos nomes próprios derivados de conceitos por meio do o (the) pode-se dizer que têm significado, e que tais palavras como [“João”] meramente indicam sem significar.’¹⁶

¹⁵ Cf. B. Russell, *The Principles of Mathematics* (London: Routledge, 1993).

¹⁶ Cf. Russell, *The Principles of Mathematics* (*op.cit.*), seção 476, p. 502. A mesma concepção é adotada por Russell na seção 51, p. 47. A fonte dessa concepção de referência direta não era desconhecida de Russell. Mill dizia que nomes próprios ‘são ligados aos objetos mesmos, e não são dependentes de... qualquer atributo dos objetos.’ (Cf. J. S. Mill, “Of Names”, Book I, c. II, *A System of Logic* (New York: Harper and Brothers, 1893), p. 36.)

No coração da obra lógico-semântica de Russell desse período encontra-se a noção de proposição russelliana. Essa noção é central para nos por na pista de uma outra, e não menos influente, noção de referência direta que encontramos em Russell¹⁷. A noção de proposição russelliana é central também para a compreensão da transição no pensamento de Russell de *The Principles of Mathematics* para “On Denoting” — para compreender, assim, as origens da teoria das descrições definidas. Proposições russellianas são proposições constituídas pelos objetos de que tratam e por conceitos. Assim, a proposição expressa pela frase:

(1) Russell foi pacifista,

que é sobre Russell, estaria constituída por Russell e pelo conceito *ser pacifista*.

Devemos sobretudo à D. Kaplan, pelo menos desde 1970 até os nossos dias, o restabelecimento dessa noção de proposição em certas discussões semânticas. Em “DThat”, p.ex., Kaplan diz:

‘A análise de Russell da proposição expressa por “João é alto” preenche essa com dois componentes: a propriedade expressa pelo predicado “é alto”, e o João individual. Está correto, João mesmo, ali, confinado em uma proposição.’¹⁸

Kaplan, nessa passagem, está evocando uma resposta de Russell a Frege, em uma troca de correspondência bastante famosa. Em carta de 12/12/1904, Russell diz:

¹⁷Ambas são distinguidas por Kaplan em *Demonstratives – An Essay on the Semantics, Logic, Methaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals* (1977) e em *Afterthoughts* (1989) (em: J. Almog, J. Perry e H. Wettstein (eds.), *Themes from Kaplan* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 481-614). F. Recanati, na primeira parte de *Direct Reference: From Language to Thought* (Oxford: Basil Blackwell, 1993), empreende um cuidadoso estudo dessas noções, que ele distingue da sua noção de referência direta. Para ele, em resumo, uma expressão diretamente referencial ainda exige o concurso de modos linguísticos e psicológicos de apresentação. O que a torna diretamente referencial é a presença de uma característica semântica que indicaria que as condições de verdade das frases em que ocorre são singulares. Mais recentemente, G. Martí, tratando das relações entre referência direta e designação rígida, com a mesma clareza, distingue ambas noções de referência direta. (Cf. G. Martí, “The Question of Rigidity in New Theories of Reference”, *Nóus* 37: 1 (2003): 161-79.)

¹⁸ Cf. P. French (ed.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979), p. 385.

‘Creio que, a despeito de todas suas neves eternas, Mont Blanc mesmo é um componente do que é efetivamente afirmado na [frase] “Mont Blanc tem mais de 4000 m. de altura”’.¹⁹

Assim como foi o propósito de Russell, podemos contrastar essas proposições com proposições, ou melhor, no caso de Frege, com pensamentos (*Gedanke*), constituídas pelo que Frege chamou (e.g., em “Über Sinn und Bedeutung”) ‘modos de apresentação’ (*Art des Gegebenseins*), isto é, pelos sentidos (*Sinne*) expressos pelas palavras. A outra noção de referência direta que emerge aqui é a noção de que a contribuição de certas expressões, em particular, nomes próprios, para as condições de verdade das frases em que ocorrem, é o objeto referido por essas expressões — a contribuição do nome “Russell” para as condições de verdade da frase “Russell foi pacifista” é a pessoa Russell — e não os modos de apresentação que porventura estejam associados ao objeto²⁰. Em

¹⁹ Cf. G. Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence* (Oxford: Blackwell, 1980), p. 169.

²⁰ Que possa haver um tensão entre a proposta de representar ou identificar uma proposição russelliana com uma *n-upla* ordenada, p.ex., a proposição que João é alto com o par ordenado <João, ser alto>, como Kaplan e outros parecem que gostariam de fazer, e a concepção de Russell de uma proposição como uma unidade, é algo para o qual R. Cartwright chamou a atenção em “A Neglected Theory of Truth” (em: R. Cartwright, *Philosophical Essays*, (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987), pp. 71-93). Para Russell, uma proposição é uma unidade cuja identidade depende dos seus constituintes e do nexa predicativo entre eles. Parte dos créditos por essa noção de proposição, Russell dava à Moore, que no artigo “The Nature of Judgment” (1898-9) dizia que os constituintes proposicionais, os conceitos, são entidades não-mentais, imutáveis e causalmente inertes. (Cf. T. Baldwin, *G.E. Moore: Selected Writings*, London: Routledge, 1993), pp. 4-5.) Na minha leitura, Russell trata, em *The Principles of Mathematics*, proposições contendo conceitos, em particular, conceitos denotativos, e proposições contendo coisas, indistintamente, como proposições que dependem, para manter sua unidade, do nexa predicativo entre seus constituintes. A análise da proposição, pelo menos em um certo sentido em que Russell entende que uma proposição possa ser analisada, embora nos dê os constituintes da proposição, ao destruir o nexa entre eles destruiria sua unidade. Em *The Principles of Mathematics*, Russell também admitia alguma dívida com Frege: ‘Frege reconhece a unidade de uma proposição: das partes de um conceito proposicional... nem todos podem ser completos, mas pelo menos um deve ser incompleto (*ungesättigt*) ou predicativo; do contrário, as partes não se manteriam coesas.’ (*Op. cit.*, seção 481, p. 507.) Se fossemos obrigados a ficar presos ao jargão russelliano, poderíamos estabelecer o contraste acima, entre Russell e Frege, dizendo que significados, alternativamente, conceitos denotativos (*denoting concepts*) (i.e., conceitos expressos por expressões denotativas) não são constituintes de proposição singulares. Estou inteiramente de acordo com Kaplan que uma diferença crucial entre Frege e Russell diz respeito à estrutura de certas entidades intensionais como proposições. (Cf. D. Kaplan, “How to Russell a Frege-Church”, *Journal of Philosophy* 72 (1975): 716-729. Para um exame desse problema tão grave para Russell, cf. P. Hylton, “The Nature of the Proposition” (em: R. Rorty, Q. Skinner, etc. (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge: Cambridge Press, 1984) e Russell, *Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1990): cf., também, Mark Sainsbury, “How Can We Say Something?” (em: R. Monk and A. Palmer (eds.), *Bertrand Russell and the Origins of Analytical*

que sentido, então, dadas a noções de referência direta já esboçadas, Russell estaria comprometido com ‘a concepção de Frege-Russell’?

7. Como todos sabem, a partir da invenção da teoria das descrições definidas Russell passa a distinguir com bastante rigor expressões que representam diretamente o que representam, p.ex., particulares e universais (na terminologia de *The Principles of Mathematics*, ‘coisas’ e ‘conceitos’), e ‘símbolos incompletos’, isto é, símbolos que não possuem ‘significado isoladamente’, tais como expressões denotativas, em particular, descrições definidas. A partir daí, descrições definidas, como as demais expressões denotativas, serão tratadas por ele, sem hesitações, como expedientes de quantificação, e não meramente de denotação²¹. As frases em que descrições definidas ocorrem serão tratadas por ele como expressões de proposições gerais, e não expressões de proposições russellianas²². O

Philosophy, Bristol: Thoemmes Press, 1996) e T. Ricketts, “Truth and Propositional Unity in Early Russell” (em: J. Floyd and S. Shie (eds.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford: University Press, 2001). Cf., abaixo, n.32.)

²¹ Cf., entretanto, algumas seções de *Principles of Mathematics*, bastante negligenciadas nas discussões das “antigas” idéias de Russell a respeito da quantificação: seção 72, para as diferentes maneiras de se analisar “todo F”, em “Todo F é G”; seção 73, para uma certa análise de frases contendo expressões denotativas que não denotam; seções 87-89, para as equivalências entre frases contendo expressões denotativas e frases que não as contêm. Claramente, mesmo nessas “antigas” concepções de Russell, separadas por mais ou menos dois anos de “On Denoting”, expressões denotativas, como “todos Fs” e “alguns Fs”, são recursos de quantificação. A dificuldade, que não tratarei aqui em detalhe, é que nessas concepções tais expressões acumulam outros papéis, em especial, o papel, para elas derivado do papel lógico que os conceitos que elas expressam – os conceitos denotativos – segundo Russell desempenhariam, a saber, o de denotar: quando um conceito denotativo ocorre na proposição que expressamos, a proposição não é sobre o conceito, mas sobre o que o conceito denota (cf. *The Principles of Mathematics*, *op.cit.*, seção 56, p. 53). (Cf. P.T.Geach, *Reference and Generality— An Examination of Some Medieval and Modern Theories* (Ithaca&London: Cornell University Press, 1980), c. 3, para uma apresentação das antigas teorias russellianas da quantificação; cf. P. Dao, “Russell’s First Theory of Denoting and Quantification” (*Notre Dame Journal of Formal Logic* (1986): 133-165), para uma reconstrução dessas teorias, e crítica da interpretação de Geach.)

²² Talvez seja exagero dizer, como Quine diz, que Russell, com a teoria das descrições definidas, foi o primeiro a dar um ‘uso efetivo e preciso’ à idéia de que ‘a unidade da comunicação é a frase e não a palavra’. (Cf. W. N. Quine, “Russell’s Ontological Development”, *Journal of Philosophy* (1966): 657-667, (reimpresso em: E. D. Klemke (ed.) *Essays on Bertrand Russell*, Chicago: University of Illinois Press, 1970, pp. 3-14.) Em todo caso, para Quine, com a teoria das descrições definidas Russell estaria claramente reagindo a uma antiga tendência sua, expressa, sobretudo, em *The Principles of Mathematics*. Para mim não é claro, todavia, como conciliar essa leitura de Quine com passagens de *Principles* como esta: ‘... cada palavra que ocorre em uma frase deve ter *algum* significado...’; ou como esta: ‘A correção da nossa análise filosófica de uma proposição pode ser... testada pelo exercício de assinalar o significado de cada palavra na frase que expressa a proposição.’ (*Op. Cit.*, seção 46, p. 42) (Cf. D. Davidson, “Truth and Meaning”, *Synthese* 17 (1967): 304-323 (reimpresso em: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 2001, 2nd, pp. 17-36).)

critério de Russell para traçar essa distinção é formulado, em *Principia Mathematica* (1910), com essas palavras:

‘Sempre que se pode supor que [o que] o sujeito gramatical de uma [frase representa] não existe, sem tornar a [frase] desprovida de significado, é claro que o sujeito gramatical não é um nome próprio, *i.e.*, um nome que diretamente representa algum objeto.’²³

Eis, então, ‘o sumo e a substância’, como disse Russell em carta ao matemático Philip Jourdain (13/01/1906), da teoria das descrições definidas²⁴. Tratam-se das definições contextuais (‘definições em uso’, como são chamadas em *Principia Mathematica*), aqui ligeiramente modificadas em sua notação, *14.01 e *14.02, apresentadas em *Principia Mathematica*, *14:

$$(*14.01) [(ix)(Fx)]G(ix)(Fx) =df (\exists x)(Fx \wedge (\forall y)(Fy \rightarrow y=x) \wedge Gx).$$

$$(*14.02) E!(ix)(Fx) =df (\exists x)(\forall y)(Fy \leftrightarrow y=x).^{25}$$

Claro, a essência da teoria das descrições definidas poderia ser capturada usando uma outra notação, *e.g.*, a preferida de Neale, da quantificação restrita. *14.01 poderia ser representada assim:

²³ Cf. A. N. Whitehead and B. Russell, *Principia Mathematica*, v.1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), Introdução, c. III, p. 67. Cf. G. Evans, *The Varieties of Reference (op.cit.)*, para um exame detalhado desse critério.

²⁴ Cf. I. Grattan-Guinness, *Dear Russell- Dear Jourdain — A Commentary on Russell's Logic, Based on his Correspondence with Phillip Jourdain* (New York: Columbia University Press, 1977), p. 70. Em uma réplica a um artigo de Moore (1944), Russell diz: ‘... toda a minha teoria das descrições está contida nas definições no início de *Principia Mathematica* *14, e a razão para usar uma linguagem simbólica artificial foi a inevitável vagueza e ambigüidade de qualquer linguagem usada para os propósitos do dia-a-dia’ (cf. P.Arthur Schillpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (Illinois: Open Court, 1989), p. 690). O artigo de Moore, “Russell’s ‘Theory of Descriptions’”, que se encontra no mesmo volume (pp. 177- 225), laudatório na sua maior parte, contem, entretanto, importantes críticas à teoria das descrições. A certa altura, Moore pergunta: ‘Dizer que certa expressão é “uma descrição definida” significa somente que ela é *algumas* vezes usada de uma maneira particular, de modo que qualquer expressão que é *sempre* assim usada será uma “descrição definida”, mesmo quando ela não é assim usada? Ou pode a mesma expressão ser uma “descrição definida” quando usada de uma maneira, e *não* uma “descrição definida” quando usada de outra?’ (p. 218, cf., também, pp. 223-4).

²⁵ Na notação de *Principia Mathematica* (pp. 173-4):

*14.01 $[(ix)(\phi x)].\psi(ix)(\phi x) =: (\exists b) : \phi x. \equiv_x. x=b : \psi b$ Df

*14.02 $E!(ix)(\phi x) =: (\exists b) : \phi x. \equiv_x. x=b$ Df.

(*14.01') $[o\ x: F\ x](Gx) = df [algum\ x: [todo\ y: Fy](y=x)](Gx)$.²⁶

Contrariamente ao que pensa Karel Lambert²⁷, penso que essa é a mesmíssima teoria apresentada, informalmente, em “On Denoting”, e que emerge do manuscrito “On Fundamentals”, de junho de 1905²⁸. Segundo a teoria de Russell, conforme *14.01, ‘ $(\iota x)(Fx)$ ’ (que nada mais é do que a representação de uma descrição definida) é eliminada do contexto de uma frase predicativa em que ocorra como sujeito gramatical, e conforme *14.02, ‘ $(\iota x)(Fx)$ ’ é eliminada do contexto de uma frase existencial. Obviamente, ‘ $(\iota x)(Fx)$ ’ pode ser eliminada do contexto em que ocorra como predicado gramatical, e do contexto de uma frase de identidade²⁹.

Consideremos a proposição expressa pelo uso de uma frase como a seguinte:

(2) O inventor da teoria das descrições definidas é pacifista.

Russell apresentaria, como paráfrase de (2),

(2') Existe um, e somente um inventor da teoria das descrições definidas, e ele é pacifista.

Feitas as devidas substituições (“Fx” para “ser inventor da teoria das descrições definidas” e “Gx” para “ser pacifista”), Russell analisaria (2') conforme o *definiens* de *14.01:

(2'') $(\exists x)(Fx \wedge (\forall y)(Fy \rightarrow y=x) \wedge Gx)$.

²⁶ Num debate com Bernard Linsky, Neale mostrou, penso que conclusivamente, que a adoção dessa notação não nos afasta do espírito russelliano, que é explicitar, para proposições expressas por frases como ‘O F é G’, condições de verdade de proposições gerais, e não de proposições russellianas. Cf. S. Neale, “Abbreviation, Scope, and Ontology” (em: G. Preyer and G. Peter (eds.), *Logical Form and Language* (Oxford: Clarendon Press, 2002), pp. 13-53).

²⁷ Cf. K. Lambert, “Russell’s Version of the Theory of definite Descriptions” (em: K. Lambert, *Free Logic: Selected Essays* (NY: The Cambridge University Press, 2003)). A mais importante apresentação da teoria de Russell ainda é a de D. Kaplan, “What is Russell’s Theory of Descriptions?” (em: A. Breck, A. and W. Yourgrau (eds.), *Physics, Logic, and History – Based on the First International Colloquium Held at the University of Denver, May 16-20, 1966* (NY&London: Plenum Press, 1970), pp. 277-295).

²⁸ Cf. A. Urquhart (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell, v.4 – Foundations of Logic 1903-05*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1994), pp. 360-413.

²⁹ Segundo Russell, o operador ‘ ιx ’, ao ser prefixado a uma fórmula aberta, ‘Fx’, comporta-se como um operador que forma termos a partir de fórmulas.

