

---

## ESTRATÉGIA

Não começarei dizendo por que a linguagem interessa à filosofia, mas partirei de alguns dados, examinando alguns problemas recorrentes na metafísica e na epistemologia que foram influenciados por teorias sobre a linguagem. A parte principal deste livro ilustrará como a linguagem tem de tempos em tempos interessado aos filósofos. É uma coleção de estudos de caso, que podem ser úteis para apresentar o assunto aos novatos. Apenas o capítulo final procura discutir a natureza da linguagem e da filosofia, numa tentativa de explicar alguns aspectos dos estudos de caso. É somente então que procuro responder à questão "Por que a linguagem interessa à filosofia?". As conjecturas finais, embora de modo algum originais, são no momento não-convencionais. O leitor não é obrigado a aceitá-las. Nos estudos de caso, almejo à objetividade, fornecendo os dados a partir dos quais você pode julgar a situação por si mesmo. Essa objetividade é ligeiramente espúria, porque inevitavelmente seleciono e interpreto os dados do meu próprio jeito. Mas procuro não expressar minhas opiniões até o final.

Antes de iniciarmos o trabalho, alguns comentários são necessários, a maioria negativos. Primeiro, muitos filósofos que escrevem em inglês parecem ter decidido discutir a *pure* teoria do significado. Eles não parecem estudar a linguagem e o significado com o objetivo de entender algum problema filosófico — o que poderíamos chamar de filosofia da linguagem *aplicada* — mas escrevem quase exclusivamente sobre a natureza do significado em si mesmo. Uma proporção razoável de potenciais pós-graduandos de filosofia que se candidatam a universidades em países de língua inglesa dizem que querem pesquisar a teoria do significado. Dessa forma, podemos esperar para breve que artigos sobre a

teoria pura do significado irão formar uma parte cada vez maior de muitas revistas filosóficas, dissertações e trabalhos para exames nas universidades. Mas, se olharmos para estudos mais antigos nessa mesma tradição "empírica" que é a nossa — Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Mill, por exemplo —, descobriremos que as discussões sobre a linguagem são quase sempre direcionadas para questões centrais, não lingüísticas, da filosofia. Da mesma forma, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein e J. L. Austin, freqüentemente considerados os pais fundadores da filosofia da linguagem, estavam todos preocupados com problemas tradicionais: Moore, por exemplo, com ética, percepção e o conhecimento do mundo exterior, e Wittgenstein, em suas *Philosophical Investigations* [*Investigações filosóficas*], com a natureza da mente humana. É notável que Noam Chomsky, por ofício um lingüista, também desenvolveu marcantes concepções sobre a natureza da mente a partir de seu trabalho sobre a gramática. As figuras olímpicas de nosso tempo não diferem, nesse aspecto, de seus predecessores. Teorias sobre a linguagem adentram a filosofia mais memorável a fim de serem aplicadas a problemas filosóficos centrais. Assim, meu contraste entre teoria "pura" e "aplicada" não é entre as contribuições mais significativas atuais e as do passado, mas sim entre o trabalho rotineiro atual e aquele das gerações anteriores. Apenas recentemente o ensino rotineiro e cotidiano de filosofia e os trabalhos escritos em filosofia ficaram enredados em teorias do significado por si mesmas. Este livro será mais como um trabalho de rotina do tipo mais antigo: os estudos de caso serão principalmente teorias sobre aplicações, em vez de filosofia sobre a linguagem em si mesma.

Isso introduz um prejulgamento e baseia a exclusão de algumas possíveis respostas à minha questão. Poder-se-ia esperar que um livro com esse título explicasse por que o significado interessa à filosofia, ao passo que eu irei às vezes argumentar, paradoxalmente, que a teoria pura do significado não interessa muito à filosofia, embora a linguagem interesse. A situação pode vir a se assemelhar àquela da psicologia filosófica. A psicologia foi um dia parte da filosofia, e agora é uma ou várias disciplinas independentes. O modelo estímulo-resposta do comportamento originou-se da filosofia empirista, e modelos bastante específicos — como a teoria associacionista da aprendizagem, que agora já adquiriu um formato completamente matematizado — podem ser rastreados numa corrente de filósofos: James Mill, David Hartley, David Hume (que considerava a teoria da associação sua contribuição mais original). Assim, o que foi uma vez considerado um tópico central para

os filósofos tornou-se um estudo separado, com seus próprios cânones de investigação e seus próprios padrões de excelência. Isso não significa que não seja de interesse para os filósofos, pois a mente filosófica volta-se para qualquer disciplina em que haja alguma dificuldade conceitual. As incursões filosóficas na psicologia experimental, no entanto, não são mais centrais para a filosofia do que as especulações filosóficas sobre a mecânica quântica (parte do que teria sido chamado filosofia natural) ou a inferência estatística (parte do que teria sido outrora chamado lógica).

Da mesma forma, pode-se esperar que a filosofia da linguagem vá originar suas próprias novas ciências. Mas, embora exista uma disciplina acadêmica autônoma chamada psicologia experimental, persiste um tema residual chamado filosofia da mente, possivelmente o tópico mais recalcitrante com que os filósofos atualmente deparam. O paralelo que prevejo é o seguinte. Grande parte da teoria pura do significado que atualmente ocupa nossa geração de filósofos irá muito rapidamente tornar-se autônoma, mas um corpo de questões essencialmente filosóficas sobre a linguagem permanecerá.

Um bom exemplo dessa tendência é fornecido pela teoria da "presuposição" desenvolvida por P. I. Geach e P. F. Strawson por volta de 1950, como crítica de uma teoria proposta por Bertrand Russell em 1905. Ambos os autores, mas especialmente Strawson, consideravam a presuposição um conceito importante para entender a natureza do significado. Essa teoria teve uma boa temporada de discussão na arena filosófica, mas em vinte anos tinha sido adotada pelos lingüistas e em 1970 tornou-se quase uma dieta regular para artigos e seminários em algumas escolas de lingüística. Não sei se isso foi uma moda passageira ou irá se tornar uma parte permanente de alguma teoria lingüística futura. Temos aqui uma idéia, primeiramente promulgada por Russell em uma teoria do significado que tinha aplicações metafísicas imediatas, transformada a seguir na pura teoria por amor à teoria dos filósofos e afinal transferida integralmente para a lingüística, que pode ser seu lugar adequado. Todavia, embora certa teoria aplicada do significado se torne primeiro "pura" teoria e depois lingüística autônoma, alguns problemas filosóficos remanescentes relativos à linguagem irão talvez se mostrar tão intratáveis quanto os problemas da residual filosofia da mente.

No final do livro, tentarei dizer por que haverá um labirinto filosófico com a linguagem no centro, mas, antes de realizar os estudos de caso, eu deverei pôr de lado algumas maneiras não-relevantes pelas

quais a linguagem tem interessado à filosofia. Chamá-las de não-relevantes é, novamente, prejudicar as conclusões. Alguns filósofos dizem que essas maneiras irrelevantes são precisamente o que torna a linguagem tão crucial para a filosofia. A justificativa do meu julgamento virá somente mais tarde, quando mostrar algo mais importante que as formas elementares a seguir pelas quais a linguagem tem afetado nossa disciplina.

De uma maneira óbvia, a linguagem interessa à filosofia da mesma maneira que interessa a todo pensamento extenso: nós expressamos e comunicamos nossas idéias pela linguagem. Mas por que o estudo da linguagem deveria importar mais para a filosofia do que, por exemplo, para a zoologia? Há uma resposta a essa questão que é correta mas que não é a resposta importante. Trata-se do fato de que a filosofia tem a ver com um tipo especial de perplexidade em que dificilmente sabemos quais questões colocar. O problema do livre arbítrio é facilmente sentido por pessoas de todos os padrões sociais e culturais. Na verdade, embora a maioria dos nossos problemas surja no contexto histórico da cultura ocidental, o desconforto com relação ao livre arbítrio é mais difundido. O problema não é acessível a nenhuma investigação "científica" até agora imaginada, e muitos argumentarão que não o pode ser. Alguns pensadores atacam o problema do livre arbítrio por meio da distinção de diferentes noções de liberdade ou significados da palavra "livre". Em um sentido nós somos livres — livres o suficiente para que conceitos de moralidade e responsabilidade sejam levados em conta. Em outro sentido, não somos livres, e tudo o que acontece agora é determinado pelo que aconteceu anteriormente. De acordo com esse "determinismo fraco", como William James o denominou, assume-se que o determinismo expressa uma doutrina verdadeira em um sentido da palavra, e uma doutrina falsa em outro sentido. Muitos filósofos argumentaram que o problema do livre arbítrio surge daquilo que Hobbes chamou a "inconstância" da linguagem. A mesma palavra, dizem, é inconstante — pode ter diversos significados. Mesmo filósofos que argumentam em favor de um determinismo simples devem demonstrar que em seus argumentos a palavra "livre" é usada com um sentido constante, levando à conclusão de que não somos livres.

Assim, uma razão pela qual a linguagem interessa à filosofia e não à zoologia é que os filósofos frequentemente se preocupam com domínios nos quais nossas maneiras corriqueiras de pensar e argumentar nos levam não à clareza e a uma linguagem técnica satisfatória, mas

antes à ambigüidade, equívoco, contradição e paradoxo. Uma maneira plausível de atacar a dificuldade é tentar mostrar que os paradoxos surgem de confusões entre diferentes conceitos. O sintoma é a confusão entre diferentes sentidos das palavras. Em particular, se você pensa que algum filósofo anterior entendeu as coisas de modo errado, você pode dizer com Francis Bacon, em *The Advancement of Learning* [*Do progresso do saber*], que:

Embora acreditemos que governamos nossas palavras ... com certeza são as palavras, qual um arco tártaro, que se voltam contra o entendimento do mais sábio, e poderosamente embaraçam e pervertem o julgamento. De forma que é quase necessário, em todas as controvérsias e debates, imitar a sabedoria dos matemáticos, estabelecendo desde o início as definições de nossas palavras e termos, para que outros possam saber como os aceitamos e entendemos, e decidir se concordam ou não conosco. Pois há de acontecer, na falta disso, que certamente terminaremos onde devíamos ter começado, ou seja — em problemas e discordâncias a respeito de palavras.