Assim, (2^o) forneceria, perspicuamente, as condições de verdade de (2). Em resumo, o que Russell pretende pode ser dito em termos fregeanos. Contrariamente às aparências, (2) não expressa uma proposição em que um objeto cai sob um conceito, mas expressa uma proposição em que um conceito subordina-se a outro. Para Russell, o que temos é uma afirmação que certas funções proposicionais — certos conceitos — estão relacionadas de certa maneira, e não que certo indivíduo satisfaz certa função proposicional. Em outras palavras, o indivíduo descrito, quando há, não é a contribuição da descrição definida para as condições de verdade da proposição expressa por uma frase que a contem³⁰.

As definições *14.01 e *14.02 condensam, então, a tese de que descrições definidas são elimináveis dos seus contextos originais em termos de quantificadores, variáveis ligadas (no jargão que Russell toma emprestado de Peano, ‘variáveis aparentes’), conectivos lógicos e identidade. Em outras palavras, e mais próximo do que Russell disse, a teoria das descrições definidas repousa sob a chamada ‘teoria das variáveis aparentes’, sua teoria da quantificação, apresentada na seção B da primeira edição de *Principia Mathematica* (*9 a *13). Russell e Whitehead dizem:

‘Cada uso de “(ix)(φx)”, onde ela aparentemente ocorre como um constituinte de uma [frase] em lugar de um objeto, é definido em termos de idéias primitivas já em mãos.’³¹

Informalmente, Russell procede assim em “On Denoting”, tomando como primitiva, como afirma, ‘a noção de “C(x) é sempre verdadeira”’(p.480; p.416) – isto é: ‘(∀x) (Fx)’ --, e definindo ‘C(x) é algumas vezes verdadeira’ – isto é: ‘(∃x)(Fx)’ – como ‘Não é verdadeiro que “C(x) é falso” é sempre verdadeiro’ – isto é: ‘~ (∀x) ~ (Fx)’. Ele em seguida apresenta a ‘interpretação um tanto inacreditável’, como ele reconhece que à época poderia ser entendida, de “O pai de Charles II foi executado”: ‘Não é sempre falso de x que x gerou Charles II, e que x foi

³⁰ Como disse acima, nem todos concordariam com uma oposição tão radical entre nomes e descrições. Para Donnellan, *e.g.*, pode-se conceber cenários em que se usam descrições definidas para referir-se a indivíduos, e o que se pretende dizer ao usar uma frase como “O F é G” é expresso, em tais cenários, por uma proposição russelliana. Tratam-se de usos de descrições, como diz Donnellan, com intenção de falar de certos indivíduos, que satisfazem ou não as condições expressas pelas descrições.

³¹ Cf. *Principia Mathematica* (*op.cit.*), p. 30.

executado e que “se y gerou Charles II, y é idêntico a x ” é sempre verdadeiro de y ’ (p.482; p. 417)³².

Notemos que em *14.01 ocorre a prefixação de ‘[(ιx)(Fx)]’. Com isso, Russell visa capturar o escopo (*scope*) da descrição. Como Russell quer dizer em “On Denoting” (e antes, no manuscrito “On Fundamentals”), a descrição terá uma ocorrência primária ou uma ocorrência secundária, respectivamente, conforme um operador caia sob o seu alcance ou ela caia sob o alcance de um operador. Na terminologia mais adotada: ‘(ιx)(Fx)’ tem um escopo amplo (*wide scope*) em uma frase F quando seu escopo é F , e tem um escopo restrito (*narrow scope*) em F quando cai sob o escopo do principal operador de F ³³. Consideremos os seguintes casos, tratados em *Principia Mathematica*:

³² Guilherme Hurtado oferece uma das interpretações mais interessantes que conheço de “On Denoting”. Segundo ele, ao lado da interpretação ortodoxa da teoria das descrições definidas, essencialmente a que estou defendendo, “On Denoting” se prestaria a uma leitura que aproxima a teoria ali esboçada das “antigas” idéias de Russell a respeito da variável, em particular, que a variável representa o conceito denotativo ambíguo *qualquer termo*. Pela leitura heterodoxa da teoria das descrições definidas exposta por Hurtado, então, uma proposição expressa por uma frase contendo uma descrição definida predicaria algo, de algo ambiguamente denotado pelo conceito denotativo expresso pela variável, e o operador representado por ‘nem sempre é falso’ seria tratado como um predicado desses conceitos. Como Hurtado diz, que possamos interpretá-la de ambas as maneiras, é uma das suas tantas características excepcionais. (Cf. G. Hurtado, *Proposiciones Russellianas*, México: Universidad Autónoma de México, 1998.) Acrescentaria que talvez “On Denoting” seja rico o bastante para também permitir que se interprete a teoria ali apresentada à la Donnellan: uma frase como “O F é G ” poderia expressar tanto uma proposição russelliana, o seu constituinte sendo referido por “o F ”, como poderia expressar uma proposição que atribui certos predicados a um indivíduo denotado pela descrição, as condições de verdade nessa leitura podendo ser capturada pela a interpretação quantificacional. Essa riqueza toda não a tornaria mais inacreditável ainda?

³³ A distinção entre ocorrência primária e ocorrência secundária surge, no manuscrito “On Fundamentals”, como o desdobramento da distinção feita em *The Principles of Mathematics* entre a ocorrência de um conceito como termo da proposição e a ocorrência de um conceito como predicativo ou relacionante.

Na seção 49 de *Principles of Mathematics* Russell apresenta um argumento em defesa de que existe uma diferença entre o papel semântico de uma expressão predicativa quando usada como tal — uma expressão como “ F ” — e o papel semântico da sua correspondente nominalização — uma expressão como “ F -dade” — embora o conceito como tal (as such) seja o mesmo que o conceito usado como termo (used as term). Com esse argumento Russell estabelece que uma expressão como “ F ” representa (expressa) a mesma entidade que uma expressão como “ F -dade” representa (indica). O argumento apresentado por Russell visa estabelecer que essa distinção não corresponde a uma distinção real entre elas, isto é, que é uma e a mesma entidade que ocorre como termo da proposição e como conceito. Esse argumento colocaria no mesmo nível ontológico coisas e conceitos, e acabaria por concluir que conceitos não são menos substanciais do que coisas. (Obviamente, para Russell o argumento é válido para qualquer conceito representado por um substantivo abstrato derivado de um adjetivo, p. ex., “riqueza”, “sensatez”, etc. Cf. seção 46, p. 42.) Todavia, a concepção de Russell a respeito da natureza dos conceitos é uma das responsáveis por gerar um problema que ele enfrentará por muito tempo: o da natureza da proposição. (Cf. acima, n. 19.) (Para um contraste entre a concepção de Russell a respeito

- (I) $G(\iota x)(Fx) \rightarrow p$.
 (N) $\sim G(\iota x)(Fx)$.

Segundo Russell e Whitehead, (I) é ambígua entre as seguintes interpretações:

- (I1) $(\exists x)((\forall x)(Fy \leftrightarrow y=x) \wedge Gx) \rightarrow p$,
 e
 (I2) $(\exists x)((\forall x)(Fy \leftrightarrow y=x) \wedge (Gx \rightarrow p))$.³⁴

Como Russell e Whitehead afirmam, ‘se “ $(\exists b):\phi x.\equiv_x .x=b$ ” é falsa, a primeira deve ser verdadeira, mas a segunda deve ser falsa’ (cf. Introdução, c.III, p.69; *14, p.173). Em outras palavras, elas possuem distintas condições de verdade. Por sua vez, (N) é ambígua entre as seguintes interpretações:

- (N1) $(\exists x)((\forall x)(Fy \leftrightarrow y=x) \wedge \sim Gx)$,
 e
 (N2) $\sim (\exists x)((\forall x)(Fy \leftrightarrow y=x) \wedge Gx)$.³⁵

As condições de verdade de (N1) e (N2) não são as mesmas: se ‘ $(\exists x)(\forall x)(Fy \leftrightarrow y=x)$ ’ é falsa, (N1) é falsa e (N2) é verdadeira. A prefixação de ‘ $[(\iota x)(Fx)]$ ’ em (I) e (N) evitariam tais ambigüidades. Assim, (N1) nos daria as condições de verdade de ‘ $[(\iota x)(Fx)]\sim G(\iota x)(Fx)$ ’, e (N2), de ‘ $\sim[(\iota x)(Fx)]G(\iota x)(Fx)$ ’. No primeiro caso, a ocorrência da descrição é primária; no segundo, a ocorrência é secundária.

As definições *14.01 e *14.02, guiadas pelo princípio segundo o qual ‘expressões denotativas nunca têm significado por si mesmas, mas...cada proposição, em cuja expressão verbal elas ocorrem, têm um significado’ (cf. “On Denoting”, p.416), fornecem, então, um padrão para eliminar descrições dos contextos em que é predicado algo sobre o que o sujeito gramatical descreve, e dos contextos em que é afirmada a existência do que é descrito pelo sujeito gramatical, em favor de uma representação perspicua

dos conceitos e a concepção de Frege, cf. Nino B. Cocchiarella, *Logical Studies in Early Analytic Philosophy* (Ohio: University Press, 1987), c. 2, “Frege, Russell, and Logicism: A Logic Reconstruction”.)

³⁴ Na notação de *Principia Mathematica*: (I) é ambígua entre (I1) $(\exists b):\phi x.\equiv_x .x=b:\psi b:\supset.p$ e (I2) $(\exists b):\phi x.\equiv_x .x=b:\psi b.\supset.p$.

³⁵ Na notação de *Principia Mathematica*: (N) é ambígua entre (N1) $(\exists b):\phi x.\equiv_x .x=b:\sim\psi b$ e (N2) $\sim\{(\exists b):\phi x.\equiv_x .x=b:\psi b\}$.

da estrutura das proposições: descrições definidas não contribuem para o significado das frases em que ocorrem com constituintes genuínos (seja com o objeto descrito ou com o que Russell chamou, em sua antiga teoria da denotação, conceito denotativo). Na medida em que as distinções de escopo são feitas, evitam-se ambigüidades acerca de saber, p. ex., se o que está sendo negado é que um certo objeto satisfaz uma certa função proposicional ou que não existe (ou existe mais de um) objeto que satisfaz certa função proposicional.

Por que Russell adotou tal interpretação? Há certo consenso que em “On Denoting” (e em outros textos) Russell contrasta a teoria das descrições com certas teorias que tratam descrições definidas como termos singulares: com uma teoria *à la* Meinong, que admitiria que todas as descrições definidas bem formadas representam objetos, e com uma teoria *à la* Frege, em que nem todas as descrições definidas têm referência, embora todas possuam sentido³⁶. Russell também considera uma outra teoria fregeana, que definiria a relação de referência de uma descrição definida de acordo com as seguintes condições: (i) “o F” refere-se a x se x é o único elemento do conjunto $\{x \mid Fx\}$; (ii) do contrário “o F” refere-se ao conjunto $\{x \mid Fx\}$.

Todavia, não é claro, pelo menos a primeira vista, como Russell articula a rejeição dessas teorias com a defesa da sua teoria. Parece-me que sua defesa é constituída de duas partes. Numa parte dela, Russell discute certas dificuldades em torno das teorias de Meinong, Frege e da sua teoria de *Principles of Mathematics*, e mostra que se não admitirmos a teoria das descrições definidas devemos admitir, por outro lado, objetos intensionais considerados problemáticos para Russell (conceitos denotativos/significados, sentidos, inexistentes intencionais como o quadrado redondo) e objetos extensionais não menos problemáticos para Russell (e.g., classes)

³⁶ Nesse caso, diz-se que a referência está sendo pressuposta, não implicada, como ficará famosa essa interpretação, sobretudo depois de “On Referring”, de Strawson. (Cf. P. F. Strawson, “On Referring”, (*Mind* 59 (1950), pp. 320-344). Geach, na mesma época, estava defendendo, como uma posição abertamente fregeana, que a afirmação de que o rei da França é careca pressupõe que exista um rei na França; do contrário, a questão “o rei da França é careca?” pareceria imprópria. Antecipando uma discussão mais recente em torno de como conciliar idéias russellianas e idéias fregeanas a respeito de descrições definidas, Geach também defendia que a análise russelliana funcionava bem quando “o rei da França” era tratada como um predicado lógico. (Cf. P. T. Geach, “Russell’s Theory of Descriptions” (*Analysis* (1950): 84-88.) A defesa de que uma análise russelliana funciona bem nesses casos, mas não nos casos em que descrições definidas ocorrem como sujeito – casos em que uma análise fregeana se impõe – é feita por O. Chateaubriand, que propõe uma teoria híbrida das descrições em *Logical Forms. Part I. Truth and Descriptions* (Campinas: CLE, 2001), e em “Descriptions: Frege and Russell Combined” (*Synthese* (2002): 213-226). (Cf. M. Ruffino, “Chateaubriand on the Slingshot Arguments” (*Manuscrito* (2004): 201-9), para uma crítica da teoria de Chateaubriand: cf., no mesmo volume, a réplica de Chateaubriand.)

como constituintes proposicionais. (O que estou chamando aqui ‘objetos intensionais’ são entidades que não costumam respeitar o princípio que equivalência implica identidade.) Na base dos problemas gerados por essas teorias estariam duas maneiras de tratarmos descrições definidas ‘representantes de constituintes genuínos’ das proposições: 1) uma descrição definida representaria, como um sujeito gramatical representaria, o suposto sujeito lógico da proposição; 2) uma descrição definida representaria um constituinte proposicional, que representaria o suposto sujeito lógico de uma proposição. Claramente, “representar”, aqui, é ambígua entre o que Russell caracterizaria como uma relação linguística entre uma expressão e um objeto e como uma relação lógica entre um conceito denotativo e um objeto.³⁷

A outra parte da defesa de Russell é formada pela discussão e solução de certos problemas que, segundo palavras de Russell, ‘uma teoria lógica deve ser capaz de resolver’. Os *puzzles* apresentados por Russell auxiliam a demonstração de que descrições definidas não são termos singulares, p.ex., pela discrepância dos seus comportamentos em contextos

³⁷ Cf., acima, n. 19, n. 20 e n. 32. Uma das maiores dificuldades encontradas por Russell (e especialmente pelos seus leitores) envolve a passagem conhecida como o ‘argumento da *Elegia* de Gray’. (A passagem consiste de oito parágrafos, que começa em ‘A relação do significado...’ (p. 485; p.421) e termina em ‘Que o significado é relevante...’ (p. 487; pp. 422-3).) Embora seja temerário, em uma nota, tentar resumi-lo ou dar conta de suas inúmeras interpretações, algumas observações talvez não sejam tão desencaminhadoras. Como disse, Russell acredita que podemos expressar proposições sobre os objetos e conceitos que visamos ‘diretamente’ ou ‘indiretamente’. No primeiro caso, a proposição é constituída pelo objeto ou o conceito de que trata. No segundo caso, a proposição conterà um conceito que denota o objeto ou o conceito de que trata. Russell, então, se vê diante das seguintes questões, para as quais ele não encontra senão respostas embaraçosas. Como são possíveis proposições sobre conceitos denotativos, quando visamos, ou acreditamos estar visando, conceitos denotativos? O que expressamos com frases contendo expressões denotativas que supostamente denotam — para Russell, no sentido derivado de denotar — não objetos, mas conceitos denotativos? Muito tempo depois, em carta de 28/4/1960 a Ronald Jager, Russell dirá: ‘Parece-me, depois da minha mais recente leitura do artigo, que eu estava preocupado em estabelecer... que um complexo denotativo é somente uma expressão e não um significado. Certamente que é isso que penso no momento, e penso que o argumento... é uma tentativa de *reductio ad absurdum* da concepção que um complexo denotativo tem um significado e (algumas vezes também) uma denotação.’ (Citada em A. Urquhart, “Russell on Meaning and Denotation” (p. 118) (em: G. Imaguire and B. Linsky (eds.) *On Denoting 1905-2005*, (München: Philosophia Verlag, 2005), pp. 99-120). Para uma reconstrução simplificada, como o título sugere, e bastante fina do argumento de Russell, cf. P. Simons, “Gray’s *Elegy* Without Tears: Russell Simplified” (em: *On Denoting 1905-2005* (op.cit.) pp. 121-135). Para uma reconstrução detalhada do argumento de Russell, cf. C. de Almeida, *Russell on the Foundations of Logic* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998). H. Noonan, em “The ‘Gray’s *Elegy* Argument – and Others” (em: *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy* (op.cit.)) é rico na apresentação de várias linhas de interpretação da tão controvertida passagem de “On Denoting”.)

de atitudes proposicionais — contextos em que descrições definidas estariam sujeitas às ambigüidades de escopo³⁸.

8. Para entender em que consiste o alegado descritivismo de Russell — a concepção de que nomes ordinários comportam-se lógica e semanticamente como descrições definidas — podemos voltar às linhas iniciais de “On Denoting”, onde encontraremos um dos seus fundamentos.

‘Todo o pensamento deve partir da Familiaridade (*acquaintance*); mas tem-se êxito em pensar *sobre* muitas coisas com as quais não se tem Familiaridade.’³⁹

Nas linhas finais de “On Denoting”, o princípio em questão é claramente formulado:

‘...em cada proposição que se pode apreender (*i.e.*, não somente aquelas cuja verdade ou falsidade se pode julgar, mas todas sobre as quais se pode pensar), todos os constituintes são realmente entidades com as quais se têm Familiaridade imediata (*immediate acquaintance*).’⁴⁰

O que Russell está fazendo é desenvolver algumas teses de teoria do conhecimento, em particular, a distinção entre Familiaridade e conhecimento por descrição (*knowledge by description*) como fontes de conhecimento⁴¹. Uma das motivações de Russell para introduzir essa distinção é

³⁸ Em “On Denoting”, julgar (como outras atitudes proposicionais) é uma relação entre um sujeito e uma proposição, e não uma relação desse sujeito com os constituintes da proposição; em outras palavras, o juízo não é uma relação múltipla que mantém unidos os constituintes da proposição (que adquire o *status* de proposição somente no contexto do juízo), como Russell sustentará a partir de 1906-7. (Cf. B. Russell, “The Nature of Truth and Falsehood”, publicado em *Philosophical Essays* (1910), London: Routledge, 1994, pp. 147-159.)

³⁹ Cf. “On Denoting” (*op.cit.*), p. 480; p. 415. Traduzo “*acquaintance*” por “familiaridade” e escrevo com letras maiúsculas para salientar o uso técnico dado por Russell à noção de Familiaridade: a relação básica que sujeitos pensantes têm com certas entidades, caracterizada por ele como a conversa da relação de apresentação (*presentation*) de certas entidades aos sujeitos pensantes. Faço isso, todavia, tentando não perder de vista que, para Russell, não temos Familiaridade com objetos e conceitos que acreditamos que são bastante familiares.

⁴⁰ Cf. “On Denoting” (*op.cit.*), p. 492, p. 427.

⁴¹ A distinção fundamental é entre conhecimento de coisas (*knowledge of things*) e conhecimento de verdades (*knowledge of truths*), apresentada por Russell nos artigos citados. O seguinte esquema, ‘s conhece...’, pode ser complementado, seguindo Russell, de duas maneiras cruciais: (i) por um objeto direto, representando uma entidade qualquer (‘s conhece Roma’), ou (ii) com o auxílio da conjunção integrante “que”, que introduz uma oração subordinada como objeto direto (‘s conhece que p’), típico dos contextos de atribuição de atitudes proposicionais.

responder a seguinte questão: como podemos compreender proposições cujos conteúdos transcendem nossa Familiaridade?

Consideremos o caso em que um sujeito *s* está na relação de Familiaridade com uma mancha vermelha. Na presença dessa mancha vermelha, *s* poderia pensar algo que expressaria em (7):

(7) Isto é vermelho;

e a proposição que *s* compreende seria uma proposição com cujos constituintes *s* estaria Familiarizado.

Por outro lado, o conhecimento que se tem de objetos ordinários, como cadeiras, pessoas e montanhas, seria essencialmente conceitual, e não envolveria a relação direta do sujeito com esses objetos, a espécie de relação que se tem com uma mancha vermelha, ostensivamente designada por “isto”, e com o universal designado por “vermelho” (expressões que Russell tratou como recursos de referência direta, em outras palavras, ‘símbolos que diretamente representam’ o que representam). Ele estabeleceu a relação entre essas duas espécies de conhecimento no princípio formulado acima, isto é: todo o conhecimento envolve a relação direta do sujeito cognoscente com alguma entidade, mesmo que o conhecido seja conhecido por descrição⁴².

Com base nessa parte da sua teoria do conhecimento, Russell irá estender a análise lógico-semântica de descrições para nomes próprios ordinários. Em um famoso exemplo de “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” (1910-11), ele diz :

‘A descrição em nossas mentes, quando nós, que não conhecemos [diretamente] Bismarck, fazemos um juízo a seu respeito, provavelmente será uma massa mais ou menos vaga de conhecimento histórico... [V]amos presumir que pensamos nele como “o primeiro Chanceler do Império Germânico”. [...] se pretendemos obter uma descrição que sabemos que se aplica,

⁴² Cf. P. Faria, “Discriminação e Afecção” (em: E. M. Rocha, L. Levy, etc. (org.), *Verdade, Conhecimento e Ação: Ensaio em Homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho* (São Paulo: Edições Loyola, 1999), pp. 145-159), para uma discussão crítica do papel que ocupa na filosofia de Russell o princípio segundo o qual ‘não podemos fazer um juízo ou uma suposição sem saber sobre o que estamos fazendo nosso juízo ou suposição’. (Cf. B. Russell, *The Problems of Philosophy* (1912) (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 58; cf., também, “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” (1910-11) (em: J. G. Slater (ed.), *The Collected Papers of Bertrand Russell, v. 6, Logical and Philosophical Papers: 1909-13* (London: Routledge and Kegan Paul, 1992), p. 155).) Como P. Faria lembra, grande parte dos créditos pela discussão recente desse princípio deve ser dada à G. Evans, que em *The Varieties of Reference (op.cit.)* empreende sua cuidadosa defesa.

seremos levados, em algum ponto, a introduzir uma referência a um particular com o qual estamos Familiarizados.⁴³

Segundo Russell, nomes próprios ordinários seriam, então, abreviações de descrições definidas que expressam o que porventura se têm em mente quando se usam tais nomes. Um pouco antes da passagem citada acima, ele diz:

‘Palavras comuns, mesmo nomes próprios, são, usualmente, realmente descrições. Isto é, o pensamento na mente de uma pessoa que está usando um nome próprio corretamente, em geral, somente pode ser expresso explicitamente se substituimos o nome pela descrição. Além disso, a descrição exigida para expressar o pensamento sofrerá variações para diferentes pessoas, ou para a mesma pessoa em diferentes tempos. A única coisa constante... é o objeto ao qual o nome se aplica.’⁴⁴

⁴³ Cf. J. G. Slater, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, v.6, *Logical and Philosophical Papers, 1909-13 (op.cit.)*, p.152. Essa passagem ocorre, verbatim, em *The Problems of Philosophy (op.cit.)*, p. 55. De fato, em “On Denoting” há pelo menos duas passagens em que Russell assume seu descritivismo. Na apresentação da sua solução para o puzzle envolvendo atitudes proposicionais, ele diz: ‘... quando afirmamos “George IV queria saber se Scott foi o autor de Waverly”, normalmente queremos dizer “George IV queria saber se um e somente um homem escreveu Waverly e Scott foi aquele homem”; mas também podemos querer dizer: “Um e somente um homem escreveu Waverly, e George IV queria saber se Scott foi aquele homem”. Nesta, “o autor de Waverly” tem uma ocorrência primária; naquela, tem uma ocorrência secundária. [Aquele em que o “autor de Waverly” tem uma ocorrência primária] poderia ser expressa por “George IV queria saber, concernente ao homem que de fato escreveu Waverly, se ele foi Scott”. Isso seria verdadeiro, p.ex., se George IV tivesse visto Scott a certa distância, e tivesse perguntado: “Aquele é Scott?”’ (p. 489; p.424). Nessa passagem, Russell está considerando “Scott” como uma abreviação para alguma descrição definida com uma ocorrência secundária. A outra passagem em que o descritivismo de Russell fica claro é na apresentação de uma solução para o puzzle envolvendo objetos inexistentes – ‘não-entidades’, como diz Russell: ‘Pode-se agora tratar satisfatoriamente com o reino das não-entidades, tais como [as representadas por] “o quadrado redondo”, “o número primo par diferente de 2”, “Apolo”, “Hamlet”, etc. Todas essas expressões são expressões denotativas que não denotam nada. Uma [frase] sobre Apolo significa o que obtemos por substituir [“Apolo”] pelo que os dicionários clássicos dizem que [“Apolo”] significa, a saber, [o deus-sol]. Todas as [frases] em que [“Apolo”] ocorre devem ser interpretadas conforme as regras acima para expressões denotativas’(p. 491; p. 425).

⁴⁴ Cf. “Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” (*op.cit.*), p. 152. Essa concepção, como desde os primórdios da ‘revolta contra o descritivismo’ alguns protagonistas das ‘novas teorias da referência direta’ insistem, ou denunciam, o que Russell nessa fase da sua carreira não hesitaria em admitir (com todos os problemas que não cansou de enfrentar, o principal deles, o chamado ‘problema do mundo exterior’) é francamente individualista.

Pelo menos dois problemas, já mencionados, poderiam ser enfrentados por Russell pela adoção dessa estratégia. O problema do valor cognitivo pode ser reformulado assim. Parece que as seguintes frases:

(8) Lewis Carroll é Lewis Carroll

e

(9) Lewis Carroll é Charles Dodgson,

são bastante diferentes em seu valor cognitivo. Contrariamente ao que acontece com (9), (8) é trivial, informativamente pobre, e *a priori*. Mas, se a contribuição semântica de um nome, para as frases em que ocorrem, for apenas seu referente, então (8) e (9) parecem expressar a mesma proposição russelliana, e as proposições expressas por (8) e (9) estariam constituídas pelo mesmo indivíduo. Entretanto, estando associadas aos nomes “Lewis Carroll” e “Charles Dodgson” diferentes descrições, ficaria explicada a diferença cognitiva entre (8) e (9)⁴⁵. O segundo problema, o problema do valor de verdade das atribuições de atitudes proposicionais, por sua vez, pode ser reformulado assim. Parece que as seguintes atribuições de atitudes proposicionais, expressas pelas frases

(10) Bush acredita que Lewis Carroll é Lewis Carroll

e

(11) Bush acredita que Lewis Carroll é Charles Dodgson,

poderiam ter diferentes valores de verdade: Bush poderia não conhecer a história do escritor de *Aventuras de Alice no País das Maravilhas*; em outras palavras, poderia ser verdade que

(12) Bush não acredita que Lewis Carroll é Charles Dodgson.

Mas, se estiver correta a tese de que a contribuição de um nome para as condições de verdade da frase em que ocorre é o indivíduo referido pelo nome, então parece que (10) e (11) expressam a crença de Bush na mesma

⁴⁵ Talvez Russell seja a fonte de interpretações, ou de teorias, segundo as quais a principal motivação para introduzir uma distinção como a distinção entre sentido e referente é o problema de como explicar as diferenças de conteúdo informativo de frases como (8), (9), (10) e (11). W.W. Taschek, em “Frege’s Puzzle, Sense, and Information Content” (*Mind* 14 (1992): 767-792) atribui a alguns expoentes das ‘novas teorias da referência direta’ essa linha de interpretação de Frege. Embora concorde com Taschek que essa não é a melhor maneira de interpretarmos Frege, discordo da sua interpretação de Russell no seguinte ponto. Russell não viu a distinção de Frege entre sentido e referente como estando motivada por uma questão ‘sobre diferenças em *conteúdo informativo*’ (p. 767). Todavia, concordo pelo menos em parte com Taschek que essa foi, *em linhas gerais*, a maneira como alguns *reagiram* contra a distinção de Frege. Taschek estaria errado se atribuísse à Russell a identificação dos seus descritivismos — depois de *Principles of Mathematics* e a partir de “On Denoting” — e das suas motivações para abraçá-los, com a distinção entre sentido e referente e as motivações de Frege para introduzi-la. De resto, Taschek poderia ter acrescentado que a adoção da teoria das descrições definidas por Russell não é menos motivada por preocupações lógicas (enraizadas na sua concepção de lógica) do que é a distinção fregeana.

proposição. Como explicar a diferença, no mínimo aparente, do valor de verdade de (10) e (11)? A defesa aberta para Russell parece óbvia. O pensamento na mente de Bush quando ele crê em (8) não é o mesmo pensamento quando ele crê em (9), pois ele associaria diferentes descrições aos nomes “Lewis Carroll” e “Charles Dogdson”. Por sua vez, as proposições expressas pelas frases (10) e (11) não representam crenças de Bush em proposições russellianas, mas em diferentes proposições gerais.

9. Voltemos, agora, ao argumento modal. Disse que esse argumento estava apoiado na noção de designação rígida⁴⁶. Kripke, em *Naming and Necessity*, formula a noção de rigidez de uma expressão da seguinte maneira: ‘Chamo algo um *designador rígido* se em todos os mundos possíveis ele designa o mesmo objeto...’⁴⁷

Para Kripke, nomes são designadores rígidos; descrições definidas, nem sempre são (p.ex., a descrição “o sucessor do número primo par” é rígida). Ele diz que sua tese principal contrasta nomes com descrições definidas não-rígidas ‘como defendido por Russell’ (cf. p. 8, n. 6). Suponhamos que “Aristóteles” tenha o significado de “o último grande filósofo da antiguidade”, e consideremos a seguinte frase, que expressa uma situação contrafactual:

(13) Aristóteles poderia não ter sido o último grande filósofo da antiguidade.

Claramente, (13) poderia ser verdadeira: Aristóteles poderia ter sido um general. Contrariamente, parece que (14) não poderia ser verdadeira.

(14) O último grande filósofo da antiguidade poderia não ter sido o último grande filósofo da antiguidade.

No prefácio de *Naming and Necessity*, Kripke explica:

⁴⁶ Pelo menos dois sentidos de *rigidez* podem ser distinguidos. No sentido de Kripke, um termo é rígido se designa o mesmo objeto em todos os mundos possíveis em que tal objeto exista; no sentido de Kaplan, um termo é rígido se designa o mesmo objeto em todos os mundos, exista ou não o objeto naquele mundo. Kaplan, em *Afterthoughts*, chama a atenção para essas duas noções de rigidez. Como ele afirma, levados pela noção de um indivíduo como um constituinte proposicional, chegamos a uma noção de designação rígida: ‘De fato, chegamos à forma de designação rígida característica da referência direta, em que é irrelevante se o indivíduo existe no mundo em que a proposição é avaliada. Em *Demonstratives* considerei essa a forma fundamental de designação rígida. Estava tão certo de que essa *era* a forma fundamental de designação rígida, que defendi... que deveria ser o que Kripke *pretendia*, a despeito de indicações contrárias em seus escritos. Não era. Em uma carta... Kripke afirma que a noção de designação rígida que ele pretendia é a que “um designador ‘d’ de um objeto *x* é rígido, se designa *x* com respeito a todos os mundos possíveis em que *x* existe, e “nunca designa um objeto outro que *x* com respeito a qualquer mundo possível”.’ (p. 569).

⁴⁷ Cf. Kripke, *Naming and Necessity* (*op.cit.*), p. 48.

‘Uma compreensão correta dessa afirmação [expressa por (4) acima] envolve a compreensão, ambas, das (extensionalmente corretas) condições nas quais ela é de fato verdadeira, e das condições nas quais um curso contrafactual da história, semelhante ao atual curso em alguns aspectos, mas não em outros, seria corretamente (parcialmente) descrita por [(4)]. Presumivelmente, todos concordam que há um certo homem – o filósofo que chamamos “Aristóteles” – tal que, como uma questão de fato, [(4)] é verdadeira se e somente se *ele* gostava de cães. A tese da designação rígida é simplesmente...que o mesmo paradigma se aplica às condições de verdade de [(4)] enquanto ela descreve situações *contrafactuais*.[...] Por contraste, Russell pensa que [(4)] poderia ser analisada em algo como [(5)], e que isso, por sua vez, poderia ser analisado como [(6)]. As condições de verdade atuais de [(6)] concordam extensionalmente com aquelas mencionadas acima por [(4)], assumindo-se que Aristóteles foi o último grande filósofo da antiguidade. Mas contrafactualmente, as condições de Russell podem variar completamente daquelas supostas pela tese da rigidez. Como respeito a uma situação contrafactual onde algum outro que Aristóteles tivesse sido o último grande filósofo da antiguidade, o critério de Russell faria o gostar de cães *daquela outra pessoa* a questão relevante para a correção de [(4)].⁴⁸

Essa longa passagem fornece, assim, as premissas que faltam para completar essa reconstrução do argumento modal.

(P1) Se os significados de descrições definidas determinam os significados de nomes próprios, então descrições definidas seriam, como nomes próprios, designadores rígidos.

(P2) Se descrições definidas fossem, como nomes próprios, designadores rígidos, então as condições de verdade atuais e contrafactuais de frases contendo descrições definidas seriam as mesmas que as condições de verdade atuais e contrafactuais de frases contendo os nomes próprios cujos significados seriam determinados pelos significados de descrições definidas.