Esse agradável aforismo é repetido por muitos outros escritores. Uma cuidadosa atenção para com as palavras é um importante aspecto do debate filosófico, e definições ajudam a evitar equívocos. Desta forma trivial a linguagem interessa à filosofia. De fato, existe o perigo, maior do que em outras disciplinas, de confusão, "perversão" e discurso vazio. Este aspecto pouco importante da relação entre linguagem e filosofia não irá dominar nossos estudos de caso.

Existe uma outra maneira secundária pela qual a linguagem tem interessado à filosofia e que parece quase o oposto do que acabo de descrever. Trata-se da crença de que somente evitaremos confusões se prestarmos bastante atenção às distinções de fato presentes no discurso cotidiano. Assim, de um lado, sustenta-se que a linguagem interessa à filosofia porque a linguagem corriqueira nos leva à confusão; a solução, frequentemente proposta, é criar definições exatas. Mas agora temos a opinião oposta: o uso consciencioso da linguagem comum é justamente a maneira de evitar confusão, e definir novos termos apenas aumentaria o problema.

Geralmente se pensa que essa segunda opinião é algo novo, cujo epítome é a opinião de Wittgenstein de que "a linguagem comum é aceitável". A única coisa nova é o uso generalizado de técnicas de análise lingüística. Por exemplo, os predecessores cartesianos de Locke tinham muitas desavencas sobre a essência da matéria. O próprio Des-

cartes défendia que essa essência é a extensão, que ocupa espaço. Era secundária nesse debate a questão sobre como a *matéria* e os *corpos* se relacionam. Locke acreditava que tinha uma maneira simples de provar que matéria e corpo não são idênticos:

se as idéias que são representadas por esses dois termos ["matéria" e "corpo"] fossem exatamente a mesma, poderíamos indiferentemente, em todas as ocasiões, usar um termo ou outro. Mas vemos que, embora seja apropriado dizer: Há uma matéria que forma todos os corpos, *não* se pode dizer: Há um corpo formado por todas as matérias. Usualmente dizemos que um corpo é maior que outro; mas soa mal dizer (e creio que nunca se diz) que uma matéria é maior que outra.<sup>1</sup>

Locke alega que podemos aprender algo relevante para um debate filosófico profundo se considerarmos as nuances da língua inglesa do século XVII, distinguindo o que "soa mal" do que "é apropriado dizer".

Essa técnica também não se restringe a conclusões negativas. Consideremos Espinosa, que, ao desenvolver sua notável teoria da verdade, começa por nos dizer que nunca entenderemos o assunto corretamente se não examinarmos como a palavra "verdade" é usada na linguagem comum:

Já que foi o uso com um o primeiro a descobrir essas palavras ["verdadeiro" e "falso"], e somente depois os filósofos as usaram, parece pertencente a quem investiga o significado primeiro de uma palavra que veja o que ela primeiramente denotava no uso comum, especialmente na ausência de outras causas que possam ser encontradas na natureza da linguagem para o propósito dessa investigação. O primeiro significado de verdadeiro e falso parece ter se originado nas narrativas; uma narrativa era chamada de verdadeira quando relatava um fato que realmente tivesse acontecido, e falsa quando relatava um fato que nunca tinha ocorrido.<sup>2</sup>

Em suma: de duas maneiras pouco importantes, e bem conhecidas, a linguagem tem interesse à filosofia. De um lado, há a crença de que basta produzir boas definições, de preferência distinguindo os diferentes sentidos das palavras que se confundem na linguagem comum,

para evitar as armadilhas conceituais que apanharam nossos antepassados. De outro, há a crença de que basta observar atentamente nossa língua materna e explicitar as distinções que lhe são implícitas para evitar essas mesmas armadilhas. Hoje em dia geralmente se acredita que uma ou outra dessas crenças curiosamente contrárias é a resposta para a pergunta: por que a linguagem interessa à filosofia? Mas nenhuma me parece suficiente.

Admiti até agora ter dois pontos de partida: opto por uma teoria aplicada do significado, ao invés da teoria pura do significado, e sustento que nenhum tipo de patulhamento conceptual – sejam as definições propostas por Bacon para evitar os erros da linguagem "vulgar", seja a atenção preconizada por Locke para identificar na língua vulgar o que é "apropriado dizer" – é a razão principal da importância da linguagem *para a filosofia*. Meus estudos de caso serão severamente limitados por esses julgamentos. Mas há outras restrições. Primeiro, os estudos de caso deverão ser relativamente simples. Por "simples" quero dizer que será relativamente fácil para a maioria de nós, aqui, entendê-los. Como exemplo de algo que não é fácil, podemos citar aquelas discussões que podem ser vagamente agrupadas sob o título "argumento da linguagem privada" e que derivam de Wittgenstein. Essas estão entre as especulações mais complexas dos tempos modernos. Suas implicações para a filosofia da mente são profundas. E são muito difíceis para qualquer estudo de caso. Não entendo as ramificações do argumento, e é óbvio que vários comentaristas o têm entendido em sentidos diferentes, incompatíveis.

Como exemplo de algo que é fácil, tomemos o livrinho de Norman Malcolm chamado *Dreaming* [Sonhar]. Descartes deu forma concreta a uma velha questão: "Como saber se não estou dormindo exatamente neste momento?". Malcolm propôs uma resposta completamente nova que é, descartados alguns detalhes mais sofisticados, perfeitamente inteligível para a maioria de nós. Falarei sobre isso no Capítulo 10. Podemos considerá-la uma análise refinada, um absurdo horrível ou algo intermediário, mas pelo menos entendemos o que o argumento propõe. Não quero com isso dizer que seja fácil para nós chegarmos a concordar sobre a validade do argumento, apenas que não há dúvidas sobre o que está sendo argumentado e como essa argumentação está sendo conduzida. Um crítico disse, sobre uma recente antologia de ensaios sobre o argumento da linguagem privada de Wittgenstein, que os argumentos ali contidos são tão discrepantes que os futuros eruditos imaginariam que os autores trabalharam com textos diferentes de

1 *Ensaio sobre o entendimento humano*, III x.15.

2 *Thoughts on Metaphysics*, I, vi.3, traduzido para o inglês por F. A. Haynes em *Spinoza, Earlier Philosophical Writings*, Ind.: Bobbs-Merrill, p.122.



Wittgenstein, ou que havia diversos Wittgensteins.<sup>3</sup> Nenhum problema desse tipo acontece na maioria dos nossos estudos de caso.

Há, no entanto, muitas razões pelas quais não posso ser inteiramente fiel à intenção de apresentar somente estudos de caso "fáceis". Por exemplo, devemos ter diante de nós alguns trabalhos contemporâneos, sob pena de que nossas conjecturas tenham já sido superadas ou falseadas. Isso implica ter capítulos sobre material que ainda não se cristalizou inteiramente. Vou considerar dois metafísicos muito diferentes que tiveram bastante impacto na filosofia da linguagem recente: Donald Davidson e Paul Feyerabend. Nenhum deles ainda nos deu um livro definitivo. Ambos apresentam uma ampla coleção de doutrinas inter-relacionadas espalhadas em vários ensaios. Cada um tem um grupo importante de discípulos. Uma vez que o trabalho de cada um é complicado e nem foi ainda completa e consistentemente articulado, não são fáceis. Mas devemos levá-los em conta uma vez que as especulações no final do livro seriam inúteis se ignorassem esses debates do presente.

Os trabalhos de Davidson e Feyerabend são difíceis de ser adquiridos: estão espalhados por muitas revistas e volumes, alguns obscuros. Já é uma razão suficiente para tentar resumir *seus* trabalhos, em vez de escolher algumas figuras mais familiares do passado recente. Alguns leitores ficarão surpresos por encontrarem pouquíssima referência ao falecido J. L. Austin. Os dois filósofos da linguagem ainda vivos que exerceram maior influência sobre os anglo-americanos são certamente P. F. Strawson e W. v. O. Quine. Numa tentativa de avaliar certos elementos da cena contemporânea, discorrerei relativamente pouco sobre eles. Em parte porque cada um já nos deu pelo menos um clássico, episódio de grande parte de seu sistema de pensamento. Temos *Individuals* [Indivíduos], de Strawson, e *Word and Object* [Palavra e objeto], de Quine; além disso, as revistas filosóficas estão cheias de excelentes argumentos, pró e contra, sobre esses grandes sistemas de nosso tempo. O caso de Austin é menos satisfatório, pois ele morreu ainda em pleno vigor, mas pelo menos possuímos a totalidade de sua obra, ainda que incompleta, e o leitor interessado pode facilmente acompanhá-la sozinho. E, finalmente, não direi muito sobre o corpo de trabalho às vezes chamado "filosofia lingüística de Oxford". Pode-se aprender bastante sobre

seus praticantes, e como eles e seus oponentes se retratam, em muitas excelentes antologias listadas na bibliografia no fim deste livro.

Ao abordar os debates contemporâneos, restringir-me-ei bastante a um aspecto. Vou buscar preencher o requisito de "fácil" para a presença audiente ao examinar somente trabalhos da tradição anglo-americana. Assim, parecerá que estou lidando com a questão: "Por que a linguagem interessa aos filósofos que escrevem, ou escreveram, principalmente em inglês?". Na verdade, estarei tentando responder a uma questão muito mais geral que, por conveniência, é ilustrada por estudos de caso em inglês. Adoraria completar com o trabalho de Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault ou outras figuras notáveis francesas contemporâneas, e, de fato, esses casos poderiam fornecer melhor evidência para as conjecturas do meu capítulo conclusivo que o material apresentado neste livro. Também seria bastante útil estudar a virada lingüística no marxismo alemão contemporâneo. Infelizmente, deixo todos eles de lado porque não seria proveitoso fornecer suficientes subsídios para a compreensão de diversas expressões idiomáticas peculiares que são relativamente estranhas para a maioria de nós. É um fato evidente que uma grande atenção para com a linguagem é atualmente característica de todas as correntes principais da filosofia ocidental. Não estamos, fundamentalmente, preocupados por que a linguagem interessava a algumas pessoas em Oxford nos anos 50 ou a outras pessoas em Cambridge, Massachusetts, nos anos 60, ou ainda a outras em Paris depois de 1968. Estamos interessados em por que a linguagem interessa à filosofia (ocidental).