(P3) As condições de verdade atuais e contrafactuais de frases contendo descrições definidas não são as mesmas que as condições de

⁴⁸ Cf. Kripke, *Naming and Necessity* (*op.cit.*), p. 7.

verdade atuais e contrafactuais de frases contendo os nomes próprios cujos significados seriam determinados pelos significados de descrições definidas.

Logo,

(C1) Descrições definidas nem sempre são, como nomes próprios, designadores rígidos.

Logo,

(C2) Os significados de descrições definidas não determinam os significados de nomes próprios⁴⁹

10. Se essa reconstrução do argumento modal estiver correta, então Kripke em parte mostrou que há uma diferença semântica entre nomes e descrições. A tese russelliana original, do abismo lógico entre nomes e descrições, não deixa de estar, assim, vindicada.*

E-mail: ggfelice@hotmail.com

Recebido: 02/2006

Aprovado: 04/2006

⁴⁹ Cf. D. Sosa, "Rigidity in the Scope of Russell's Theory" (*Noûs* (2001) 35: 1-38) e A. Everett, "Recent Defenses of Descriptivism" (*Mind & Language*, (2005) 20: 103-139) para uma discussão de algumas estratégias descritivistas.

* Agradeço a Paulo Faria, que corrigiu e criticou algumas partes do artigo em diferentes momentos da sua confecção. Agradeço também a Breno Hax Junior, que fez importantes sugestões e correções à versão final do artigo. O núcleo lógico da teoria das descrições definidas, exposto na seção 7, foi apresentado no Primeiro Colóquio *Pensamento, Objeto e Linguagem*, realizado na UFPR em 28/30 de agosto de 2005, em homenagem aos 100 anos de "On Denoting".

A TAREFA POSITIVA DA ÉTICA TRACTARIANA

Janyne Sattler¹

Abstract: The positive task of Wittgenstein's tractarian ethics could be thought of from its negative task itself as the philosophical task of expurgation. That is to say, he starts from the analysis of language and the distinction between saying and showing, which locates under the unspeakable domain all the ethical questions about the meaning of the world and life "together" with all that which constitute the mystical. Philosophy understood as critique of language should make it possible to reach the right view of the world, related to the ethical experience par excellence: the happy life as life lived *sub specie aeterni* understood in its most stoical sense. But this can only be thought, if the analytical task of cleaning up should not end in a mere emptiness of philosophy as metaphysics. This task must be just the first part of that ethical-pedagogical enterprise, which, mainly through examples, can lead us to the ideal of tranquility of the soul.

Key-words: Wittgenstein, ethics, positive task, pedagogical task.

Resumo: A tarefa positiva da ética tractariana pode ser pensada a partir mesmo de sua tarefa negativa enquanto tarefa filosófica de expurgo, desde a análise da linguagem e da distinção entre dizer e mostrar, a qual coloca sob o domínio do indizível toda questão ética de sentido do mundo e da vida "junto" de tudo aquilo que compõe o místico. A filosofia como crítica da linguagem deve possibilitar a visão correta do mundo, a experiência ética por excelência, para a vida feliz inscrita como vida vivida *sub specie aeterni* em seu sentido mais estoíco. Mas isso só pode ser pensado, se a tarefa de análise-limpeza não terminar num mero esvaziamento da filosofia como metafísica. Esta tarefa deve ser apenas a primeira parte daquela ético-pedagógica que, através principalmente de exemplos, pode levar ao ideal de tranquilidade da alma.

Palavras-chave: Wittgenstein, ética, tarefa positiva, tarefa pedagógica.

I

Como pensar numa tarefa positiva para a ética e para a filosofia dentro do espírito negativo, destrutivo e auto-implosivo do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein? Como sequer pensar numa

¹ PPGFIL-UFSC.

filosofia e numa ética que permaneçam para além do seu silêncio imposto? O objetivo deste artigo é, justamente, propor a possibilidade dessa positividade e de uma tarefa pedagógica que passe pela compreensão da filosofia como meio para uma visão correta do mundo, a qual seria uma visão desde a moralidade e que é a perspectiva da vontade no mundo amplo do indivíduo feliz.

O que precisa ser posto de início, é que o que o *Tractatus* está exigindo para a filosofia e para a ética, não é um silêncio tão absoluto que exija de nós um mutismo em relação a todas as coisas e que se estenda para além do calar doutrinário e de fundamentação sobre o falar cotidiano e ordinário, incluídos neste os próprios juízos morais. O que a principal distinção da obra realiza – a distinção entre dizer e mostrar – é a separação entre expressões factuais e científicas de um lado e expressões que não devem visar a uma pretensão de verdade de outro, colocando no domínio do mostrável todas as proposições que não cumprem as condições de dizibilidade e que não podem ser verdadeiras ou falsas. Mas isto não quer dizer que o que já não é dizível, nestes termos, não possa ser expresso de alguma forma, ou que fique numa exclusão desvalorizada, de menor importância. Não há uma hierarquização entre proposições e pseudo-proposições, nem a pretensão de um cientificismo. Ainda que a visão do *Tractatus* sobre o que pode ser dito com sentido seja muito menos generosa do que em sua obra posterior, o que fica para o domínio do mostrável pode ter uma função ainda mais necessária para a vida, de um ponto de vista moral, do que tem o domínio do dizível. E será a partir disso, que é o que mais importa para Wittgenstein², que a filosofia e a ética, pensadas como atividades, poderão ser positivas. O que, por sua vez, é negativo quanto à concepção de filosofia do *Tractatus*³ é a consequência de não se poder mais fazer filosofia como até então era entendida – como ainda se faz, diga-se de passagem – e de não restar mais teoria alguma sobre coisa alguma: tudo torna-se contra-senso e é posto para fora dos limites do dizível. É esta restrição da tarefa filosófica ao âmbito da análise de proposições que é sua parte negativa: pela análise da linguagem, mostrar que as proposições da

² Podemos buscar apoio para esta maior importância nas observações de Engelmann quanto às diferenças que separam o *Tractatus* do positivismo, ao dizer que “o positivismo sustenta – e esta é sua essência – que aquilo que podemos falar é tudo o que importa na vida. Enquanto que Wittgenstein crê ardentemente que tudo aquilo que realmente importa na vida humana é precisamente aquilo sobre o que, desde seu ponto de vista, devemos guardar silêncio.” (Apud DALL’AGNOL 1995 p. 177).

³ Mas, entenda-se: a oposição “positivo-negativo” está sendo tomada aqui apenas como recurso metodológico, sobre aquilo que o *Tractatus* limita e restringe e aquilo que pretende salvaguardar, e não como juízo de valor sobre utilidade-inutilidade de cada domínio.

filosofia são sempre e só contra-sensos, nada dizem, não restando aí senão o desfazer daquilo que pretende dizer o que já se mostra.

Agora, é justamente desde a tarefa negativa de análise, que destrói a filosofia e que expõe os contra-sensos como aquilo que diz o que já se mostra, que resulta sua contraparte positiva, profundamente ligada à ética. O que se pretende mostrar aqui, é que esta tarefa negativa da filosofia é imprescindível à qualquer possibilidade de uma sua tarefa positiva e ética, porque é desde a análise da linguagem que temos a compreensão de que esta linguagem está sendo muito mal empregue; a compreensão de que nossos problemas filosóficos são, ao desmembrarem-se pela análise, apenas más formações lingüísticas e não verdadeiros problemas; compreensão lógica, com profundas implicações éticas, de se perceber que, no fundo, nunca houve tais problemas. Neste sentido, embora o aforismo 6.53 – o qual trataremos mais adiante – seja o mais importante do ponto de vista de nossa questão pedagógica aqui, o aforismo seguinte, 6.54, é neste momento adequado para mostrar, nas palavras do próprio Wittgenstein e em relação à sua própria filosofia ainda extremamente impregnada de metafísica e pseudo-proposições, que é apenas a partir da purificação da filosofia sobre si que se pode começar a viver o mais felizmente possível, segundo uma boa vontade exercitada e aprendida ao revés daquela negatividade do expurgo primeiro. Daí, a prescrição do aforismo transcrito abaixo valer tanto para as “outras” filosofias, quanto para a filosofia do próprio *Tractatus*:

“Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.”(6.54).

A purificação e o silêncio postos sozinhos e como via única, chegam ao fim de si mesmos esvaziados e inférteis. Se a tarefa filosófica ordenada no último aforismo do *Tractatus*, a do calar-se, não possibilitar uma “terapia” para o viver e o sentir da experiência ética, então ela nada mais faz do que esvaziar os sujeitos e deixá-los à mercê de um niilismo ou de um pessimismo (se é que mesmo isso seria possível neste vazio), ou de uma anulação completa da vontade e da vida. É certo que há discordâncias quanto ao uso do termo “terapia” aplicado à primeira obra de Wittgenstein.

Aqui, porém, concordamos com as novas idéias das novas leituras que têm sido feitas por autores tais como James Conant e Cora Diamond⁴, os quais insistem numa continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* exatamente pela terapia ética que há em suas tarefas filosóficas. No que podemos, no entanto, discordar, é no modo como esta terapia se realiza em uma e outra obra e na proposta de se considerar o *Tractatus* como completamente absurdo, no sentido da expressão “*piggly wiggle tiggie.*” O que esta terapia realiza não passa pelo reconhecimento do absurdo e do sem sentido como um mero balbuciar ou rosnar ou gargarejar que não deixa ver mais nada, – ainda que fosse como exemplo de um absurdo que não se deve repetir em filosofia - mas naquele reconhecimento dito acima, que implica uma compreensão muito mais profunda dos limites da linguagem e da nossa teimosia de intentar contra eles, ou seja, no reconhecimento dos *contrasensos* (e não dos *absurdos*), que nos dão a parte do inefável em tudo o que ele tem de ético, estético, lógico, religioso e que nos possibilita uma vida feliz a partir da visão correta do mundo.

Agora, para compreendermos o que Wittgenstein está então propondo como uma visão correta do mundo, devemos nos concentrar, primeiramente, em suas concepções éticas mais fundamentais: a vontade portadora do bem e do mal como limite do mundo e as ações encerrando uma virtude nelas mesmas, a vida feliz como aproblemática e como vivida *sub specie aeterni*. Todas concepções que carregam um forte significado estoíco. Daí a felicidade que se almeja ao se poder ver o mundo corretamente, não ser uma felicidade empírica, entusiástica, que viva de êxtases, mas uma verdadeira tranquilidade da alma. Tratemos melhor cada um destes pontos, antes de voltarmos à conclusão expressa no aforismo acima e de mostrarmos suas implicações quanto à possibilidade de ensino que encerra em si.

1. Vontade e ações.

Talvez o mais árduo à compreensão da vontade “*enquanto portadora do que é ético*” no *Tractatus*, seja nossa tendência a considerarmos-a apenas fenomenal e psicologicamente, e não exatamente como quer Wittgenstein que a compreendamos: como limite do mundo (6.43). No aforismo 6.423, ele estabelece a distinção entre uma vontade fenomênica, como objeto de estudo da psicologia, considerada, portanto, factualmente, e uma vontade transcendental. Esta vontade não se situa no mundo dos fatos, nem é ela

⁴ CRARY, A. & Rupert, R (eds.). *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

mesma um fato - daí nada podermos dizer dela no sentido de estabelecermos por deliberações quaisquer critérios para as ações que dela resultam. Mas esta vontade também não se situa fora do mundo, não sendo transcendente além de transcendental, com o que não podemos trazer os motivos das ações de nenhum lugar sobrenatural. Esta vontade portadora do ético é limite do mundo, sendo independente dele, não podendo, por isso, ter qualquer interferência sobre os seus fatos e sobre sua casualidade. É claro que no sentido desta casualidade também a vontade fenomênica não tem qualquer influência sobre os fatos a partir do seu querer. Mas, aqui, o que importa não são os desejos intramundanos, mas sim a compreensão da vontade transcendental como portadora do que é ético também no sentido de que é portadora da *felicidade transcendental*. A única alteração possível à vontade é a dos seus limites, ao conformar-se ao mundo factual como tal desde a compreensão da sua mútua independência. Essa modificação não tem implicações para o que poderia ser chamado de *felicidade empírica*. Aliás, esta modificação não tem *implicação* ou *conseqüência* alguma no sentido estrito dos termos.

Este é o motivo de se dizer, no aforismo 6.422, que a recompensa ou a punição de uma ação não podem se dar no mundo dos fatos, mas que devem estar na própria ação: a ação realizada segundo a boa vontade como limite do mundo, traz em si mesma uma “espécie de conseqüência” que é a felicidade de quem age. Formalmente, portanto, a boa vontade é já a felicidade que, ao alterar seus limites, faz do mundo “um outro mundo”, aquele visto com bons olhos, mais amplo do que o mundo do infeliz. Porque, claro, alterando-se a vontade a si mesma, “o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz” (6.43). Essa diferença consiste não na vivência de estados felizes descritíveis, mas numa postura diante do mundo, numa mudança da forma de vida e na forma de olhar para as coisas, desde uma paz e uma serenidade, com o que esta felicidade é melhor entendida como uma “tranqüilidade da alma”.

Se não compreendermos esta vontade segundo a distinção entre o transcendental e o empírico⁵, facilmente emergirão acusações de conformismo à ética tractariana, ainda da mesma maneira com que se acusa o estoicismo quando de uma leitura superficial, a qual não leva em conta a profundidade da ligação entre felicidade e virtude, resolvendo-as numa só e mesma coisa, como para Wittgenstein é o caso da felicidade e da boa vontade.

⁵ Embora aqui talvez não se possa levar esta distinção tão longe a ponto de separar definitivamente sujeito volitivo de empírico, como se estes não estivessem, de alguma forma, relacionados. É também sobre este pressuposto que veremos adiante a postura estoíca em relação às coisas mais cotidianas, com esta distinção parecendo muito mais de abordagem do que “ontológica”.

Agir conforme a boa vontade é justamente agir bem e, poderíamos dizer, desinteressadamente ou, apenas, no interesse da própria vontade ou felicidade que com ela coincide. Claro que ainda restam as argumentações em torno do individualismo e do solipsismo, este talvez mais problemático que aquele, mas que não chega a comprometer a intenção positiva implicada na tarefa pedagógica da filosofia e da ética, já que aqui não o tomamos como o solipsismo estrito que não deixa espaço para nenhum “outro”. Ainda que exigindo uma argumentação mais completa e mais detalhada – o que poderá ser feito também noutra ocasião – pode-se dizer que o solipsismo como posto no *Tractatus* não levaria a um ‘isolamento’ absoluto que impossibilitasse qualquer tipo de ensino. O solipsismo não seria a idéia de uma realidade que só existe para mim, mas, como diz Monk, seria a prioridade do ponto de vista interno sobre o externo. A isso não se segue que não seja possível um outro a quem ensinar a virtude, por exemplo. O melhoramento de si mesmo seria a possibilidade de servir de exemplo para que a virtude também faça sua parte ao caráter dos outros, como pode ser percebido numa citação de Monk das palavras de Wittgenstein: “Just improve yourself, that is all you can do to improve the world” (MONK 1990: p.17).

Quanto ao individualismo, entendido no sentido comum como um egoísmo e um agir apenas em prol de si mesmo, podemos responder tal como em relação ao conformismo, já que a boa vontade que se expressa nas ações as faz corretas conforme o sentimento de felicidade ou tranqüilidade que as acompanha ou, o que é mais preciso: a atitude correta perante o mundo e a vida, em sendo a atitude própria do feliz, naturalmente cuida para que as ações se realizem também em conformidade aos demais viventes. Novamente, agir bem – o que inclui agir bem e de boa vontade também em relação aos outros – é já o exercício da virtude e a felicidade, e quem não o fizer será punido por sua própria infelicidade. Eis, assim, o aforismo 6.422: “(...) Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável)”.

É claro que, tal como para o estoicismo, a felicidade e o exercício da boa vontade dependem apenas de cada um. Mas isto, mais uma vez, não é o mesmo que limitar-se à importância de sua própria felicidade, tornando-se um egoísta; nem é o mesmo que dizer que, dependendo apenas de si mesmo, se possa, então, abandonar a um conformismo. Que a felicidade dependa apenas de cada um, significa dizer que a compreensão e a atitude – o modo de se olhar para o mundo – é que dependem apenas do próprio esforço e vigilância constante. Porque, se a vontade não altera nada no mundo, nem traz resqúicio

algun de um lugar sobrenatural que a determine, mas que só se altera enquanto limite do mundo, ela não pode depender de nada que venha de fora ou de dentro do mundo, mas só de si mesma. *Ela* deve ter a vontade de alterar-se, se é que se pode falar assim. E isso de fato acresce uma responsabilidade individual pela felicidade ou tranqüilidade da alma que é, novamente, carregada em tintas estóicas, mas que não impede a possibilidade do ensino e da aprendizagem ético-filosófica para a vida e a visão correta que dela podemos ter. Exploraremos melhor essa questão nos pontos que se seguem.

2. Vida vivida *sub specie aeterni* e aproblematicamente.

A distinção entre dizer e mostrar, como já dito, separa os domínios da dizibilidade e da mostrabilidade, pondo neste último tudo o que concerne ao místico. Portanto, tudo aquilo que fere os limites da linguagem significativa, ainda assim, mostra algo. As tautologias, por exemplo, mostram como se estrutura a linguagem, embora nada digam e sejam sem sentido. Mesmo as proposições bem construídas da linguagem mostram – o sentido das proposições. E, embora as pseudo-proposições da filosofia nada digam e devam ser “banidas” da linguagem, os contra-sensos em que incorrem mostram algo de extrema importância para a ética: tentando dizer o que se mostra, mostram justamente que há um domínio tal que é o do indizível, do inefável, do *quê* do mundo. A distinção dizer / mostrar, portanto, põe de um lado a linguagem com sentido para dizer o *como* do mundo, os fatos, e de outro lado o domínio do místico, para mostrar *que* há mundo: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é” (6.44); “Há por certo o inefável. Isso se mostra, *é o Místico*” (6.522).

E isso é importante para a ética porque, ao colocar as coisas em seu devido lugar, possibilita aquela visão correta do mundo que é o fim da vida feliz. O que, por assim dizer, “cabe” no domínio do místico, é o que fica fora do mundo – mas sempre, então, como limite e nunca no sentido de um “outro” mundo além deste - e que, por isso, é condição de possibilidade seja para sua existência seja para seu sentido. Nosso acesso a isso, portanto, não é o acesso igual ao das coisas que podemos descrever empirica ou cientificamente, mas é desde um sentimento místico, “o sentimento do mundo como totalidade limitada”, a visão do mundo *sub specie aeterni* (6.45)⁶.

⁶ Note-se que aqui o sentimento místico é um sentimento “complexo”. Tanto a compreensão do mundo como totalidade limitada – que é uma compreensão que vai além daquela adquirida pela análise lógica

Compreender o mundo como totalidade limitada é compreendê-lo como limitado a fatos, à sua casualidade, a tudo o que acontece, mas que poderia muito bem não acontecer. É no sentido desta casualidade que é dito no aforismo 6.41 que não há nenhum valor no mundo ou, talvez mais especificamente, só há um valor contingente, relativo. Para Wittgenstein, o valor e o sentido do mundo devem estar fora dele (6.41). Mas dizer isso não significa postular a sua existência fora do mundo, tal como se estivesse implicado aí algum compromisso ontológico. Todavia, está claro que para o autor há um domínio que é o dos valores – éticos e estéticos, por exemplo - que é o domínio daquilo é “o mais alto” (6.42), ou o domínio indizível do místico. Mas, o que importa compreender aqui, é que ao negar que os valores estejam *no* mundo, pretende-se fazer vê-lo, justamente, como pura facticidade e como independente da vontade. Esta é a compreensão do mundo como totalidade limitada que é “parte” do sentimento místico, tal como a visão do mundo *sub specie aeterni* e a sua não problematização, esta última entendida não apenas como problematização filosófica em sentido forte, mas também como problematização sobre o sentido do mundo e da existência, que se evidencia no inconformismo daqueles que não o encontram ao procurá-lo entre as coisas e os fatos do mundo. Assim, esta compreensão *também* possibilita não mais procurarmos este sentido e este valor através de pesquisas filosóficas que pretendam dar uma explicação e um motivo para a existência das coisas e do mundo. Qualquer sentido que possa haver, qualquer valor, é de todo indizível, impossível de se colocar em definitivo como *a* resposta que há tanto tempo procurávamos. Vemos isso na miríade de sistemas éticos e ontológicos da história da filosofia⁷, que não chega a responder ao nosso anseio pelo sentido do mundo, ainda que permita mostrar este anseio mesmo e os seus limites. A tarefa de dissolução dos enigmas filosóficos tem, assim, profundas implicações éticas e não se aparta da vivência místico-ética dada com a vivência do sentimento místico. É claro que este não é tanto um sentimento de compreensão como uma iluminação espiritual ou um baque súbito, mas é a compreensão que se tem, afinal, de que as respostas para as perguntas que formulamos não têm sentido e nada respondem, porque as perguntas elas mesmas não o têm, são mal formuladas, propõem enigmas e charadas que nem existem: “Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder” (6.5) e isso só cabe à ciência,

da linguagem enquanto dissolução de enigmas, embora a ela também associada – quanto a visão do mundo *sub specie aeterni*, são “parte” dessa vivência profundamente ética, para não dizer, religiosa.

⁷ Mas, então, não apenas da história da filosofia, senão também da história das ciências, das teologias e todo espaço próprio ao fazer metafísico.

não à filosofia ou à ética. A compreensão é então a de que estas perguntas e problemas desaparecem porque não existem, porque são pseudo-perguntas e pseudo-problemas e, neste sentido, é uma compreensão que pode ser ensinada em alguma medida, como se verá abaixo.

A vida aproblemática passa por essa compreensão dos problemas, não só como inalcançáveis, mas como inexistentes. E isso, podemos dizer, estende-se, inclusive, pela vida ordinária e em relação aos problemas que nos concernem mais diretamente, com o que nos reaproximamos do estoicismo. E podemos pensar, já que é uma compreensão que é condição para a felicidade, que também os problemas cotidianos de nossa vida devam ser tratados dessa maneira, quando insolúveis⁸. É claro que estes problemas cotidianos, empíricos, hão de ter sua solução também empírica mais cedo ou mais tarde, e não é no sentido de lhes dar uma “dissolução empírica” que devam ter igual tratamento, mas quanto ao modo como são vistos. Problemas cotidianos têm relação com a vontade portadora do ético devido à postura que se tem ou não diante dos fatos contingentes. A problematização da vida, assim, não é apenas privilégio do filósofo metafísico, mas de qualquer um que viva em discordância com o mundo – seja o mundo como um todo, seja o seu mundo particular.⁹

Mas é claro que o que principalmente importa para Wittgenstein fazer desaparecer quanto a uma possível vida feliz, são os aparentemente imensos e profundos problemas da filosofia. Daí percebermos que a mais infeliz das criaturas é o filósofo metafísico; e quem pretende, como nós, iniciar os caminhos da filosofia, está caminhando pela via errada, pela via principalmente *moralmente* errada. Filosofar, quando não é apenas atividade e quando procura teorizar e doutrinar a vida e o sentido da vida, é um erro punido pela infelicidade. A filosofia como tal faz o mundo se aapequenar e

⁸ A dissolução dos problemas cotidianos – no sentido estoíco daquilo que nos tira a possibilidade de uma vida tranqüila – refere-se, aí, tanto à compreensão de que são pseudoproblemas os que nos estão fora do alcance resolver e que não dependem de nós, quanto à compreensão de sua “dimensão temporal”: como se verá a seguir, nem os problemas de sentido do mundo e da vida (ou da morte), nem os problemas mais concretos desta vida, podem ser postos como problematização futura. Isso não significa não se poder pôr mais nenhum objetivo, nenhuma meta de vida ou planejamento quanto ao futuro. Mas significa não se dever vivê-los em lugar do presente e do que nele se dá agora. Também não significa um comodismo: há que se fazer o que for preciso para a realização dos planos de vida. Só não se deve viver a realização futura antes dos planos, como quem sonha acordado, como quem se alimenta de ilusões e se esquece de que está vivo agora.

⁹ Mais uma vez, não se trata de conformismo ou submissão a fatos particulares, mas ao modo como estes são vistos, com bons olhos ou desesperadamente. Creio que um exemplo neste sentido seria o daqueles que se suicidam por acharem-se incapazes de resolver algum problema ordinário, como o pagamento de uma dívida ou a frustração de algum projeto.

ainda é duma má vontade, uma incompreensão quanto à facticidade do mundo, incompreensão de que no mundo não há quaisquer soluções, porque tampouco há nele quaisquer problemas.

É o mesmo que dizer que mundo e vontade são mutuamente independentes, no sentido explorado acima quanto à vontade como limite. Ainda, o sentimento místico passa pela compreensão dessa independência: nem o que ocorre no mundo pode afetar minha vontade no sentido de fazê-la crescer ou decrescer e então não posso ser infeliz por coisas que ocorrem e que não posso mudar; nem a vontade pode interferir nos fatos do mundo para tentar mudar nada, estando fora dele e fora da contingência, não podendo isso me fazer mais ou menos feliz. O cerne dessa compreensão ampla do mundo como totalidade limitada, como um sentimento moral, que implica uma vida feliz, é o desaparecimento dos problemas (6.521) e o desaparecimento da ilusão que a filosofia ajudou a criar, de que nossa vontade pode interferir no curso do mundo e de que depende de nós e da nossa capacidade e especialidade humanas responder pelo sentido de nossa existência. Mas a experiência desse sentido, aqui, deve ser o silêncio do outro sentido, aquele das proposições significativas, e realizar-se plenamente como sentimento místico, como experiência ética por excelência e como atitude perante o mundo. Tudo isso, por fim, pode ser expresso apenas no que não pretende a veracidade científica ou comprovada quando comparada ao mundo. As expressões do mostrável podem se dar na realização artística, na fé religiosa que se contenta com a profundidade da sua experiência mística, nos exemplos de comportamento e vida que se coadunam com os juízos morais que põem à compreensão a inescapável moralidade humana.

Esta moralidade que “jaz” sob a finalidade da vida na busca da sua felicidade / tranqüilidade contraposta à morte, é a que guia (ou que deveria guiar) nossas ações e atitudes pelo caminho correto da felicidade / tranqüilidade em si mesmas. Neste sentido, não pode haver outro caminho nem outra visão para o objetivo da vida que não a visão correta do mundo. E, então, há sim uma positividade possível para a ética, mesmo esta que fica além dos muros altos da linguagem significativa. Positividade que, mais do que resultar em, consiste na vida vivida aproblematicamente. E, aqui, além da negação da existência dos problemas filosóficos e de quaisquer outros problemas que nos concernem como viventes de um mundo casual e contingente na visão do mundo *sub specie aeterni*, trata-se da negação dos problemas temporais, ou melhor, daquilo que se problematiza no passado e no futuro e, também, na eternidade infinita que se espera para a compensação que houvesse depois da vida, com a morte. Porque viver aproblematicamente

é também viver atemporalmente. A vida vivida “sob o modo da eternidade” como entendida por Wittgenstein, não é aquela da eternidade iniciada em um ponto absoluto e continuada para sempre. Sobretudo não é o tempo que dura para além de nossa própria existência presente. A eternidade, neste sentido, é o presente, é o viver atemporal, excluído todo o tempo que não seja o do momento. A eternidade cabe toda na vida vivida no presente. Mas isso tudo não se encerra apenas naquela noção tornada trivial, de se viver o dia e tudo o que este oportuniza, expressa no dizer “*carpe diem*”, talvez uma idéia não tanto atemporal e eterna do presente, mas por demais imediata da vida. Ao contrário disso, a noção de eternidade como atemporalidade, requer que o seu sentido, desde a visão *sub specie aeterni*, seja a toda e completa compreensão do místico, da totalidade limitada do mundo, dos próprios limites do sujeito volitivo no tempo e no espaço. Viver a eternidade como presente ou, simplesmente, viver a vida no presente, significa uma vida que já não se põe como problemas os eventos passados e futuros, os quais não são passíveis da influência da vontade, tal como nenhum evento do mundo, dado que são, como já dito, mutuamente independentes. Conformar-se – mas não como um conformista – quanto ao que já passou e, por isso, não pode ser modificado; não lamentar-se das coisas que se foram e se fizeram no tempo e estão aquém do presente. A impossibilidade de se reviver estritamente o passado a fim de não repetir os erros e de agora fazer o que não se fez (mas, ainda assim, vivê-lo no presente como constante lamentação), leva a uma infelicidade à constatação dessa incapacidade que não encontra remédio senão naquela compreensão da atemporalidade. Da mesma forma como compreender-se como encerrado na eternidade do presente em relação ao futuro: tudo o que ainda se espera alcançar, o que ainda não veio – e não virá nunca, porque o futuro é sempre futuro e nunca presente – e que é aguardado como condição para a felicidade, torna toda felicidade presente possível uma esperança, nunca completa. Quem vive o futuro, vive infeliz. E, então, tanto pelo que espera quanto pelo que teme¹⁰, seja em relação às mínimas dores e temores da vida¹¹, com o que voltamos a encontrar o estoicismo, seja pelo que aparece o mais gravemente: o medo da morte. A morte, inevitável, pode ser a maior impossibilidade e infelicidade de uma vida presente. Todavia, uma vida apromblemática, na compreensão da sua atemporalidade, por ser atemporal, por ser sem tempo e, por isso, sem fim, não sofre a perspectiva de um fim que nem há. A morte, segundo Wittgenstein, é uma ilusão tão despropositada quanto todas as demais ilusões metafísicas que nos tiram a possibilidade de

¹⁰ Spinoza, por exemplo, dá uma definição de esperança e medo que se resumem uma à outra.

¹¹ Ver nota 8.

um vida tranqüila e amena. Ora, se o sujeito volitivo é limite do mundo, não está no mundo e só pode alterar a si mesmo enquanto limite, a vida que se acaba não se acaba *na* própria vida e, por isso, diz ele que “a morte não é um evento da vida. A morte não se vive” (6.4311). E o mundo, apenas acaba. Afinal, como limite, a morte não acontece no mundo. A morte ela mesma é um limite, e não modifica nada em relação à vida que vivemos corporalmente no mundo. A atemporalidade dessa vontade, que não começa nem termina – mas que é em si mesma eterna – não se põe o mistério do surgimento e sentido da sua existência primeira, nem o mistério do seu fim, porque sequer se poderia dizer um “primeiro” e um “final.” De qualquer forma, o sentido da vida não se encontra na sua origem nem na desilusão de seu fim, mas na compreensão de que entre passado e futuro, já se deu toda a eternidade e felicidade da vida. Assim, tanto a compreensão da vontade como limite do mundo, independente dele, quanto a compreensão da vida atemporal, possibilitam uma perspectiva aproblemática da vida, que é a perspectiva moralmente correta para o viver feliz. Em suma: não problematizar para viver tranqüilamente; não problematizar significa não esperar nem temer nada.

Para além das acusações de conformismo, a visão desde a ataraxia e de apatia da moralidade e felicidade humanas talvez ainda choque nossas vidas apaixonadas, como à visão do mais tenro estoicismo. Talvez sequer se queira uma vida tão pacata e serena. Mas a verdade é que a experiência do sentimento místico é, de fato, um sentimento; e indizível; que se vive por inteiro e que, então, já não espera uma satisfação alheia. A indignação à apatia é já um sintoma de infelicidade¹². E a tranqüilidade da alma é a única visão correta do mundo, a atitude moralmente exemplar.

II

A partir de tudo o que foi dito acima, tomamos aqui a própria perspectiva estóica sobre a felicidade na contramão da negatividade de sua

¹² Como já sugerido na nota 8, a ética tractariana não tem apenas na *ataraxia* o seu ideal de felicidade – como o ideal do sábio, que busca a quietude absoluta da alma – mas também na *apatia*. Esta apatia não pode ser tomada, contudo, no sentido de uma eliminação de paixões (e também por isso se diz a seguir que a experiência ética não pode terminar no puro silêncio), mas talvez mais proximamente a um controle e a uma vigilância das paixões que refletem mais diretamente na felicidade ou infelicidade humanas – medo e esperança, por exemplo - e no exercício da primeira como exercício de virtude. Ainda, digo “indignação à apatia” desde um ponto de vista de quem recusa que seja possível a impassibilidade seja diante dos problemas metafísicos, de sentido do mundo e da vida, seja diante dos problemas ordinários que tomam a vida presente e não no sentido de uma apatia absoluta, que tenda para a indiferença e para a insensibilidade.

apatia como uma positividade a que tende a moralidade. Além disso, porém, o que nos resta inquirir, com os indícios que já temos com estes conceitos morais e com o aforismo 6.54, é se é mesmo e como seja possível que a filosofia e a ética assim como delimitadas por Wittgenstein, possam dar conta de um ensino e de uma aprendizagem também positivas na seqüência de suas atividades negativas. Porque, tanto a filosofia quanto a ética parecem passar por uma limpeza, uma purificação e um aparar as asperezas que culminam em expressões sem sentido à análise filosófica e em ataraxia à experiência ética. Mas, como já dito acima, isso não pode ser tudo, não pode terminar no puro silêncio.