É claro, então, que queremos examinar o que está acontecendo agora. Mas precisamos de perspectiva histórica, porque é importante saber quando a linguagem interessou à filosofia. No que toca à busca por definições ou à tentativa de evitar confusão conceptual, a resposta é seguramente "sempre". *Eutifone*, de Platão, é explicitamente uma procura por uma definição que evite confusão. Mas, se há outras razões, mais profundas, pelas quais a linguagem interessa à filosofia, não se trata de uma conclusão previsível de que sempre houve boas razões. Na verdade, deve haver transformações em nossas maneiras de nos conceber, e de conceber o mundo, que fazem que a linguagem interesse à filosofia, agora, de uma maneira completamente nova.

Compreender velhos debates filosóficos raramente é fácil. Farei o melhor possível para atender os leitores atuais, especialmente ao escolher filósofos empiristas que escreveram em inglês. Eles nos são mais familiares, e com isso evitamos as dificuldades da tradução. Assim, ao

3 C. W. K. Mundle, *Critique of Linguistic Philosophy*. Oxford: University Press, 1969, p. 4, referindo-se à antologia de G. Pitcher, *Wittgenstein, The Philosophical Investigations: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor, 1966.

falar do passado, uso os mesmos princípios de seleção de quando lido com o presente imediato. Não acredito que os resultados sejam indevidamente influenciados por essa decisão. Eu poderia, por exemplo, escolher interpretações específicas de Espinosa e reconstruir uma teoria da linguagem que lhes fosse essencial. Mas os textos não são muito conhecidos, e os que têm familiaridade com eles iriam questionar algumas das minhas análises textuais.

Meu princípio de seleção histórica por nacionalidade é claramente deficitário em um sentido, porque exclui qualquer trabalho de Kant ou Hegel. Eles podem ser de difícil compreensão, sua linguagem pode ser estranha, mas as transformações da visão de mundo ocidental que eles expressaram e às quais deram ímpeto adicional são fundamentais. Algum outro autor poderá ser capaz de escrever mais aprofundadamente sobre minha questão, por que a linguagem interessa à filosofia, usando estudos de caso obtidos unicamente do *corpus* kantiano e hegeliano. Não importa: com alguma sorte, esse autor irá chegar às mesmas conclusões que eu.

Os empiristas britânicos estão presentes porque são familiares e fáceis. Infelizmente, às vezes terei de mostrar que mesmo eles não são nada familiares, e que são difíceis. Para começar a trabalhar com eles, devemos tomar alguma posição com respeito àquele velho termo filosófico, "idéia", que ocorre em quase todas as figuras principais desde a primeira página, e domina toda a discussão. Embora isso nos conduza a um terreno difícil, essa própria dificuldade pode nos servir. No fim do livro iremos nos preocupar principalmente com a maneira pela qual a linguagem funciona como uma interface entre, de um lado, o modo como concebemos o mundo, e, de outro, algo vagamente reminescente do "ego" cartesiano, o eu cognoscente. No século XVII, a doutrina do que os filósofos então chamavam de idéias forneceu uma interface paralela, entre o que eles concebiam como o mundo e seus egos cartesianos. Uma transformação que devemos notar e explicar é como a doutrina das idéias, tomada literalmente, uma vez pareceu tão inevitável, e agora parece tão estranha, mas, mesmo assim, trata evidentemente de vários dos nossos problemas de uma maneira que muitos comentaristas consideraram ser semelhante ao nosso próprio tratamento deles.

---

## A

# O APOGEU DAS IDÉIAS

## O DISCURSO MENTAL DE THOMAS HOBBS

Locke e outros empiristas tinham muito a dizer sobre a linguagem, mas foi apenas no tempo de J. S. Mill, com *System of Logic* [*Sistema de lógica*], em 1844, que se tornou comum começar um livro de filosofia da seguinte maneira: "Livro I, 'Sobre nomes e proposições'; Capítulo 1: 'Sobre a necessidade de começar com uma Análise da Linguagem'". Mill acredita que uma análise da linguagem é necessária pelas razões menores que descrevi no Capítulo 1. "Uma investigação da linguagem ... é necessária para prevenir os erros aos quais ela dá origem." "Mas existe uma outra razão", Mill continua, "de natureza ainda mais fundamental", para refletir sobre a linguagem, ou seja, porque sem uma tal investigação o lógico não pode examinar o que Mill, de forma bastante solene, chama a *importância das Proposições*. O trabalho todo, como os de muitos dos seus predecessores, é dividido em quatro partes, das quais a primeira é sobre linguagem. Os predecessores, no entanto, usualmente não dizem, em seus títulos, que estão tratando da linguagem. Pelo contrário, os títulos são sobre *idéias*. Uma tendência comportamentalista recente pode nos levar a ler tais estudiosos das "idéias" como se estivessem discutindo significado e aquisição da linguagem, mas eles não viam as coisas exatamente da mesma forma que nós. Eles acreditavam que a linguagem era importante para a filosofia, mas, para entender como a consideravam importante, devemos tentar entendê-los em seus próprios termos.

Primeiro, qual é a questão da linguagem? Em 1651, Hobbes escreveu: "o uso habitual da fala é transferir nosso discurso mental para o discurso verbal, ou o fluxo de nossos pensamentos para um fluxo de palavras" (*Leviatã*, 1.4). Ele certamente tinha uma teoria plausível. Em

cada um de nós há um fluxo de pensamentos. Este é pré-lingüístico, mas é útil ser capaz de expressá-lo em palavras. É difícil lembrar de raciocínios complexos sem verbalizá-los, e não é possível comunicar pensamentos ou raciocínios difíceis sem a linguagem. Podemos concordar com a astuta contra-observação de Berkeley, cerca de sessenta anos mais tarde, de que "a comunicação das idéias representadas por palavras não é o principal e único fim da linguagem, como se supõe geralmente. Há outros fins, como o de despertar uma certa emoção, incitar a ou dissuadir de uma ação, levar a mente a uma disposição particular".<sup>1</sup> Isso mostra apenas que a comunicação de pensamentos não é o único fim da linguagem, e o próprio Berkeley traz uma evocação eloquente do cenário hobbesiano quando fala que a linguagem desperta em você os pensamentos já presentes em mim.

A expressão de Hobbes, "discurso mental", é instrutiva. Há alguma coisa mental suficientemente parecida com a linguagem para chamarmos de discurso, mas que é logicamente anterior à linguagem. Os manuais do século XVII frequentemente recomendam que devemos livrar nosso pensamento da linguagem o máximo possível, por ser a linguagem pública, diferentemente do discurso mental, tão passível de abuso. Se ao menos pudéssemos alcançar as idéias sobre as quais estamos pensando — ou simplesmente pensar em idéias — ficaríamos então, eles diziam, menos propensos a cair em erro.

Se quisermos entender as teorias da linguagem desse período, precisamos reconhecer que naquele tempo se aceitava a prioridade do discurso mental sobre a fala pública. Enfatizo isso porque, embora seja uma teoria natural de se abraçar, a filosofia recente tem feito muito para desencorajar a imagem de um discurso interior ao qual o discurso exterior é subserviente. Lembre-se de que não estamos no momento procurando uma teoria "verdadeira", mas tentando entender como as teorias sobre a linguagem interessam à filosofia. Nos próximos quatro capítulos examinarei algumas doutrinas dominantes entre o nascimento de Hobbes (1588) e a morte de Berkeley (1753); ou, para reduzir o escopo, do *Leviatã* de Hobbes (1651) aos *Princípios* de Berkeley (1710). Berkeley explicitamente argumenta que, assim que abandonarmos certos erros a respeito da linguagem, iremos concluir que ser é ser percebido. O "idealismo filosófico" é a doutrina segundo a qual não existe matéria, e todos os existentes são mentais. Berkeley, o principal idealis-

1. Introdução a *Princípios do conhecimento humano*, seq. 20.

ta filosófico de todos os tempos, deliberadamente sustenta que, assim que entender corretamente a natureza da linguagem, você irá se tornar um idealista. Assim, implicações desconcertantes seguem-se, alegadamente, de suas opiniões sobre a linguagem. Não é o caso de tentar chegar a seu idealismo com base em seu argumento, ao simplesmente trazê-lo em termos das nossas opiniões sobre a linguagem no final do século XX. Isso não teria sentido. Devemos fazer o salto imaginativo de, entre outras coisas, acreditar no discurso mental. O que não requer tanta imaginação assim porque, para a maioria de nós, essa foi nossa primeira e autoidata teoria da linguagem.

A diferença entre aquele tempo e o nosso pode talvez ser mais bem ilustrada ao transformarmos a máxima de Wittgenstein de que "todas as sentenças da nossa linguagem cotidiana, assim como estão, estão em perfeita ordem lógica" (*Tractatus*, 5.5563). Três séculos atrás, a máxima teria sido: nossas idéias estão corretas tal como estão (embora algumas sejam percebidas mais claramente do que outras). O problema surge apenas quando você substitui o fluxo de pensamentos pelo fluxo de palavras, quando (segundo o aforismo de Bacon) as palavras "voltam-se contra o entendimento do mais sábio, e poderosamente embarracam e pervertem o juízo".

Há um problema se pensamos que o discurso mental é bom mas o discurso verbal leva a erro, porque não podemos nos comunicar exceto verbalmente. Nossos filósofos não se equivocaram à conclusão: o discurso verbal é apropriado para a comunicação, mas para o pensamento verdadeiro, dizem, procure ficar o mais longe possível das palavras. As *Regras para a direção do espírito*, de Descartes, são famosas por causa de seu autor, mas são totalmente típicas dos manuais que circulavam naquele tempo. O ponto principal do conselho era que, para evitar o erro, precisamos treinar para "escrutar" nossas idéias "com observação mental constante".<sup>2</sup> Pare de falar e comece a olhar, olhar para dentro de si mesmo. O que se deve olhar? A resposta está na palavra-chave "idéia". Vou adiar a investigação sobre o que nossos filósofos pensavam que eram as idéias. Primeiro, tomemos consciência da extrema dificuldade em atribuir uma "teoria do significado" a qualquer filósofo daqueles tempos. Vou trabalhar a partir de Hobbes, em parte porque ele foi o último grande filósofo da época a não sucumbir ao uso

2. *Rules for the Direction of the Mind*, XII, tradução para o inglês de E. S. Haldane e C. R. I. Ross, in *The Philosophical Works of Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1911, I, p. 46.

das "idéias" como panacéia para muitos problemas sobre a linguagem, o mundo e a mente.

Podemos começar a entender a dificuldade de atribuir uma teoria do significado a um filósofo se tomarmos o caso de Hobbes e adiarmos até o próximo capítulo as dificuldades ocasionadas pelos usos anteriores da palavra "idéia". Considere o que Hobbes diz que um nome é:

Palavras ligadas de forma a se tornar signos de nossos pensamentos são chamadas de FALA, da qual cada parte é um *nome*. Mas vendo (como se diz) que tanto marcas quanto signos são necessários para a aquisição da filosofia (marcas pelas quais podemos lembrar nossos pensamentos, e signos pelos quais podemos fazer nosso pensamento conhecido por outros), os nomes fazem ambos esses ofícios; mas servem como marcas antes de serem usados como signos... De modo que a natureza de um nome consiste principalmente nisto, que é uma marca usada para auxílio da memória; mas serve também por acidente para significar e tornar conhecido a outros o que lembramos por conta própria. (*Elements of Philosophy: Concerning Body [Elementos de filosofia: sobre o corpo]*, I. ii. 3).

Que teoria é essa? Pode ser útil empregarmos a classificação de William Alston, que distingue três teorias do significado: ideacional, referencial e comportamental.<sup>3</sup> Não definirei o termo "teoria do significado" até o Capítulo 5: vamos aprender primeiro por exemplos, adentrando diretamente as categorias de Alston. Elas nos fornecem rótulos excelentes. Se no final eu não me sinto à vontade para aplicá-los, especialmente a Hobbes ou Berkeley, sinto-me grato pela existência desses rótulos para ilustrar a dificuldade de aplicar qualquer rótulo, no fim das contas.

A classificação de Alston funciona mais ou menos da seguinte forma. Para uma teoria *ideacional* o significado de uma palavra (por exemplo, das palavras que Hobbes teria chamado de nomes) é a idéia em nossa mente que ela representa. Assim, se eu digo "Fui ao churrasco de Penny na noite passada", tenho a idéia de um evento particular ao ar livre, qual seja, o churrasco de Penny, e essa idéia é o que quero significar com a frase "O churrasco de Penny". A teoria *referencial*, por outro lado, diz que o significado de "o churrasco de Penny" é o próprio evento, ou seja, o churrasco de Penny, ao qual me refiro — ou, se o evento não aconteceu, o referencialista cria uma teoria mostrando como a frase "o chur-

3 *The Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1964, cap. 1.

rasco de Penny" obtém seu significado de itens aos quais posso corretamente me referir, tais como, presumivelmente, Penny e sua inclinação a dar festas ao ar livre. O modo como Bertrand Russell fez tal teoria funcionar é o tópico do Capítulo 7. Finalmente, teorias *comportamentais* analisam o significado em termos do que as pessoas fazem ao ouvir palavras, e talvez o que os falantes pretendem que os ouvintes façam. Alston trata esses três tipos de teoria como se fossem mutuamente exclusivos e incompatíveis.

Locke, que escreveu cerca de quarenta anos depois de Hobbes, freqüentemente é apresentado como um excelente exemplo de ideacionista. Certamente, ele diz: "O uso, portanto, das palavras, consiste em serem marcas sensíveis das idéias; e as idéias que elas representam são sua significação própria e imediata" (*Ensaio*, III.ii.1). De fato, diz Locke, ninguém pode aplicar palavras "como marcas, imediatamente, a qualquer coisa senão as idéias que possui" (III.ii.2). Em suma, as "palavras" ... passaram a ser usadas pelos homens como signos de suas idéias" (III.ii.1).

Pode-se pensar que Locke está perfeitamente classificado, pois o que se pode querer dizer com "significação própria e imediata" senão "significado"? Se uma palavra é o signo de uma idéia, é certo que podemos parafrasear isso corretamente ao dizer que a palavra significa a idéia? Não podemos responder a tais questões com certeza enquanto não soubermos o que são as idéias, mas, para começar, podemos nos perguntar sobre os signos. Hobbes nos diz que o uso das palavras é como marcas ou signos. "Os nomes ordenados na fala" são "sinais de concepções", não das próprias coisas. Dessa forma, parece que Hobbes irá cair na categoria ideacionista, pois as concepções são certamente parte do discurso mental, e isso, presumivelmente, é o que é "significado". Infelizmente, nossa classificação não será tão fácil. Eis um parágrafo crucial de Hobbes:

essas coisas que chamamos SIGNOS são os *antecedentes de seus consequentes*, e os *consequentes de seus antecedentes*, não freqüentemente como os observamos *ir antes ou seguir depois da mesma maneira*. Por exemplo, uma nuvem carregada é um sinal de chuva a seguir, e a chuva é um sinal de que uma nuvem carregada veio antes, por esta simples razão, que raramente vemos nuvens carregadas sem a consequência das chuvas, nem vemos a chuva acontecer se não houve uma nuvem carregada antes. E quanto aos signos, alguns são *naturais*, dos quais já dei um exemplo, outros são *arbitrários*, quais sejam, aqueles que escolhemos segundo nosso desejo, como um ramo pendurado para significar que se vende vinho; uma pedra colocada no chão para signi-

ficar os limites de um campo; e palavras ligadas de tal e tal maneira, para significar as cogitações e movimentos de nossa mente. (*Elementos*, II.ii.2)

Uma vez que atentemos cuidadosamente a esta definição de "signo", torna-se muito difícil atribuir forçosamente qualquer teoria do significado a Hobbes. *A* significa *B* quando *A* regularmente segue ou precede *B*. Na opinião de Hobbes, palavras regularmente seguem ou precedem pensamentos. Ouço a expressão "o churrasco de Penny" e em seguida penso em carneiro ou porco grelhados. E infiro, quando você pronuncia as palavras, que seus pensamentos são similares. Ou, ao pensar sobre o churrasco, sou levado a pronunciar palavras a partir das quais você infere meu fluxo de pensamentos. Dessa maneira palavras significam – são signos de – pensamentos. Hobbes diz que as palavras significam (*signify*) pensamentos. Disso decorre que, no sentido de Hobbes, elas "significam" (*mean*) pensamentos?

Supõe-se que Hobbes tenha uma teoria ideacional do significado. Isto (de acordo com Alston) seria inconsistente com ter uma teoria referencial do significado. Mas Hobbes poderia perfeitamente concordar com as duas proposições seguintes. Primeiro, palavras significam (*signify*) pensamentos e idéias, ou seja, palavras são geralmente proferidas depois que os pensamentos ocorrem, e dessa forma os significam, e pensamentos geralmente ocorrem depois que palavras são pronunciadas, novamente mostrando que as palavras são signos dos pensamentos. Em segundo lugar, e consistente com isso, o que as palavras significam (*mean*) são as coisas às quais elas dizem respeito. Por exemplo, uma elocução adequada da frase "o churrasco de Penny" produz em mim o pensamento sobre o churrasco de Penny, o que mostra que as palavras significam (*signify*) o pensamento. Mas o que as palavras realmente significam (*mean*) ainda pode ser aquilo a que elas referem, ou seja, uma festa ao ar livre em particular: o churrasco de Penny. Em suma, embora uma teoria ideacional do significado seja costumemente atribuída a Hobbes, o que ele na verdade diz é inteiramente consistente com uma teoria referencial do significado.

Não somente uma teoria referencial é consistente com o que Hobbes diz, mas alguns de seus textos podem ser usados para atribuir uma teoria referencial a ele. Hobbes afirma que "as coisas nomeadas são, ou os próprios objetos, ou a concepção mesma que temos de homem, como forma e movimento" (*Human Nature* [*Natureza Humana*], v.3). Assim, embora todas as palavras sejam signos de idéias, elas podem nomear tanto objetos, como um homem particular, ou certas concepções ge-

rais, tais como forma. Os significados das palavras são, podemos dizer, os objetos individuais ou as noções abstratas que as palavras denotam. Devemos agora concluir que Hobbes é um referencialista, e não um ideacionista, afinal? De modo algum. Considere esta passagem possivelmente anômala:

que o som desta palavra, *pedra*, deva ser o signo de uma pedra, não pode ser entendido em nenhum sentido senão o seguinte, que aquele que o escuta infere que aquele que o pronuncia pensa em uma pedra. (*Elementos*, I.ii.5)

Podemos adicionar a essa reflexão outras citações para obter algo notadamente parecido com a recentemente discutida teoria *intencional* do significado defendida por H. P. Grice.<sup>4</sup> Eis aqui uma teoria comportamental atual. Grice, como Hobbes, distingue entre signos naturais e arbitrários (significado "natural" e "não-natural" em Grice), e procede à análise do significado não-natural em termos do que o falante pretende que o ouvinte "infira" daquilo que é pronunciado. Assim, nessa teoria comportamental eminentemente sutil e sensata, Grice não se atém a características estáticas tais como a referência das palavras, ou as idéias na mente, mas a um modo de comportamento, especificamente comunicação e intenção de comunicar. Alguns leitores podem conjecturar que a análise de Hobbes da significação em termos do que o ouvinte pode inferir a partir das palavras do falante seja uma virada no sentido de uma teoria do significado comportamental, orientada para a comunicação.

Embora se suponha que as teorias referencial, comportamental e ideacional do significado sejam mutuamente exclusivas, Hobbes pode ter adotado, ou ao menos cogitado, todas as três. Essa é uma possibilidade. Outra é que essas categorias, adequadas para muitos trabalhos modernos, não são as categorias certas para analisar Hobbes. Na verdade, embora Hobbes claramente pensasse que a linguagem interessa à filosofia, é possível que ele não tivesse qualquer teoria do significado. Isso certamente explicaria por que suas palavras não se encaixam prontamente nos escaninhos das categorias de Alston: as preocupações de Hobbes não eram as mesmas.