Que um ensino de filosofia seja possível e permissível mesmo e por causa do método prescrito pelo *Tractatus*, constata-se na tríade final de aforismos, dependentes um do outro, que colocam, justamente, o modo correto de fazer filosofia como condição para uma vivência ética. Transcreveremos abaixo o aforismo 6.53, destacando a parte que nos interessa quanto à possibilidade da questão pedagógica:

“O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas *esse* seria o único rigorosamente correto.”

Vemos aqui que, apesar das limitações impostas pela concepção de sentido no *Tractatus*, à filosofia ainda é possível uma tarefa pedagógica. No entanto, esta tarefa também tem um sentido bastante restrito e uma finalidade que não é aquela pensada para o ensino de filosofia regularmente aplicada às instituições escolares, a qual versa sobre conteúdos, histórias, sistemas, versões, réplicas e todas as demais orientações metafísicas, mesmo aquelas que pretendem uma leitura crítica do mundo, por serem, ainda, teorias. O ensino desta filosofia, aqui, não pode ter o caráter doutrinário de qualquer tipo de metafísica, nem consistir no acúmulo de proposições que pretendam dizer o quê do mundo, como aquele que se vê nos cadernos de lições dos professores e alunos. Aqui, o ensino deve ser sempre e só atividade, ou seja, a atividade de “mostrar” as infrações aos limites da linguagem, segundo as condições de possibilidade do dizível. É isso o que já está dito, também, no

aforismo 4.112, quanto à concepção de filosofia mesma para Wittgenstein e o que a ela é permitido: “(...) A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. (...) Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”. Por isso, realmente, a filosofia não pode nem deve dizer coisa alguma. O seu método é a atividade de análise das proposições, não para corrigi-las ou torná-las mais precisas, mas para reduzi-las à compreensão de que são pseudo-proposições.

O que a filosofia deve ensinar, primeiramente, é o fazer a análise. Este método destrutivo que é o do próprio fazer filosófico é também o método que deve ser aplicado no ensinar-se a filosofia. Neste sentido, ainda não saímos do âmbito negativo, já que ensinar a desmembrar tudo, a separar tudo, a fazer não restar mais nada, é ainda ensinar apenas a perceber o quão iludidos estávamos na insistência da metafísica, o quão enganados estávamos quanto às respostas esperadas para nossas angústias de viventes de um mundo que não se deixa explicar pelas teorias da filosofia, o quão incompreensivelmente nos portamos até agora em relação aos limites de nossa linguagem. Esta percepção da ilusão, do engano e da incompreensão, poderia levar ao extremo desespero, tanto pela impossibilidade agora vista de quaisquer respostas, quanto pelo abandono em que se é deixado, como seres moralmente infratores mercedores de castigo. Eis o mal-estar e a insatisfação desta aprendizagem, a “sensação” de não estarmos aprendendo nem ensinando filosofia, resultando num desespero ético que é ele mesmo ainda ilusório. E é por isso que o ensino da filosofia não pode resumir-se ao seu método; este método correto de nada dizer, de mostrar as confusões da linguagem, de fazer-se pura atividade, tem que ter uma finalidade para além de si, tem que poder levar a um comportamento correto e a uma atitude correta perante o mundo, e não à desilusão total, ao pleno desespero. E é por isso, novamente, que nossa questão pedagógica não pode resumir-se a isso, não pode resumir-se ao aforismo 6.53. E isso é óbvio: o *método* tem que poder ser um *caminho* para algo de positivo. (Do contrário, quase poderíamos preferir ficar com o auto-engano da metafísica). Ou seja, a finalidade pedagógica – que é uma finalidade ética – tem que *passar* por este método negativo, a fim de realizar-se.

Isso nos leva de volta ao aforismo 6.54. O processo de aprendizagem da filosofia deve poder ser superado. Quer dizer, o método que é posto no aforismo anterior não apenas destrói as pretensões de dizibilidade da metafísica, mas apaga os próprios passos do caminho. Este processo é, então, como uma escada de mão única, que só ascende. Ou melhor, talvez devêssemos dizer, que este processo *deveria* ser uma escada apenas ascendente, já

que nossa fraqueza humana poderia voltar a insistir contra os limites da linguagem e, então, seria um processo contínuo, inclusive para os mesmos sujeitos, que devessem estar sempre vigilantes. É certo que também podemos pensar que este seja o caso e que seja o que mais comumente ocorre – afinal, nós mesmos ainda continuamos a fazer metafísica e a frequentar aulas tradicionais de filosofia, mesmo depois de Wittgenstein! Porém, a intenção do método de ensino de filosofia é exatamente o de colocar-se como a escada pela qual subimos, derrubando cada degrau anterior. Porque esta intenção, como já observado, não é aquela do acúmulo de conhecimento, mas é uma intenção *ética*. O processo de aprendizagem da filosofia *deve*, pois, ser superado; deve poder levar muito além da própria escada: a clarificação das proposições e o seu reconhecimento como contra-sensos deve ser uma escalada “através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim, dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). (...)” O dever implicado no ensino da filosofia possibilita a realização daquela intenção ética. Do contrário, se este processo, pelo menos em sua intenção e prescrição, não fosse apenas o método, superável e dispensável ao chegar ao final, não poderíamos falar no alcance da plena experiência ética, a visão correta do mundo: “Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente”. Embora ainda possamos pensar que esta tarefa ético-pedagógica da filosofia seja uma tarefa sem fim, não mais no sentido de que cada um poderá continuamente voltar a descer alguns degraus na sua tentativa de compreensão correta do mundo, mas no sentido de que enquanto houver um ser humano – que tenda a lutar contra os limites da linguagem – esta tarefa é necessária à moralidade, ainda assim, para cada um individualmente, esta tarefa deve ser cumprida na sua totalidade e esgotada de uma vez, a fim de se poder viver a vida feliz em sua plenitude; para cada um, o processo de aprendizagem que leva à visão correta do mundo, tem que ser acabado, tem que ter um fim. Claro que o dever que está implicado aí é, também, em grande medida, um ideal tão árduo quanto o ideal estóico, o ideal do sábio, que muito poucos vivenciam. Porém, isso reforça ainda mais a importância de uma tal tarefa pedagógica, com vistas ao seu fim moral: ensinar os outros a ver o mundo corretamente.

Claro que ainda podemos perguntar, como Wittgenstein, em relação ao cumprimento da tarefa de ensino e em relação à finalidade da visão correta do mundo: “(...) e daí, se eu não o fizer?” (6.422). E daí se eu não tiver uma visão correta do mundo? Bom, a resposta a isso é muito simples: se não houver uma visão correta do mundo, não haverá também felicidade. E ser feliz é, então, não apenas o fim moral do ensino da filosofia e da própria

ética, mas é também o critério para saber se esta compreensão de mundo foi alcançada, para saber se o ensino passou pelo método correto e realizou-se por inteiro e finalmente, para saber se a aprendizagem superou o vazio e o desespero e chegou à sua positividade. Neste sentido, a tarefa pedagógica que se mostra através dos aforismos expressos, tem uma finalidade ainda mais forte e assustadora do ponto de vista do compromisso e dever impostos, - tanto para quem ensina quanto para quem aprende - do que sugere dizer apenas que se ensina os outros a ver o mundo corretamente: o fim moral é ensinar o outro a ser feliz! Ensinar a compreender o mundo como totalidade limitada, *sub specie aeterni*, aproblematicamente, atemporalmente. Ensinar a viver com a serenidade estoíca de quem compreendeu que os enigmas, problemas e dores do mundo e de seu sentido estão fora do domínio dizível, que só podem ser solucionados se vividos como sentimento místico. Ensinar, por fim, que a tranqüilidade da alma é apenas questão de se desfazer os mal entendidos com que nos habituamos tão excessivamente, que já nem parecem mal entendidos.

Ensinar a felicidade ou a tranqüilidade da alma, aqui, tem o sentido de ensinar a vivê-la, de ensinar a ética como atividade mesma, ou seja, como a moralidade que é nossa inextrincavelmente. E, por mais que isso pareça reduzir a ética à sua parte aplicada, ou à sua parte diretamente prescritiva – como a prescrição de uma maneira de viver – essa aparente “redução” é toda das conseqüências tiradas do *Tractatus* e sua distinções dizer / mostrar, dizível / indizível, que é tudo a que se pode ainda permitir à ética, depois do silêncio imposto pelo aforismo 7: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. Mais uma vez, o calar exigido não é absoluto. É o calar de tudo aquilo que pretende dizer a veracidade infringindo as condições de sentido que só as proposições empírico-científicas respeitam. É o calar, principalmente, da filosofia e todos os seus domínios inventados e teorizados ao longo de sua história: as mais diversas ontologias, epistemologias, estéticas, políticas e éticas. O silêncio da ética que aqui se pede, é o silêncio de toda e qualquer ética que tenha pretensões de verdade, que se erga como sistema moral, como teoria sobre o dever-ser, como teoria sobre o que é a ética. A Ética com letra maiúscula não deve existir. O que pode ser dito “ética” aqui é somente segundo sua transcendentalidade, e não sua expressão sistemática (6.421). Por isso, a ética que se “reduz” às prescrições de um modo de vida, abriga toda a Ética que não pode ser dita. Neste sentido, as próprias prescrições deste modo de vida não podem ser *ditas*, mas apenas mostradas. Assim sendo, não havendo uma moralidade que possa ser traduzida ou transposta à uma ética, não havendo uma ética que se possa

colocar em proposições, a única possibilidade de ensino da ética é sua própria atividade, aquilo que se mostra através do ensino da filosofia, através da experiência ética na compreensão correta do mundo como fim pedagógico.

Podemos dizer, então, que a ética se ensina pelo ensino da filosofia, pela compreensão da inexistência dos seus problemas e pelo alcance assim possibilitado da visão correta do mundo. Tudo isso pelo que se mostra da atividade mesma. E é essa a resposta à segunda parte da pergunta em questão neste artigo, do *como* seja possível um ensino de ética (e filosofia) na austeridade tractariana. Pela mostrabilidade. Mostrar que se incorre em contra-sensos a cada nova apresentação de pretensa metafísica (6.53). Este mostrar não é, como já dito, único. Mas é recorrente, uma atividade que se repete. O ensino se dá pela atividade de mostrar o que fazer, - no caso, analisar as proposições e compreendê-las como sem sentido ou, mais ainda, compreendê-las como falsos problemas e falsas soluções para ver o mundo sem elas - de mostrar várias vezes, se for preciso, de servir de exemplo na própria atividade. Porque ensinar que a filosofia nada deve dizer, não consiste em, por exemplo, dizer ou escrever as palavras “a filosofia nada deve dizer” e exigir isso de quem está aprendendo; mas consiste em mostrar o próprio fazer da análise e o próprio desfazer da filosofia; em mostrar pela atividade, pelo exemplo que ela dá, mesmo que este exemplo deva ser tomado pela sua negativa, por aquilo que *não* deve ser feito. E este é o sentido do exemplo do próprio *Tractatus* e do exemplo de Wittgenstein. O exemplo da obra quanto ao reconhecimento do seu caráter ainda metafísico, do reconhecimento das suas proposições como contra-sensos como todas as demais proposições filosóficas com pretensões de verdade, um reconhecimento que deve servir não apenas para quem o lê, mas para o próprio autor. Wittgenstein teria usado de sua própria escada – tendo-a jogado fora - para viver uma vida mais tranqüila longe da filosofia. A auto-anulação da obra, portanto, é o exemplo da maneira correta de se realizar a tarefa filosófica: a partir de sua negatividade, o aprendizado da vida feliz como o que pode ser construído de positivo sobre aquilo que foi tornado asséptico. É por isso que Wittgenstein diz: “(...) quem *me* entende acaba por reconhecê-las [as proposições] como contra-sensos (...)” (6.54, grifo meu). Quer dizer, não apenas a compreensão da obra, mas a compreensão do exemplo que nos dá o autor através do *Tractatus*, da atitude que aí se encerra, uma atitude perante o mundo que nos mostra o que também nós devemos fazer para viver uma vida aproblemática e o que não devemos fazer se queremos ser felizes. É neste sentido que o *Tractatus* pode ser dito ele mesmo um *ato ético*, uma realização de uma

postura que o autor já possui e que devemos, então, reconhecer¹³. Coerente com essa atitude ética que nos é mostrada como exemplo e que resultaria numa tarefa pedagógica dada em suas etapas – a negativa, em primeiro lugar e a positiva que se lhe segue como postura ética mesma frente ao silêncio – é o fato de haver, então, uma obra composta de duas partes: o próprio *Tractatus*, escrito e lido como tal por nós e pelo autor, e uma parte apenas vivida, não escrita, mas que, para Wittgenstein, é a parte que realmente importa e que faz a diferença quanto à experiência ética por excelência¹⁴, da qual nada pode ser dito significativamente; daí, novamente, também a coerência quanto à retirada de Wittgenstein da filosofia após a conclusão daquela primeira parte.

A tarefa ético-pedagógica da filosofia – o ensino positivamente possível da ética apesar da sua indizibilidade – é a que mais perfeitamente se realiza nas atitudes de cada um conforme a visão correta do mundo. É através das minhas atitudes que poderei ensinar o que é correto ou não a um outro. Claro que mantida a possibilidade dos juízos morais, apesar de posta no domínio do mostrável – ou possíveis justamente porque guardados da casualidade neste domínio – temos também que levar em conta o que a expressão desses juízos mostra. O sem sentido dos juízos morais não é o mesmo do sem sentido dos contra-sensos ou de outros tipos de pseudoproposições. Nada dizem, mas mostram a própria moralidade humana, o inescapável de sermos morais, como condição mesma de nossa existência. Mostram, na sua expressão, que há algo tal como a moralidade, e que há critérios de certo e errado dados junto das nossas próprias ações e comportamentos, os quais são os objetos de nossos juízos de valor e dever-ser. Não julgamos no vazio, mas da observação do que damos exemplos como certo e errado a partir das conseqüências de felicidade e infelicidade que formalmente acompanham as ações. O que os juízos morais mostram, é o que deve ou não ser feito para esta conseqüência não empírica, não factual. Quando dizemos “você não devia ter feito isso”, o que estamos expressando mostra que há uma maneira certa de fazer isso que estava em questão e que sabemos qual seja, que nos faz mais felizes. Porém, ainda que seja assim,

¹³ Corroboram para isso os autores de “*La Viena de Wittgenstein*”, quando dizem que “el *Tractatus* a ojos de su familia y sus amigos era algo más que meramente un libro de ética; era un acto ético, que mostraba la naturaleza de la ética.” (JANIK, A. & Toulmin 1983: p. 27); também Patrick Loobuyck refere-se ao *Tractatus* não apenas como um livro que se põe como tarefa central a ética, mas que é ele mesmo um “*ethical deed*.” (LOOBUYCK 2005: p.386).

¹⁴ Conferir, nas palavras do próprio Wittgenstein, em “*Briefe an Ludwig von Ficker*.” Aqui, retiramos um trecho citado, novamente, em *La Viena de Wittgenstein*: “Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta em el más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante.” (p.243).

ainda que os juízos morais mostrem o que deve ou não ser feito, eles não podem ser expressos isoladamente, como se partissem de um sistema essencialmente dado, platônico, reminiscente. Não há um lugar transcendente que guarde as verdades morais passíveis de serem transmitidas ou expressas em juízos. Não há juízos tirados de uma lista universal e imutavelmente válida de deveres. Como não há uma validade intrínseca nos juízos em si mesmos, que se postule pelo simples expressar. O que os juízos mostram não é dado pelos próprios juízos. Daí não se poder expressá-los isoladamente: a expressão de um juízo moral deve poder mostrar que o comportamento a que se refere é coerente com ele, deve poder expor o exemplo que ensina, deve poder mostrar a atitude perante o mundo, sem contradizê-la.

Neste sentido é, de fato, a atitude que conta mais¹⁵. A atitude frente aos problemas que não se pode resolver, frente à falta de respostas para a busca do sentido do mundo e da vida, frente ao tempo que não volta e ao tempo que não veio ainda, frente ao medo da morte e à esperança de uma felicidade sempre futura, frente à independência que há entre a vontade e o mundo, e à conformação deste como totalidade limitada. É a atitude diante disso tudo que aparece como exemplo para os outros e que os ensina como viver, porque é segundo essa atitude que se mostra a felicidade ou a infelicidade. Ou seja, a atitude é um exemplo que ensina, porque mostra que tipo de vida e que tipo de compreensão de mundo pode fazer mais feliz e menos feliz. É pelo comportamento do feliz que se pode aprender como ser feliz também. É por isso que a questão pedagógica aqui é um processo dado em duas vias, a do ensino e a da aprendizagem. Ou seja, não apenas há aquele que se dispõe a servir de exemplo para ensinar um outro – como Wittgenstein teria feito com o *Tractatus* e sua auto-anulação – mas há aquele que se dispõe a seguir o exemplo, porque compreende que a felicidade só pode ser buscada por si mesmo, ainda que no que o outro mostra ao ensiná-lo. Contudo, tanto quem ensina quanto quem aprende deve ter a responsabilidade da compreensão da independência mútua quanto ao alcance da sua própria tranquilidade.