Hobbes tinha algumas teorias sobre o pensamento. Hoje em dia, cada vez mais associamos pensamento e linguagem. Hobbes e seus pa-

4 "Meaning", *The Philosophical Review*, v. LXVI, p.377-88, 1957; "Utterer's Meaning and Intentions", *The Philosophical Review*, v. LXXVIII, p.147-77, 1969.

res faziam do pensamento uma questão de discurso mental, concepções, ou idéias. O discurso mental, embora ajudado pela linguagem pública, supostamente era autônomo. Os filósofos modernos discordam disso. Será porque, se estivermos corretos sobre a linguagem atualmente, aprendemos a corrigir os erros de Hobbes? Talvez. Mas também é possível que hoje em dia estejamos falando de uma coisa diferente. Talvez a linguagem, como a concebemos agora, não seja um tópico sobre o qual as pessoas pudessem ter refletido antes. Talvez seja um tópico que trate de um novo fenômeno. Talvez as relações entre conhecimento, pensamento e linguagem no nosso tempo não sejam as mesmas que costumavam ser. De qualquer forma, adquirimos hoje uma filosofia da linguagem radicalmente diferente. Nossos autores tendem a rejeitar a perspectiva de Hobbes com termos tais como os seguintes:

A segunda fraqueza nessa explicação era a intermediação presumida de imagens mentais (*phantasms*) entre as coisas e os nomes que era parte integrante de sua teoria peculiarmente particular do significado. Isso era derivado de sua perspectiva geral de que nós nos confrontamos com nossas próprias imagens mentais das coisas, não com as coisas mesmas, e da sua teoria mecânica. Ele pensava que nossas concepções são marcadas por nomes, os quais são como postes sinalizadores se erguendo em uma terra estranha; essas marcas, quando proferidas na forma de palavras, *trazem* às mentes daqueles que as escutam concepções similares conforme eles, também, seguem adiante. Mas isso pressupõe não apenas que o falante e o ouvinte sempre tenham uma concepção similar quando ouvem uma palavra, mas também que eles têm sempre *alguma* concepção. E por "concepção" Hobbes queria dizer uma imagem concreta determinada. Ambas essas suposições parecem claramente falsas.<sup>5</sup>

Há uma possibilidade que Peters não considerou: Hobbes tinha sim uma teoria da significação, ou seja, da relação sgnifica, mas essa relação tinha a ver com consequência e precedência imediatas. Há pouca evidência de que Hobbes sustentava uma teoria do significado ideacional, referencial ou comportamental. Cada uma dessas três, embora supostamente incompatível com as outras duas, é perfeitamente compatível com o que Hobbes diz. Suspeito que ele não tinha uma "teoria peculiarmente particular do significado privado" porque ele não tinha uma teoria do significado.

<sup>5</sup> Richard Peters, *Hobbes*. Harmondsworth: Penguin, 1956, p. 134-5; os primeiros itálicos da citação foram acrescidos.

Continua sendo verdade que Hobbes acreditava que as palavras são como "postes sinalizadores se erguendo em uma terra estranha" (como Peters coloca). De qualquer forma, elas trazem à mente pensamentos, e pensamentos também levam à produção de palavras. Há uma objeção óbvia a essa doutrina, e Peters a tem em mente na passagem citada. Em geral não há nada, argumenta-se, para o que as palavras sejam signos na acepção de Hobbes. "Aí entram as idéias. Elas supostamente são aquilo para o qual as palavras são signos. Recentemente tem sido enfatizado entre filósofos atuais que, em geral, não precisa haver na minha mente nenhuma idéia particular, no *nosso* sentido da palavra "idéia", quando (para usar um exemplo de Wittgenstein) eu grito "Março!". Sem dúvida, quando grito essa palavra em resposta à pergunta "Quando é seu aniversário?", nenhum pensamento particular a respeito do fim do inverno precisa passar pela minha mente para dar a resposta correta; igualmente, quando pronuncio a mesma palavra, no mesmo tom, para um bando de prisioneiros, posso estar sonhando acordado com dalias e ainda assim obter o resultado de ter os homens marchando exatamente do modo como eu pretendia.<sup>6</sup> Claramente, nessas duas circunstâncias uma mesma palavra tem dois sentidos completamente diferentes, e pronunciá-la produz tipos bastante diferentes de efeito, mas não é necessário que haja qualquer coisa particular passando pela minha mente para que eu obtenha esses efeitos. Não é necessário haver à minha frente, em um caso, uma idéia-de-mês e, em outro caso, uma idéia-de-pés-em-marcha. Em ambos os casos, as únicas imagens na minha mente naquele momento da pronúncia das palavras poderiam ter sido de flores.

Essas reflexões não provam, de nenhuma forma direta, que não pudesse haver uma idéia, em algum *outro* sentido da palavra "idéia", para o qual a palavra "march" fosse, em uma ocasião ou outra, um signo. Para explorar essa possibilidade, precisamos entender aquela difícil palavra do século XVII, "idéia". Será difícil, mas devemos tentar fazê-lo no próximo capítulo, porque no final isso irá ajudar-nos a dizer por que a linguagem importa para a filosofia agora.

<sup>6</sup> No original, *march*, que em inglês pode ser tanto "março" como "marche". Um exemplo equivalente em português seria "fogo"; nos casos em que alguém grita "fogo!" diante de um incêndio, ou grita a mesma palavra, no mesmo tom, na frente de um batalhão de soldados, obtendo como resultado que os soldados comecem a atirar. (N. T.)

Em um nível mais modesto, é fácil ver que Hobbes de fato pensava que a linguagem importa para a filosofia. Ele é, claro, mais lembrado por sua teoria sobre o Estado, e é geralmente citado como o exemplo padrão de um ponto de vista que surgiu na sua época. Indivíduos cuja vida, em suas palavras, é "sórdida, brutal e curta", devem fazer um contrato com ou submeter-se a um Estado com poderes soberanos. Isso é necessário para tornar a vida pelo menos tolerável, se não farta. Seu trabalho sobre linguagem não é periférico à sua "república". Pelo contrário, suas obras principais sobre teoria política, tal como o *Leviatã*, comemoram todas com um estudo da natureza humana e da comunicação. O animal político é necessariamente um animal falante, e para entender a política, pensava Hobbes, o que se precisa é de uma boa teoria da linguagem.

Isso talvez pareça contradizer minha alegação de que nenhuma teoria particular do significado público ou da comunicação pode ser atribuída a Hobbes, mas esse não é o caso. O discurso público da política é, em sua opinião, inteiramente parasitário do discurso mental. De fato, é instrutivo comparar o ponto central de suas teorias do Estado e da fala. No caso do Estado, os indivíduos se constituem antes de um Estado, que adquire sentido e exige o cumprimento de deveres apenas em termos das necessidades dos indivíduos e dos contratos que eles estabelecem. Da mesma forma, o discurso mental hobbesiano é constituído anteriormente ao discurso público, que deriva do primeiro. A filosofia empirista moderna descartou a segunda doutrina, mas ainda está, em trabalhos tais como *A Theory of Justice* [*Uma teoria da justiça*], de John Rawls, associada à primeira.

### AS IDÉIAS DE PORT ROYAL

O livro de lógica mais influente depois de Aristóteles e antes do final do século XIX, *Lógica, ou a arte de pensar*, foi escrito na maior parte por Antoine Arnauld e Pierre Nicole, e publicado em Paris em 1662. Ambos estavam associados à seita jansenista, um grupo de protesto bastante intelectual que permaneceu no interior da Igreja Católica, embora não sem uma ocasional reprimenda papal. Seu refúgio era um mosteiro francês em Port Royal, e eles publicavam anonimamente, de forma que o livro é comumente conhecido como a *Lógica* de Port Royal. Embora declare tratar-se de algumas lições fáceis pelas quais um tutor poderia instruir um jovem cavalheiro, o trabalho passou por um número enorme de edições e era o texto de lógica adotado em Oxford e Edimburgo até bem tardiamente no século XIX. Sua influência é comparável àquela da sua obra irmã, a *Gramática* de Port Royal, de 1660, que, como veremos no Capítulo 6, foi considerada, por Noam Chomsky, o verdadeiro modelo de investigação linguística profunda.

O formato de muitos tratados filosóficos corriqueiros, ao menos até o tempo de J. S. Mill, era um livro de quatro partes, moldado segundo a *Lógica*. Adeptos imediatos desse trabalho foram Malebranche e Locke, e ocasionalmente o livro é necessário para entender também Berkeley. Exatamente como na *Lógica*, Berkeley começa sua introdução aos *Princípios* dizendo que vai discutir a linguagem, mas imediatamente passa ao tópico das idéias. Os dois estão intimamente conectados na sua mente, mas o que é uma idéia? Os comentaristas ingleses, notando corretamente as amplas referências a Locke, consultam aquele filósofo para ver o que Berkeley poderia querer dizer. Ficam logo desolados. Geoffrey Warnock, por exemplo, ergue as mãos em desespero:



A respeito deste ponto central, é impossível obter de Locke uma resposta clara. Com o termo "idéia" ele declaradamente quer dizer quase qualquer coisa que se possa escolher; ele diz que o termo representa "o que quer que seja o objeto do entendimento quando um homem pensa"; que ele significa o mesmo que "imagem mental (*phantasm*), noção, espécie", e também que ele representa objetos da percepção de modo geral.<sup>1</sup>

De modo similar, David Armstrong, ao introduzir uma antologia de Berkeley, diz que:

Locke usa a palavra "idéia" de uma forma extraordinariamente variada. Ela cobre *peço menos*:

- (a) percepções sensoriais (impressões dos sentidos);
- (b) sensações corporais (coisas como dores ou cócegas);
- (c) imagens mentais;
- (d) pensamentos e conceitos.

O uso de uma palavra para cobrir essa classe heterogênea de coisas leva Locke a todo tipo de erro.<sup>2</sup>

Lembro-me de um prefácio ao livro de Foucault, *As palavras e as coisas* que cita uma história de Jorge Luis Borges (o poeta e escritor fantástico argentino cujo filósofo favorito é, coincidentemente, Berkeley). Aparentemente, Borges finge citar

uma "certa enciclopédia chinesa", na qual está escrito que "os animais são divididos em: (a) pertencentes ao imperador; (b) embalsamados; (c) domesticados; (d) porcos mamando; (e) sereias; (f) fabulosos; (g) cachorros perdidos; (h) incluídos na presente classificação; (i) enlouquecidos; (j) inumeráveis; (k) desenhados com um pincel de pêlo de camelo muito fino; (l) *et coetera*; (m) os que acabam de quebrar a bilha; (n) os que de longe se parecem com moscas.

Foucault conclui seu parágrafo falando da "absoluta impossibilidade de pensar isso". Claramente Warnock e Armstrong tiveram a mesma experiência, ao contemplar as idéias de Locke e Berkeley, que temos a respeito desta classificação fabulosa dos animais chineses: a absoluta impossibilidade dessa classe heterogênea "idéia".

<sup>1</sup> Berkeley, *Hammondsworth*: Penguin, 1953, p.64.

<sup>2</sup> Berkeley's *Philosophical Writings*. New York: Collier; London: Collier-Macmillan, 1965, p.8.

Agora, contraste com isso o primeiro capítulo de *A arte de pensar*: "Algumas palavras são tão claras que não podem ser explicadas por outras, pois nenhuma é mais clara ou mais simples. 'Idéia' é uma tal palavra." Nada é mais claro do que "idéia".

Idéias, para esses autores, não formam uma classe artificial de entidades díspares; *idéia* é o tipo mais elementar de entidade imaginável, além de qualquer possibilidade de definição. No máximo precisaríamos (aparentemente) do aviso de que conceber uma idéia "não significa, exclusivamente, imaginar uma idéia". Não posso formar uma imagem de uma figura com exatidão mil lados, mas posso raciocinar precisamente sobre quiliaedros, o que envolve conceber a idéia. Da mesma forma, diz a *Lógica*, temos idéias de Deus e de livre arbítrio, mas não podemos formar a imagem de nenhum deles.

Mas por que deveriam as imagens e os objetos do raciocínio ser colocados na mesma classe, afinal? Não são apenas os comentaradores modernos que ficam intrigados. Kant visivelmente se irritava. A palavra "idéia", longe de ser uma palavra da linguagem comum convocada pelos filósofos, foi introduzida em vários vernáculos para traduzir um dos termos usados por Platão. Kant restitui à palavra "idéia" aquilo que ele considerava ser o sentido de Platão, e diz: "quem quer que tenha se familiarizado com essas distinções deve considerar intolerável ouvir a apresentação de uma cor, vermelho, ser chamada uma idéia" (*Crítica da razão pura*, A 320/B 577). Por que o que é tão absolutamente impossível para nós e intolerável para Kant constitui um paradigma de clareza e simplicidade para os discípulos britânicos da *Lógica* de Port Royal?

A resposta pode estar na primeira sentença da Parte I daquele livro: "Não temos conhecimento de nada que está *fora* de nós exceto pela mediação das idéias *dentro* de nós". O *ego* cartesiano dominou a cena. O *ego* capaz de contemplar o que está dentro de si pondera sobre o que existe fora. Há alguns objetos que podemos contemplar sem nos comprometermos logicamente com a existência de alguma coisa que não o *ego*. Esses objetos são as idéias. Hoje em dia ouvimos a réplica brusca de que não é preciso existir nenhum tipo único de objeto disponível para a contemplação nesse sentido, mas isso seria argumentar em sentido inverso. O que é preciso para constituir um *tipo* de objeto senão algum princípio básico de classificação? O princípio de classificação é claro:

3 Antoine Arnauld, *The Art of Thinking*, traduzido para o inglês por James Dickoff, Patricia James Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1964, p.31.

uma idéia é qualquer objeto que pode ser contemplado por um ser pensante sem que haja compromisso existencial com qualquer coisa exceto esse próprio ser pensante.

“Compromisso existencial” é mais bem explicado através de um exemplo. Se alguém me pergunta ao telefone o que eu estou fazendo naquele momento, posso responder: “Estou cozinhando um molho picante de tomate verde usando a receita que você me passou”. Isso pode ser verdade somente se algum cozimento estiver ocorrendo, e se essa pessoa tiver me passado a receita. Minha resposta me compromete com a existência de coisas que não são eu mesmo. “Em que você está pensando?” “Em cozinhar um molho picante de tomate verde.” Essa resposta não implica a existência de qualquer coisa a não ser eu mesmo — embora sem dúvida eu não teria falado se não pensasse que alguém estivesse do outro lado do telefone. Mas o que de fato digo não tem nenhum compromisso existencial além disso. “O que você vê?” “Parece-me que estou vendo alguns tomates verdes.” Não é uma afirmação falsa caso não haja nenhum tomate verde ali. “Quem lhe falou para fazer molho picante hoje à noite?” “Deus falou.” Eu afirmo por implicação a existência de Deus. “O que você está tentando provar atualmente?” “Estou tentando provar a existência de Deus.” Embora com essa frase eu indique alguma esperança de que Deus exista, e mesmo de que sua existência possa ser provada, não me comprometo através disso com a alegação de que minhas esperanças serão atendidas.

Qualquer objeto que possa ser contemplado sem o compromisso existencial com qualquer coisa exceto a mim mesmo é então, para mim, uma idéia. Minhas cócegas, minhas imagens, meus conceitos, minhas aparentes impressões dos sentidos e provas que espero conseguir estão todos nessa categoria. Mas é certo que imagens, cócegas e conceitos não são *objetos* de forma alguma? Objetos, dizemos, são coisas como carburadores, moedas e livros de receitas. Mas, lembre-se, como Foucault disse sobre os animais chineses, nós estamos aqui um pouco envolvidos com o “charme exótico de um outro sistema de pensamento”. Não se pode esperar que os “objetos” fiquem nos mesmos lugares nesse outro sistema. G. E. M. Anscombe percebeu isso em relação a outra coisa:

Berkeley chama as “cores com suas variações e diferentes proporções de luz e sombra” os objetos “apropriados” e “imediatos” da visão... Essa palavra “objeto” que vem na frase “objeto da visão” sofreu uma certa inversão de significado na história da filosofia, assim como a palavra rela-

cionada “sujeito”, embora as duas inversões não estejam historicamente associadas. O sujeito (*subject*) costumava ser, digamos, aquilo a que a posição dizia respeito, a coisa mesma como ela é na realidade — não precisamente pela concepção, como poderíamos dizer (no caso de algum tipo de processamento ocorrer aqui); objetos, por outro lado, eram antes sempre objetos *de*. Objetos de desejo, e objetos de pensamento, não são objetos em um sentido moderno comum, não são coisas individuais, como os *objetos encontrados nos bolsos do homem acusado*.<sup>4</sup>

É parte do charme (ou irrelevância?) desse “sistema exótico de pensamento” que as idéias são “objetos” paradigmáticos e as moedas não o são. Saber se as moedas e os livros de receitas materiais são também objetos é, talvez, o problema principal da metafísica daquele tempo. Locke respondeu *sim*, Berkeley *não*. Cautelosamente falei desses objetos, as idéias, sendo contempladas. Isso foi feito com demasiado cuidado. A objetividade das idéias é apenas metade da história. A outra metade é que raciocinar sobre as idéias é como ver. Podemos entendê-lo bem ao ler as *Regras para a direção do espírito*, de Descartes. Embora essa obra tivesse sido publicada apenas depois de sua morte, havia uma cópia manuscrita em Port Royal que deixou sua marca na *Lógica*. (O próprio Descartes, com seu subsequente *Discurso do método*, acreditava que suas regras tinham sido superadas por uma nova técnica para aperfeiçoar o pensamento, mas muito da teoria das idéias encontrada nas *Regras* persistiu em todo o conjunto da sua obra.) Descartes é ousado ao comparar o pensamento à visão: “Verdadeiramente, iremos aprender como empregar nossa intuição mental comparando-a com a maneira com que empregamos nossos olhos” (Regra IX). Precisamos *olhar* para nossas idéias, “isolando-as umas das outras e escrutinando-as separadamente com um firme olhar mental”. “Palavras mágicas” podem confundir nosso pensamento; para evitá-las, retornemos às idéias: “Precisamos nos contentar com isolá-las umas das outras, e dar a elas, cada um de nós, nossa atenção individual, estudando-as com o grau de iluminação mental que cada um de nós possui” (Regra XII).

Esse ultrapassado conceito de visão mental é-nos muito difícil de entender. Não se trata de que idéias sejam como imagens. Pelo contrário, o raciocínio mais elevado tem objetos, tais como Deus ou a vontade, dos quais não podemos em princípio formar qualquer imagem.

4 “The Intentionality of Sensation: A Grammatical Feature”, in *Analytical Philosophy*, second series, R. J. Butler (Ed.). Oxford: Blackwell, 1968, p.158.

Argumentos geométricos complexos têm objetos dos quais somos de fato incapazes de formar boas imagens. Mesmo assim, nosso modelo para entender tais conceitos tem de ser a visão. Isso é claro na explicação de Descartes sobre a prova. Recentemente, tem sido habitual pensar nas provas como válidas em virtude da forma das sentenças que as expressam; talvez Aristóteles tenha pensado algo assim, e certamente Leibniz o propôs. Mas para Descartes uma prova era um recurso que permitia que um homem removesse o véu cobrindo seus olhos e visse a verdade. Um anjo, por exemplo, com "olhar mental" perfeito, não iria precisar de nenhuma prova. Muitos filósofos recentes da matemática pensaram que a prova poderia ser compreendida apenas quando expressa em uma linguagem formal apropriada. Descartes, por outro lado, pensava que a prova fosse um recurso para nos livrarmos das palavras, possibilitando a uma pessoa perceber firmemente as conexões entre as idéias.