¹⁵ Claro que aqui deixamos de lado algo que também pode ser muito interessante quanto às práticas pedagógicas elas mesmas, mas que podemos vir a explorar mais em um trabalho futuro. Dizem respeito ao modo como esse ensino poderia se dar, quanto a um “conduzir” do aluno pelos domínios da mostrabilidade, com a arte, a literatura, os contos de fada, a música...

Referências bibliográficas

Bibliografia básica

- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Bibliografia geral

- AYER, A. J. Wittgenstein. New York: Random House, 1985.
- COSTA, C. F. Filosofia Analítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- CRARY, A. & Rupert, R (eds.). *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.
- CUTER, J. V. G. A ética do Tractatus. *Analytica*, 7, (2), 2003. p. 43-58.
- DALL'AGNOL, D. Ética e linguagem. Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein. 2ed. São Leopoldo/Florianópolis: Edunisinós/Udufsc, 1995.
- DALL'AGNOL, D. The rise of analytic philosophy. (Resenha: GLOCK, H.) *Cogito*. V. 12, 1998b, p. 228-9.
- DALL'AGNOL, D. G. E. Moore. In: DEMATTEIS, P.B. (ed.) *British Philosophers 1800-200*. New York: The Thompson Gale, 2002a. P. 155- 162.
- DELGADO, P. L. S. M. *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conduta*. Barcelona: Herder, 1986.
- FREGE, G. On Sinn and Bedeutung. In: Beaney, M. (ed.). *The Frege Reader*. Oxford: Blackwell, 1997.
- GLOCK, H.-J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- JANIK, A. & Toulmin, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967
- LOOBUYCK, P. Wittgenstein and the shift from noncognitivism to cognitivism in ethics. *Methaphilosophy*, 36 (3), April 2005. p. 381-399.
- NORONHA MACHADO, A. A terapia metafísica do Tractatus de Wittgenstein. *Cadernos Wittgenstein 2*, São Paulo: 2002, p. 5-57.
- RAILTON, P. *Moral Discourse & Practice*. New York/Oxford : Oxford University Press, 1997, p.201-225.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. Revised edition. Cambridge : University Press, 1993.

MONK, R. Ludwig Wittgenstein. The duty of genius. New York/London: Penguin Books, 1990.

SANTOS, L. H. L. A Essência da Proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, L. Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo : Edusp, 1993. p. 128.

SCHOPENHAUER, A. O mundo como vontade e representação. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

E-mail: janynesattler@yahoo.com.br

Recebido: 02/2006

Aprovado: 04/2006

RESENHA

Leçons sur Spinoza, de Ferdinand Alquié, Editions La Table Ronde, collection « La Petite Vermillon », 2003 (réédition des cours sur *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* et *Servitude et liberté selon Spinoza*, 411 pages).

Cette réédition des cours, dispensés à la Sorbonne en 1958 et 1959, offre une approche complète de l'*Ethique* de Spinoza puisque la première partie des cours présentés dans cet ouvrage traite des deux premiers livres de l'*Ethique*, et la seconde partie traite des livres III, IV et V.

La première partie des *Leçons* s'intéresse à la théorie de la vérité développée par Spinoza et à la manière dont cette théorie s'articule avec ce que nous pourrions appeler la métaphysique de Spinoza. Dans le premier cours intitulé « Le naturalisme spinoziste et les mathématiques » montre que la pensée métaphysique de Spinoza a une double source : d'une part, elle est ancrée dans une intuition naturaliste mystique attribuant à la Nature dynamisme et suffisance, et d'autre part, cette première intuition est rationalisée par un mathématisme hérité de Descartes. Cette origine double détermine la théorie spinoziste de la vérité : la vérité revêt un caractère intrinsèque, l'idée est vraie indépendamment de toute référence existentielle. Cette théorie de la vérité est complétée par une théorie de la connaissance exposée dans le deuxième cours « Nature et valeur de la connaissance rationnelle chez Spinoza ». Alquié retrace la progression de la pensée spinoziste depuis le *Court Traité* (Seconde partie, chapitre 1 et 2) et le *Traité de la réforme de l'entendement* (Paragraphe 10 et suivants) jusqu'à l'élaboration de la théorie de la connaissance telle qu'elle apparaît dans le livre II de l'*Ethique* (proposition 40, 2^{ème} scolie). Spinoza distingue trois genres de connaissance, le premier est celui de la connaissance par signes, source d'erreur. Le deuxième genre de connaissance est la connaissance rationnelle qui s'opère par « notions communes ou idées adéquates ». Enfin, le troisième genre de connaissance est la science intuitive, *scientia intuitiva*. Cette science intuitive est le genre de connaissance le plus élevé, apparentée à l'intuition naturaliste première dans la pensée de Spinoza, elle permet d'aborder le problème de la méthode de l'*Ethique*. Dans son troisième cours « La méthode spinoziste et l'affirmation de Dieu » Alquié oppose deux

genres de philosophes : les philosophes de la méthode, qui, comme Descartes, s'élèvent à l'idée de Dieu à partir de l'idée de l'homme, et les philosophes du système, qui comme Spinoza, cherchent à mettre la pensée en face de la source de toute vérité dont tout devra se déduire. Le point de départ de l'*Ethique* est donc l'idée de Dieu dont il s'agit de déduire l'ensemble de ses modalités. On comprend alors que cette méthode n'a de sens qu'au regard de la métaphysique de Spinoza et de sa réappropriation de la distinction aristotélicienne entre substance et attributs. Les deux cours suivants « La substance et les attributs chez Spinoza » et « La théorie spinoziste des modes » s'attachent à restituer cette métaphysique. Pour Spinoza, il n'existe qu'une seule substance : Dieu, car seul Dieu est cause de lui-même (*causa sui*). L'attribut est une expression de la substance, aussi hérite-t-il des caractéristiques de la nature de la substance : l'attribut est cause et non effet, il est conçu par soi et il est infini. Les attributs sont la substance, semblables à Dieu, ils se suffisent. Les modes sont toutes les réalités individuelles dont la cause se trouve en dehors d'eux-mêmes. L'essence du mode n'implique en rien son existence, il peut être ou ne pas être. Selon Spinoza, notre erreur est précisément de croire qu'il y a des choses, que cette table et cette chaise sont des substances alors qu'ils ne sont que des modes de Dieu. L'ensemble des modes est déductible de Dieu car le mode est relié à Dieu par l'essence (chaque mode a son idée en Dieu) et par l'existence (Dieu est conçu comme « Nature naturée »). Cette métaphysique fonde la cohérence de la méthode spinoziste. Les sixième et septième cours s'intéressent donc respectivement à la connaissance de Dieu et à la connaissance de l'homme, d'après la connaissance de Dieu. Dans le sixième cours « La connaissance de Dieu, d'après le Livre I de l'*Ethique* », Alquié explique que la liberté de Dieu n'a, selon Spinoza, aucun rapport avec la liberté humaine. Dieu est « cause libre », c'est-à-dire qu'il agit selon la seule loi de sa nature, sans subir aucune contrainte. Il faut, selon Spinoza, bannir l'idée d'un Dieu choisissant entre des mondes possibles (Spinoza s'oppose ainsi à Leibniz), et l'idée d'un Dieu qui crée un monde hors de lui (Spinoza s'oppose ainsi à Descartes). L'anthropomorphisme et le finalisme sont, selon Spinoza, deux erreurs qui causent le malheur des hommes. Alquié révèle que si Spinoza utilise les termes même de la théologie, il en exclut tous les éléments empruntés à la conscience de l'homme ; il ne retient dans ces termes que ce qui est conforme à la raison objective de la géométrie. Spinoza dénonce l'erreur qui consiste à juger Dieu du point de vue du mode qui est l'objet du septième cours « La conception de l'homme chez Spinoza » où Alquié rappelle que, pour Spinoza, l'homme n'est pas un

empire dans un empire. L'homme est un mode, un fragment de la Nature. L'homme, pour Spinoza, c'est d'abord un corps, un mode fini de l'étendue. L'homme est également une âme qui est l'idée du corps, un mode de la pensée. Tout ce qui est changement dans le corps est perception dans l'âme. L'homme est enfin, union de l'âme et du corps qui se traduit par l'identité de deux ordres : l'ordre des idées et l'ordre des choses. Cette identité a sa cause en Dieu. Ce qui permet à Alquié de conclure que l'unité de l'homme, pour Spinoza, c'est Dieu. Le huitième cours « Nature humaine et liberté » s'interroge sur la liberté humaine : peut-on encore parler de liberté lorsque tout est nécessaire ? Selon Spinoza, si la pensée et la volonté de l'homme s'identifient avec la pensée divine, l'homme ne subira aucun événement puisque c'est de lui-même que semblera découler tout ce qui a lieu, il sera la cause de ce qui lui arrive, il sera donc libre (*homo liber*). Certes, un mode est, par définition, ce qui ne peut se suffire, ce qui est *in alio*. Aussi, la liberté n'est-elle, pour Spinoza, ni libre-arbitre, ni faculté de choix, elle se définit par la suffisance. Pour l'homme, la liberté est compréhension de la nécessité. Cette compréhension n'est en rien passive ou résignée. La volonté humaine peut s'identifier à la volonté divine car elles ont une loi commune : celle de la raison qui est la forme et la structure de toute nécessité. La nécessité est la loi de la raison l'homme car la raison de l'homme, c'est la raison de Dieu. La volonté de l'homme devient ainsi une partie de la volonté de Dieu. Le dernier cours de cette première partie conclue sur l'identité de « Être et savoir ». Spinoza reprend ici l'idéal propre à la Renaissance selon lequel désir d'être et désir de connaître se confondent. En effet, l'essence de l'homme est effort, *conatus* et tout effort est recherche de l'utile propre à l'âme et au corps. Or, connaître l'utile, c'est connaître la nécessité. Donc, vouloir être et vouloir connaître, sont la même chose, car pour être, l'homme doit connaître Dieu et sa propre nature en tant que mode.

La seconde partie des *Leçons* étudie le projet moral de l'*Ethique* et le moyen proposé par Spinoza pour atteindre la béatitude. Le premier cours « Le projet spinoziste et la morale » rappelle, tout d'abord, la finalité de l'*Ethique* : transformer un être asservi à la fortune et aux passions en un être ne dépendant que de lui-même et jouissant dès ce monde de la béatitude et de la vie éternelle ; et ensuite, les acquis de l'étude des deux premiers livres de l'*Ethique* (avec une sommaire anticipation sur l'étude du livre III) : est « utile », tout ce qui nous rapproche du salut, le bonheur ne peut dès lors s'obtenir que si l'homme se libère de la servitude des passions et de ses affections, par la connaissance rationnelle de l'utile. Le deuxième cours

« Du projet éthique à la théorie des affections » présente la critique spinoziste du concept de perfection : les hommes ne parlent de perfection qu'en rapport à une finalité donnée. Or en ce qui concerne l'homme cette finalité nous échappe. De plus, Spinoza pense que chaque mode reçoit une essence singulière, il y aurait donc une perfection propre à chaque mode. Peut-on dès lors élaborer une éthique valable pour tous ? C'est là le projet de l'*Ethique*. Alquié rappelle la distinction spinoziste des trois affections fondamentales : le désir, la tristesse (*tristitia*) et la joie (*laetitia*). Pour comprendre pourquoi des affections surviennent, il faut comprendre le principe de la concurrence des modes : l'homme n'est pas seul au monde. Le troisième cours « Principes de la théorie des affections » approfondit cette étude de l'extériorité de la modalité. Au contact d'autres modes, l'imagination produit des affections dérivées qui sont toutes des passions. Ces sentiments sont par nature irrationnels, c'est-à-dire purement gratuits, puisqu'ils surgissent selon la contiguïté et la ressemblance. Par exemple, quelqu'un qui ressemble à un ami, sera l'objet d'une sympathie gratuite. Cette extériorité fonde la servitude humaine. Aussi, Spinoza propose-t-il une solution au salut qui consiste à éliminer tout ce qui est issue de l'imagination et détacher l'âme de son corps. Il faudra renoncer à tout ce dont l'homme n'est pas la cause adéquate et ne plus retenir que la joie et le désir qui se rapportent à lui seul. Le quatrième cours « La servitude humaine et commandements de la raison » montre que si l'homme à l'état de passion est esclave de ces sentiments, il faut opposer à cet esclavage une liberté et une vérité que rendront possible l'entendement et la raison. Il y a la vie immorale des hommes esclaves de leur passions et il y a la vie morale des hommes libres qui dominent leur passions. Cependant, il demeure impossible d'arracher l'homme à sa condition, la vie passionnelle irréductible. Si la liberté reste possible, c'est donc que l'idée fausse, l'idée passionnelle a une positivité. L'imagination est faite d'idées qui indiquent plutôt l'état du corps humain que la nature du corps extérieur qu'elles représentent. Il y a une vérité irréductibilité de l'idée fausse : celle de la condition humaine. Ce que révèle la perception humaine, c'est qu'il y a des lois qui régissent les rapports des modes finis. L'erreur, même comprise, demeure le signe d'une vérité. Le livre IV de l'*Ethique* affirme donc que la servitude humaine est définitive car nous ne pouvons pas quitter notre condition, cependant, nous pouvons comprendre et démontrer par raison pourquoi nous ne pouvons pas quitter notre condition. Le cinquième cours « La vertu, la connaissance et la cité » rappelle que, pour Spinoza, si tous les hommes vivaient sous la conduite de la raison, la cité serait inutile. Les

affections opposent les hommes, d'où la cité qui est donc le propre des hommes de passion. C'est l'imagination et les passions qui opposent les hommes entre eux et les réduisent à l'impuissance. Au contraire, la raison unit les hommes car le souverain bien est tel qu'il peut satisfaire tous les hommes sans les diviser (puisqu'il s'agit de Dieu). Alquié précise ici un second aspect de l'utile : l'utile social. L'utile social est conforme à l'utile individuel et donc à la raison. La cité est un moyen de maîtriser utilement les passions, quand l'homme est incapable de les maîtriser rationnellement. Ce qui suggère qu'il existe une organisation rationnelle possible des affections, autre que celle générée par la cité, une sagesse compatible avec la servitude humaine. C'est ce que développe le sixième cours sur « La conduite rationnelle ». Selon Alquié, servitude et raison sont deux points de vue, deux façons de considérer l'homme : soit on considère l'homme comme étant intégré dans l'ensemble de la Nature, soit on considère l'homme qui se comprend selon son essence propre. Nul homme ne peut tout à fait échapper à la servitude, puisqu'il demeure une partie de la nature, mais précisément, la liberté est une certaine manière de penser sa servitude. Notre essence peut être envisagée selon la raison et selon la servitude. L'homme conduit par la raison, vit comme les autres, son corps est modifié par des circonstances qui lui sont extérieures. C'est le septième cours intitulé « La puissance de la raison » qui aborde véritablement l'analyse du pouvoir de la raison. Certes la servitude est irréductible, mais, sans supprimer l'affection, la raison peut la transformer. L'âme peut parvenir à concevoir autrement son corps et son rapport avec les autres corps. Selon Spinoza, il faut considérer que la liaison avec tel autre mode est accidentelle, car l'homme a moins d'amour et de haine pour le nécessaire que pour le libre. La raison amène l'homme à voir les choses comme nécessaires, elle place les objets dans la chaîne infinie des causes et ainsi diminue les passions. Alors que l'affection considère l'objet isolément, la raison le pense en rapport avec les autres objets. Selon Spinoza, l'homme souffre moins de la perte d'un bien quand il comprend que ce bien n'avait aucune chance d'être sauvé. La raison apaise donc les passions. Les deux derniers cours « L'amour de Dieu et la vie éternelle » et « La béatitude et la liberté » décrivent le bien suprême, ce que l'homme atteint par la connaissance rationnelle. Alquié explique qu'on peut dire que Dieu aime les hommes, si on considère qu'à travers l'amour de l'homme pour Dieu, c'est Dieu lui-même qui s'aime. La « Béatitude » désigne l'état de l'âme dotée de perfection, c'est-à-dire l'âme ayant atteint l'idée vraie de Dieu. Seul cet état s'accompagne de la liberté qui consiste à n'obéir qu'à soi-même, à penser

par raison pour refaire par une loi interne, ce qui est, c'est-à-dire recréer la nécessité même. Le vulgaire se croit libre quand il obéit à ses appétits sensuels, il ne supporte la religion et la morale que dans l'espoir d'une vie future. L'homme raisonnable n'a pas besoin de cet espoir car il retrouve du dedans les différentes lois et prescriptions religieuses, leur véritable utilité et leur véritable sens. Alquié montre ainsi comment Spinoza intègre les concepts religieux tels que le « salut », la « béatitude », « Dieu » en leur attribuant un sens nouveaux propre à sa philosophie.