Assim, precisamos conceber as idéias como os objetos da visão mental (a parte da qualificação de que há por exemplo imagens táteis além das visuais). Para o raciocínio abstrato, a visão é o único modelo, e, para aperfeiçoar nosso raciocínio, precisamos de "iluminação" superpotente. Ainda usamos expressões idiomáticas como "agora estou vendo" quando um argumento nos convence. As provas, afinal, são "demonstrações", mesmo atualmente. O dicionário de inglês *Oxford* observa no verbete "ver": "Uma vez que o sentido da visão permite informações muito mais completas e definidas a respeito dos objetos internos do que qualquer um dos outros sentidos, as percepções mentais são em muitas (talvez todas) as línguas referidas em termos visuais, frequentemente com pouca ou mesmo nenhuma consciência da metáfora". Os lexicógrafos não podiam nem ao menos se referir à percepção mental sem a palavra *percepção*!

O dicionário é ainda mais enganador do que aparenta superficialmente. Pelo menos, sentimos, o "sentido da visão" é uma constante no mundo dos conceitos cambiantes. Mas há poucas razões para supor que Descartes concebia a visão com o fazemos agora. O mundo foi virado às avessas. As idéias, no tempo de Descartes, eram o seu centro. Os objetos foram invertidos, de tal forma que o que chamamos de subjetivo era então chamado de objetivo. Difícilmente podemos esperar que a "visão" fique polidamente no seu lugar. Filósofos empiricamente orientados pensam na visão como o rei dos sentidos, uma superioridade que é parte da natureza mesma dos homens. Mas não deveríamos ter tanta certeza. Lucien Febvre afirma que, com base no que restou do francês

emergente do século XIII, aqueles que falavam essa língua o faziam como se vivessem num universo auditivo e olfativo no qual os objetos da visão dificilmente vinham à consciência.<sup>5</sup> Não há nada nas sentenças que nos foram de fato legadas que nos leve a supor que aqueles falantes pensassem no mundo de uma maneira visual. (Não sustento essa interpretação, mas seu puro valor de choque é importante para nós.)

Muito mais tarde, o mundo cartesiano era inteiramente visual. Mas, como Michel Foucault propôs, para Descartes e Malebranche ver com os olhos era perceber com a mente. Para inverter o dicionário que acabamos de citar, "as percepções visuais são referidas em termos de percepção mental, freqüentemente com pouca ou nenhuma consciência da metáfora". Isso é verdadeiro mesmo no caso da mais concreta experiência, dissecação anatômica, ou observação com um microscópio. Perceber é, por assim dizer, tornar o objeto transparente. Perceber é ver *através* de alguma coisa, usando uma luz que emana de um lugar indefinível e original, no qual a idéia da coisa se origina. No final do século XVIII, o nosso tipo de visão substituiu aquele tipo de percepção. Os objetos se tornaram opacos, resistentes à luz física em vez de permeáveis à luz mental. A percepção cartesiana é a transformação ativa do objeto em objeto transparente para a mente. A visão positivista é o embotar passivo de raios de luz em "objetos físicos" opacos e impermeáveis, que são, eles próprios, passivos e indiferentes ao observador.<sup>6</sup>

Os elementos dessa estranha teoria das idéias são os seguintes. Primeiro, existe uma classe de objetos que medeiam entre o *ego* e o resto do mundo. Esses objetos são chamados idéias. Em segundo lugar, temos consciência das idéias por meio de uma faculdade semelhante à visão, ou antes, da qual a visão é parte. (Certamente as idéias não são, em geral, imagens.) Em terceiro lugar, para lembrar Hobbes, as palavras significam idéias mas a significação é uma relação de precedência ou consequência de um tipo quase causal.

Parece que deveríamos parar exatamente aqui. Essa série de doutrinas não tem nada a ver com a linguagem e não pode nos ajudar a entender como a linguagem importa para a filosofia. No máximo, a tarefa do

5 Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris: Albin Michel, 1942, 1968, livro II, cap. 4.

6 Essas observações parafraseiam Michel Foucault em *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock, 1973, p. xiii.

filósofo do século XVII deveria ser escapar das armadilhas da linguagem e chegar às idéias. Isso seria somente trabalho lingüístico profilático e de nenhum interesse geral! De maneira alguma: depois de despir a filosofia do discurso público, chega-se ao encadeamento de idéias, ao discurso mental. Essa é a linguagem que interessava à filosofia. Um filósofo hoje pode negar que exista tal coisa como um discurso mental, e certamente irá negar que seja discurso, parte da linguagem. Mas ainda é possível que o discurso mental, completamente central para a visão de mundo do século XVII, desempenhasse o mesmo papel que o discurso público agora. Tal especulação pode esperar. Conseguimos alguma compreensão das idéias, pelo menos o suficiente para nos tornar bastante cautelosos – de forma que vamos ver o que Berkeley fez com elas.

## AS ABSTRAÇÕES DO BISPO BERKELEY

Berkeley era um idealista, isto é, um idéia-lista. Pensava que as únicas coisas que existem são mentais. Ele disse que não pretendia negar nada do que o homem comum acreditava. Talvez. Certamente ele não teria negado que o bosque estava cheio de violetas na última primavera. Mesmo assim, é incerto que ele fosse dizer as mesmas coisas que eu ou você dizemos quando falamos sobre um bosque. Mas, mesmo se não há diferenças entre ele e nós no tópico de flores da primavera, ele de fato pretendia negar muitas coisas que são usualmente ditas hoje em dia. Todos nós acreditamos que o mundo é feito, em parte, de átomos e moléculas. Esse tipo de doutrina enfurecia Berkeley. Tais dogmas da "filosofia corpuscular", associada a Robert Boyle e trans-formada na filosofia inglesa oficial por Locke, tinham, por volta de 1700, conquistado as mentes dos intelectuais ingleses. É possível que o "homem comum" de 1700 não tivesse ainda ingerido esse conjunto de teorias, mas é um dos lugares-comuns hoje em dia, e Berkeley tentou negá-lo.

A matéria, supunha-se, é composta de corpúsculos pequeníssimos. Berkeley detestava a matéria com uma tal paixão que J. O. Wisdom, em *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy* [*A origem inconsciente da filosofia de Berkeley*], fez uma conexão, por associação freudiana, desse fato com a bizarra obsessão que Berkeley tinha com remédios práticos para a constipação. Seja como for, a matéria postulada por Boyle e Locke consistia de partículas com qualidades primárias (forma, tamanho, movimento e talvez dureza) mas sem qualidades secundárias (cor, calor e sabor). As qualidades secundárias são meramente produzidas em nós pelo efeito de partículas que atingem nossas retinas ou papilas

gustativas. Berkeley pensava que a própria distinção entre qualidades primárias e secundárias era um erro absurdo impingido ao mundo pela filosofia natural do seu tempo. Assim, um dos temas na filosofia de Berkeley era uma tentativa de refutar essa distinção e, dessa forma, sopalapar a concepção de Locke de uma matéria inerte, sem cor e sem alma.

Um outro tema era a denúncia veemente das teorias correntes da substância, particularmente, mas não somente, porque elas convidavam à noção de substância inerte corpórea, isto é, matéria. Ele ambicionava refutar a teoria realista da percepção, de Locke, que afirmava que de um certo modo nossas idéias representam alguma coisa material que existe fora de nós. Como muitos filósofos com um agudo interesse na ciência, Berkeley pensava que as tendências mais recentes fossem ruins para a fé. A filosofia corpuscular levava diretamente ao, ou mesmo acarretava, o ateísmo; o idealismo, porém, iria restabelecer a religião. Em um nível mais profundo, Berkeley estava participando de uma transformação radical do conceito de causa, que se liga de forma labiríntica e fundamental ao conceito de significação.

Como outros metafísicos importantes, Berkeley era sensível a cada nova descoberta ou hipótese científica, vendo, freqüentemente de forma perversa, sua interligação com todo e qualquer aspecto da vida humana e do conhecimento. Era importante para ele demonstrar os fundamentos inadequados do novo cálculo diferencial de Newton (em *Analyst*, 1734) e reinterpretar a então já estabelecida teoria da mecânica (*De Motu*, 1721). É verdade que seu único sucesso nessas incursões pela ciência natural foi com *An Essay towards a New Theory of Vision* [Ensaio para uma nova teoria da visão], de 1709, que foi chamado, bem mais de um século depois, "a teoria estabelecida sobre o assunto". Seus diversos pensamentos formam um todo de forma consistente, e inevitavelmente distorcemos seu trabalho se seguirmos apenas uma linha de argumentação. Mas, no caso da relação entre a linguagem e a filosofia idealista, temos alguma licença para proceder dessa forma. A obra prima de Berkeley é *The Principles of Human Knowledge* [Os princípios do conhecimento humano], de 1710. Ela é prefaciada por uma introdução dedicada quase total e separadamente a um argumento que, reconhecidamente, tem alguma coisa a ver com a linguagem:

A fim de preparar a mente do leitor para uma mais tranqüila compreensão do que se segue, é apropriado apresentar alguma coisa, à guisa de introdução, referente à natureza e ao abuso da Linguagem. Mas desmanhar esse assunto leva-me em certa medida a antecipar meu propó-

sito, ao notar o que parece ter sido uma parte importante em tornar a especulação intrincada e perplexa, e em ter ocasionado inúmeros erros e dificuldades em quase todas as áreas do conhecimento. Trata-se da opinião de que a mente tem um poder de conceber idéias *abstraitas*, ou noções das coisas. (seq. 6)

O problema das idéias abstratas não é facilmente compreendido por nós. Berkeley era de fato um idéia-lista, ou seja, ele aceitava completamente o conceito de idéia que foi desenvolvido no capítulo anterior. Enfatizei três elementos:

- (1) Há uma classe de objetos que medeiam entre o *ego* e o mundo, e esses objetos são chamados de idéias.
- (2) Nós nos tornamos conscientes das idéias através de uma faculdade semelhante à visão, embora as idéias não sejam necessariamente meras imagens, e o modelo para essa visão é "percepção" interna, em vez de um simples "enxergar" o exterior.
- (3) As palavras significam (*signify*) idéias, mas a significação não deve necessariamente ser entendida como "significado" (*meaning*), pois trata-se de uma relação de precedência-conseqüência de um tipo quase causal.