Ce livre est une introduction de qualité à une lecture de l'*Ethique* de Spinoza. Au cours de ces *Leçons*, Alquié produit des comparaisons précises et détaillées entre Spinoza et Descartes et de nombreuses références aux divers ouvrages de Spinoza (le *Court Traité*, le *Traité de la réforme de l'entendement*, le *Traité théologico-politique*, et ses écrits épistolaires) qui révèlent ses qualités d'historien de la philosophie.

La plupart des critiques d'Alquié à l'encontre de Spinoza peuvent se résumer à celle-ci : selon Alquié, si le système de Spinoza est cohérent, ce qui lui fait défaut, c'est l'expérience originaire à partir de laquelle un tel système prend sens. On peut se demander si ce « défaut » ne tient pas davantage à l'attachement de l'auteur au cartésianisme, et donc à l'expérience originaire cartésienne, plutôt qu'à une impossibilité intrinsèque de l'expérience spinoziste.

Marie Agostini

Université de Provence
cyril.c@tiscali.fr

RESENHA

Chantal Jacquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy (Sous la direction de), *Spinoza, Philosophe de l'amour* (Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, 161 pages). Ce livre est issu d'un séminaire qui s'est tenu à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne durant l'année 2003-2004.

La Préface de cet ouvrage met en contraste l'approche réductionniste de l'amour dans la pensée de Spinoza, proposée par Ferdinand Alquié¹ qui le réduit à la définition qu'en donne le troisième livre de l'*Ethique* : « une joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure » avec une lecture minutieuse des œuvres du philosophe hollandais. Cette lecture se propose de démontrer que l'amour est en réalité le moteur et le but ultime de la pensée de Spinoza.

La première partie s'intéresse aux œuvres de jeunesse. Dans « L'amour dans le *Traité de la réforme de l'entendement* », Pierre-François Moreau (ENS-LSH) relève aux paragraphes 82 et 83 une référence aux *fabulae amatoriae* où l'amour apparaît comme une source de confusion parce qu'il se porte sur divers objets. Dès lors, seule une « méditation assidue » permet, selon Spinoza, de distinguer entre les biens périssables et les biens éternels qui ne décevront pas notre attente. Cette méditation est donc le réquisit de notre bonheur puisque comme le rappelle le paragraphe 9 : « Toute notre félicité ou infélicité dépend d'une seule chose, à savoir, de la qualité de l'objet auquel nous adhérons par amour ». Le *Traité de la réforme de l'entendement* est donc bien une réflexion visant à mettre au jour le processus par lequel l'affect accompagne l'idée de l'objet et ainsi de distinguer l'idée de l'affect, distinction qui se pose condition de possibilité de la réforme de l'entendement. Enfin, Moreau insiste sur le caractère nécessaire de l'amour, en se référant à ce qu'il appelle l'ontologie du *Court*

¹ Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza* : « Comment admettre, après avoir connu les tourments de l'amour, après avoir lu Racine, Goethe ou Proust, après avoir songé à Phèdre, à Werther, à Swann ou à l'amant d'Albertine, que l'on puisse définir l'amour comme « joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure » ? »

Traité basée sur l'opposition force/faiblesse : c'est notre faiblesse qui nous oblige à aimer. Saverio Ansaldi (Université de Montpellier) précise la nature de cet amour dans « Un nouvel art d'aimer. Descartes, Léon l'Hébreu et Spinoza ». Après avoir méticuleusement étudié la conception cartésienne de la nature de l'amour (*Lettres à Chanut* et *Passions de l'âme*), Ansaldi étudie la reprise de deux des thèses cartésiennes dans le *Court Traité*. Les deux dialogues de la première partie reprennent la notion d'amour intellectuel de Dieu, notion selon laquelle la connaissance de Dieu aboutit nécessairement à l'amour de Dieu. La deuxième thèse cartésienne reprise par Spinoza soutient que cet amour intellectuel conduit à la conceptualisation d'une nature humaine parfaite. Toutefois, Spinoza ne reconnaît aucun rôle à la volonté dans le processus amoureux : si, pour Descartes, l'amour est la volonté de s'unir à un objet, pour Spinoza, l'amour est la conséquence nécessaire de la connaissance d'une chose. Cette concomitance de la connaissance de l'objet et de l'amour est postulée par Léon l'Hébreu dans ses *Dialogues d'amour*. Ansaldi explique alors comment cette concomitance apparaît chez Spinoza à travers la notion de « pouvoir » (*macht*) : l'amour désigne l'horizon de notre puissance d'agir, notre puissance de transformation, car c'est grâce à l'amour que l'homme peut atteindre sa perfection. Cette notion de « pouvoir » est approfondie par Spinoza qui inscrit sa conception de l'amour intellectuel de Dieu dans la perspective du progrès et du bien commun. Autrement dit, selon Ansaldi, la politique de Spinoza trouve son fondement ultime dans sa philosophie de l'amour puisque ce « pouvoir » de l'amour se prolonge en utilité publique et sociale. La connaissance de Dieu fonde la connaissance d'autrui et par conséquent le lien social. Dans la dernière contribution de cette première partie, Chantal Jacquet (Université de Paris I) s'intéresse à « L'amour du corps dans le *Court Traité* » et commence par rappeler que si le premier amour est lié au corps, il ne suffit pas de connaître ce corps pour l'aimer ; il faut d'abord que ce corps apparaisse comme un bien pour l'âme. L'étude du second chapitre de la seconde partie du *Court Traité* permet à Jacquet de mettre au jour la distinction spinoziste entre « impulsion » et « passion » : selon Spinoza, le corps produit des impulsions, mais les passions sont l'effet de la connaissance. Aussi, l'amour du corps n'est-il pas une simple impulsion, mais une passion, c'est-à-dire le résultat d'un jugement. Ce n'est donc pas le corps qui engendre l'amour de lui-même, mais l'âme qui engendre l'amour du corps. Or, cette âme ne peut que constater le caractère défectueux de ce corps périssable et sujet aux accidents, l'amour du corps est donc voué à disparaître en faveur de l'amour d'une chose meilleure :

Dieu. L'amour du corps s'il est premier dans notre existence, disparaît dans la connaissance de Dieu. C'est par cette disparition que Jacquet rend compte de la régénération, la « seconde naissance » dont fait mention le chapitre 22 de la seconde partie du *Court Traité*. Jacquet conclue sur la discontinuité entre le *Court Traité* et l'*Ethique* quant au sort de l'amour du corps.

La deuxième partie de l'ouvrage se concentre sur « La définition de l'amour dans l'*Ethique* ». Pascal Sévérac, dans « Joie, amour et satisfaction chez Descartes et Spinoza », pose le problème suivant : si « l'amour est une joie, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure », s'ensuit-il que tout amour soit nécessairement augmentation de puissance ? Sévérac montre que Spinoza reprend à son compte la distinction entre volonté et désir posée par Descartes, dans les *Passions de l'âme*, pour définir la volonté comme une satisfaction, se rapportant au présent. Dès lors, l'amour ne relève pas du désir mais de la volonté, puisque l'amour est l'union présente et idéelle du sujet et de l'objet de cet amour. Mais cette volonté d'union n'est pas l'essence de l'amour, elle n'est que la propriété de l'amour. Se représenter une chose comme bonne est une condition nécessaire pour l'aimer. Sévérac souligne ainsi la critique spinozienne de la conception cartésienne de la volonté : pour Spinoza la volonté n'est pas libre, elle est le résultat nécessaire de la connaissance que nous avons d'une chose. L'essence de l'amour est cette liaison entre émotion et présentation d'une cause extérieure, la volonté d'union n'en est qu'une conséquence nécessaire, et non librement déterminée. Spinoza fait ainsi de la volonté un effet, plutôt qu'une cause. Sa conception de la volonté explique pourquoi Descartes considère qu'il est possible d'aimer sans joie, alors que, pour Spinoza, cet amour sans joie est inconcevable. Le propos d'André Martins (Université Fédérale de Rio de Janeiro), « L'amour cause et concomitance », analyse le statut de l'idée de la cause externe dont Spinoza dit qu'elle « accompagne » et non « cause » l'amour. Cette analyse démontre que si l'idée de la cause externe « accompagne » l'amour, c'est parce que cette cause externe ne saurait être la véritable cause de l'amour. L'objet extérieur n'est pas la véritable cause de l'amour, car la connaissance adéquate des choses révèle que seul Dieu est cause. Autrement dit, selon Martins, la véritable cause de l'amour, chez Spinoza, est Dieu, toutefois l'objet extérieur occupe une place médiatrice entre Dieu et l'individu. Le terme « accompagné » permet donc de distinguer deux sortes d'amour ; l'un passif considérant l'objet extérieur comme la cause de l'amour, et l'autre actif sachant que Dieu est la cause de l'amour porté à l'objet extérieur. Ariel Suhamy approfondit la distinction entre « Essence, propriété et espèce de l'amour dans l'*Ethique* » en se

concentrant sur l'étude de la gloire, comme espèce singulière de l'amour. Suhamy soutient que la gloire ne saurait se réduire à la définition qu'en donne P.-F. Moreau: la « reconnaissance externe de ma perfection »², puisque la gloire reconnaît une double cause, à savoir : les autres et la conscience de soi. Ainsi, la gloire s'accompagne de la conscience de sa propre valeur, donc d'une connaissance rationnelle de soi. C'est pourquoi Suhamy affirme que la connaissance de Dieu, la connaissance de soi et le contentement rationnel « ne se distinguent pas de la gloire ». Aimant Dieu, nous nous aimons nous-mêmes.

« Spinoza et l'amour intellectuel du prochain », de Jacqueline Lagrée (Université de Rennes), ouvre la troisième partie du livre intitulée « Les objets de l'amour ». L'auteur fait référence à la *Lettre LXXVI* à Albert Burgh pour montrer que bien que le prochain entre dans la catégorie des biens périssables, il est possible que celui-ci soit une source de joie continue, si cet amour que nous lui portons se fonde dans la connaissance de Dieu. Pour l'auteur, l'amour intellectuel du prochain n'est qu'une conséquence de l'amour intellectuel de Dieu. Après avoir rappelé l'opposition entre imaginer et comprendre, Lagrée établit que, tout comme se connaître véritablement, c'est connaître sa propre dépendance, connaître véritablement autrui, c'est connaître ce dont il a besoin. L'amour, et partant, la connaissance du prochain participe de la connaissance de Dieu. Aussi, aimer véritablement son prochain, c'est l'orienter vers la connaissance. Lagrée conclut sur la traduction politique de cet amour du prochain par l'identification de la justice et de la charité dans le *Traité théologico-politique*. La contribution de Henri Laux (Faculté de Philosophie du Centre Sèves), « Amour de Dieu dans le *Traité théologico-politique*, milieu de l'activité éthique », propose une analyse du lien entre l'amour de Dieu, l'amour du prochain et l'activité éthique à travers l'étude de la « concentration johannique ». « L'amour de la patrie, à propos de la singularité de l'état mosaïque » de Christophe Miqueu explique que le *Traité théologico-politique* considère l'amour de la patrie comme un moyen politique d'obéissance et de cohésion : comme le souverain ne peut contraindre ses sujets à aimer ce qu'ils haïssent et inversement, il peut les amener à lui obéir *via* l'amour de la patrie. L'obéissance est un procédé plus subtil que la contrainte puisqu'elle dispose les âmes à désirer ce que le souverain désire. Toutefois, pour les limites de l'efficacité de l'amour de la patrie, Miqueu reprend la réflexion de Spinoza sur l'Etat Hébreux. Si le

² P.-F. Moreau, La métaphysique de la gloire dans *Revue philosophique*, 1.

déclin de l'Etat Hébreux était, selon Spinoza, inévitable, c'est parce que l'amour de la patrie tel que le conçoivent les Hébreux n'est pas dû à une connaissance vraie qu'ils auraient de Dieu mais à leur foi. C'est de la confusion entre théologie et politique, symbolisé par la souveraineté de Moïse, que résulte ce déclin : à la mort de Moïse, l'Etat se divise. Aussi, le *Traité politique* ne parle-t-il plus de « l'amour de la patrie », mais de « l'amour de la société civile » afin de préserver la séparation entre le droit et la foi. Miqueu révèle donc que l'amour de la patrie est considéré par Spinoza comme un outil à double tranchant, car, pour éviter les dissensions internes, l'Etat Hébreux à former « non pas des citoyens » mais des « patriotes », eux-mêmes à l'origine de ces dissensions. Dans « Objet de l'amour et amour sans objet dans la politique spinoziste », Laurent Bove approfondit cette critique de l'état Hébreux à travers le thème de la confiance. La confiance résulte de l'amour de soi, en tant que celui-ci implique « l'amour du prochain comme de soi-même ». La confiance devient ainsi le lieu d'une tension entre l'ouverture de l'état à l'étranger et le maintien des conditions effectives de la sécurité de l'état. La confiance apparaît justement comme ce qui manquait à l'état Hébreux, elle offre ainsi une solution idéologico-politique contre la dégénérescence des démocraties.

L'ensemble des articles présente un travail sérieux de recherches et de réflexions qui nous permettent de pénétrer au cœur de la pensée de Spinoza tout en empruntant un chemin inattendu, celui de la pensée l'amour. Cette pensée est mise en relation avec des points importants des thématiques éthiques et politiques du philosophe hollandais, toutefois, il ne s'agit pas d'une initiation à la pensée de Spinoza, mais bien d'apporter un éclairage nouveau sur des thématiques précises. L'amour apparaît ainsi comme un fil directeur traversant l'ensemble de l'œuvre du philosophe. Sa lecture enrichissante convainc, en effet, que Spinoza est un philosophe de l'amour.

Marie Agostini,

Université de Provence
cyril.c@tiscali.fr

DISSERTATIO - NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista *Dissertatio* publica artigos, discussões críticas e resenhas sobre autores e temas eminentemente filosóficos.

2. Os artigos serão aceitos tendo em vista a sua conformidade com os objetivos da revista, bem como por sua qualidade que será julgada por dois pareceristas pertencentes ao Conselho Editorial e/ou por consultores “ad hoc”, podendo ser aprovados, sugeridas alterações, bem como não aceitos (em todos os casos os autores serão imediatamente comunicados).

3. O autor cujo artigo for aprovado e publicado receberá um exemplar de *Dissertatio*, ou mais se solicitado, em conformidade com a disponibilidade circunstancial.

4. Os artigos deverão ser enviados da seguinte forma:

a. para o e-mail: revista.dissertatio@gmail.com

b. para o Departamento de Filosofia ICH – UFPel (no caso de disquete/CD mais cópia impressa):

Universidade Federal de Pelotas

Departamento de Filosofia (a/c Revista *Dissertatio*)

Caixa Postal 354

Pelotas – RS

96001-970

5. Os artigos devem ser enviados em arquivos Word, Times New Roman 11, espaço entre linhas pelo menos 12, primeira linha 1,25, não hifenizados.

6. As citações no corpo do texto devem ter um recuo de 2 cm, esquerdo, Times New Roman 10, espaço entre linhas pelo menos 12, sem primeira linha.

7. Os artigos devem conter título em português e inglês, nome do autor, Instituição de origem, e-mail, bem como um abstract em português e inglês, com no máximo dez linhas, acompanhado das palavras-chave nas duas línguas escolhidas.

8. As referências bibliográficas podem ser especificadas nas notas de rodapé ou no final do artigo, e devem conter todas as informações sobre a obra, de acordo com a metodologia do autor, desde que em consonância com as normas da ABNT:

a. Livros: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. Local: editora, data, páginas.

b. Coletâneas de textos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. In: SOBRENOME DO EDITOR/OR-GANIZADOR, Nome. *Título*. Local: editora, páginas inicial e final, ano.

b. Artigos de periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo (sem aspas). *Título do periódico*, volume, número, páginas inicial e final do artigo, ano.

9. *Dissertatio* aceita artigos em português, francês, inglês, italiano, alemão e espanhol.

10. Artigos em língua estrangeira, já publicados em outros periódicos ou coletâneas de textos, somente poderão ser publicados se traduzidos para o português. Os textos em português devem ser originais.



Editora e Gráfica Universitária

Rua Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/FAX: (53) 227 3677 - e-mail: editoraufpel@uol.com.br