Nada nessa teoria, até agora, exige que uma dada palavra, digamos, "chuva", seja sempre, em cada ocasião de uso correto, um signo de uma única e mesma idéia. Por exemplo, em Cambridge o chuveiro da tarde provoca o sussuro "chuva"; em Kampala, perto do equador, as primeiras gotas pesadas provocam o aviso de "Chuva!" enquanto se corre em busca de abrigo para um aguaceiro tropical. O tipo de umidade ao meu redor é diferente em cada um desses casos. Igualmente, as idéias dentro de mim, nessas duas ocasiões, podem ser diferentes. Teriam de ser diferentes se a verdade fosse correspondência entre a idéia e o mundo. Ainda assim, as duas idéias de chuva deveriam, talvez, ser similares, pois ambas são idéias de chuva, ainda que tipos diferentes de chuva. "Chuva", pronunciada agora, significa — no sentido de Hobbes para a palavra — minha idéia do presente chuveiro em Cambridge; em Kampala, significava minha idéia daquela saraivada de gotas. Assim, embora a palavra "chuva" signifique duas idéias diferentes de chuva em cada ocasião mencionada de uso, em ambas as ocasiões ela significa (no mesmo sentido hobbesiano) idéias de chuva. Não se segue (até o momento) que exista um único objeto, a *idéia de chuva*, significando pelas duas ocasiões de uso.

Compare o signo arbitrário "chuva" com o exemplo que Hobbes dá de signo natural, as nuvens que significam a tempestade que se aproxima. Formações diferentes de cúmulos-nimbos significam diferentes tempestades, mas todas são tempestades; da mesma forma, diferentes elocuições da palavra "chuva" significam idéias diferentes, mas todas são idéias de chuva. A associação meteorológica não é de que toda nuvem com forma de bigorna que apareça de tempos em tempos no céu signifique algum objeto hipercelestial, a tempestade universal. No máximo, cada nuvem significa uma tempestade ou outra. Da mesma forma, "chuva" não precisa significar a idéia universal de *chuva*, mas alguma idéia de chuva.

Se simplesmente descrevêssemos o mundo, isto seria o fim da questão: nada de universais. Mas nós não somente relatamos, desdenhamos e admiramos. Nós raciocinamos. Ao trabalhar com Euclides, provamos propriedades dos triângulos — todos os triângulos. Fazemos isso (de acordo com Descartes) ao fixar a idéia com "firme olhar mental". Mas que é esse objeto sobre o qual fazemos pontaria tão exata? Certamente não é algum escaleno ou isósceles individual, pois não importa quão firmemente observemos esse delgado isósceles, dificilmente podemos estar certos de que um mais avantajado tenha as mesmas propriedades, muito menos o desengonçado escaleno, que é o próximo a aparecer aos olhos interiores do geometa. Aqui estamos olhando não para alguma idéia de triângulo, mas para o que é universal nos triângulos.

Racoinamos sobre todos os triângulos, não sobre o que é peculiar a este ou aquele. Não podemos examinar cada triângulo, um por um. Ainda assim, raciocinar (para a teoria das idéias) é como examinar. Por isso, não devemos estar olhando para triângulos individuais, mas para o que é comum a todos os triângulos, e *esse algo* comum deve por si mesmo ser objeto de nosso escrutínio mental. Assim, se nos atemos a questões empíricas, como o relato da chuva, podemos dizer que as elocuições da palavra "chuva" significam uma ou outra idéia de chuva, e não precisamos postular alguma coisa comum a todas as idéias de chuva, mas quando nos voltamos para o *a priori*, requeremos um objeto cujas características sejam exatamente o que é comum a todos os triângulos. Naturalmente, não pode haver uma imagem desse objeto, mas ainda assim pode haver uma idéia abstrata de um triângulo. Alpinistas que relatam picos triangulares não precisam postular o que é comum a todos os triângulos, mas géometras que acreditam em um ego com idéias, e acreditam que o ego olha para as idéias, devem postular uma idéia

para a qual se olha ao raciocinar sobre triângulos, e nenhuma idéia de um triângulo particular irá servir. Finalmente: se as palavras significam idéias, uma vez que tenhamos uma idéia abstrata de um triângulo teremos algo conveniente para a palavra "triângulo" significar. E uma vez que temos a faculdade de formar idéias abstratas, então porventura talvez tenhamos também uma idéia abstrata de "chuva". Platão, nosso idealista original, considerava a geometria um pré-requisito para o estudo acadêmico. Numa época posterior, a geometria certamente se tornou essencial para a crença nas idéias abstratas.

Retomando: os três elementos da doutrina das idéias do século XVII são os seguintes: (1) O ego tem idéias para mediar entre o interior e o exterior. (2) A percepção é o modelo para o conhecimento das idéias. (3) As palavras significam idéias. O geometa acrescenta um quarto elemento, opcional, extra: (4) Existem idéias abstratas que são os objetos da "visão mental". Berkeley aceita toda a doutrina das idéias, com exceção de (4), que (como vimos na citação anterior, neste capítulo) ele acreditava que fosse a raiz do mal em filosofia.

Muitos comentaristas modernos supuseram que Berkeley estava preocupado principalmente com "o problema dos universais". Há um grande número de problemas que os filósofos, de tempos em tempos, chamam de "problemas sobre os universais". Um dos favoritos, hoje em dia, é a questão de como é possível que termos gerais tenham significado. Por exemplo, é tentador supor que uma palavra geral (como "chuva") obtém seu significado de, ou na verdade significa, aquilo que todas as chuvas têm em comum. Diz-se que Wittgenstein postulou, contra essa concepção, que alguns termos obtêm seu significado de "semelhanças de família". Nada há em comum entre todos os jogos, mas existe uma cadeia de semelhanças, um agrupamento de propriedades, ou algo assim, que liga paciência com *rugby*, xadrez com pentatlo, jogos de guerra da esquadra da OTAN com a dança das cadeiras. Tais questões sobre termos gerais são na verdade muito interessantes. Talvez elas sejam centrais para parte do pensamento de Platão. Mas pode ser útil lembrarmos dos rudes comentários de Kant sobre como a noção de *idéia* do século XVII é totalmente diferente da noção platônica da qual ela deriva etimologicamente. Berkeley viu claramente que não há nada na doutrina das idéias do século XVII que implique qualquer coisa sobre o significado dos termos gerais — ou melhor, nada exceto a teoria da prova geométrica como uma visão mental que requer um objeto. Acredito, assim, que muitos comentaristas modernos nos desorientam. Isso é certamente confirmado pela própria introdução de Berke-

ley. A preocupação, ali, é como os termos gerais ocorrem nas demonstrações. Ele tenta explicar como podemos raciocinar geometricamente sem ter uma idéia abstrata para contemplar. Alega que, numa demonstração, podemos chegar a uma conclusão geral, mesmo que em certos estágios do raciocínio tenhamos apenas uma idéia de um triângulo particular sobre a qual raciocinar. A lógica moderna, especialmente no formato chamado "dedução natural", inventado por Gerhard Gentzen nos anos 30, pode fornecer uma confirmação e análise formais da concepção de Berkeley de demonstração por particulares.

Não estamos preocupados, aqui, com a solidez do argumento de Berkeley, nem se ele foi finalmente justificado pela lógica simbólica, mas queremos simplesmente descobrir qual é o argumento. Quando lemos a Introdução de Berkeley, ficamos surpresos com uma marcante ausência. Berkeley nunca *argumenta* que não existam idéias abstratas! Há bastante retórica. Ele se refere com desdém a "essa maravilhosa facilidade de abstrair" presumida por Locke e seus pares, mas desprezo não é argumento. Em vez disso, Berkeley simplesmente diz:

Nego que possa abstrair uma da outra, ou conceber separadamente, as qualidades que é impossível que existam assim separadamente, possa formar uma noção geral abstraíndo dos particulares da maneira anteriormente citada. (seq. 10)

Por exemplo, um triângulo não pode existir sem ser escaleno ou isósceles; tampouco podemos conceber tal coisa; assim, Berkeley não encontra em si mesmo uma tal idéia abstrata, nenhum triângulo, nem escaleno nem isósceles.

Se algum homem tem a faculdade de conceber em sua mente tal idéia de um triângulo como aqui descrito, *seria vão tentar convencê-lo do contrário, eu nem mesmo iria tentar.* (seq. 13, itálicos acrescentados)

Por que Berkeley se recusa a argumentar? Porque ele aceita a tese (2) da doutrina das idéias, de que as idéias são os objetos de uma faculdade semelhante à visão. Descobrir se alguém tem idéias abstratas "não deve ser uma tarefa difícil de executar. O que seria mais fácil do que cada um olhar um pouco para dentro, para seus próprios pensamentos, e ali investigar se tem, ou pode chegar a ter uma idéia" de um triângulo geral (seq. 13). Berkeley não argumenta porque não há nada a argumentar sobre algo que se pode descobrir por inspeção direta.

Os leitores modernos geralmente supõem que Berkeley quer que nossa introspecção falhe em obter uma imagem de um triângulo abstrato. Não é isso que ele pretende. Ele reconhece que há muitas idéias das quais não podemos formar imagens; Deus e a vontade, por exemplo. O que ele nega é que a faculdade semelhante à visão, que tem as idéias por objeto, tenha qualquer idéia abstrata por objeto. Além disso, ele argumenta (e é seu único argumento a respeito) que não temos nenhuma necessidade de tais objetos na demonstração geométrica.

Deve ser difícil ver como a discussão das idéias abstratas poderia de algum modo estabelecer a máxima idealista de que ser é ser percebido. Ainda assim, o *tour de force* está quase completo. Lembre-se de Descartes dizendo-nos para evitar "palavras mágicas" e retornar às idéias. Enquanto concentrarmos nossa atenção nas idéias, não podemos errar. Berkeley tem uma declaração particularmente mordaz sobre essa opinião largamente difundida:

Enquanto eu restringir meus pensamentos às minhas próprias idéias, destituídas de palavras, não vejo como possa me enganar facilmente. Os objetos que considero, clara e adequadamente conheço. Não posso me enganar pensando que tenho uma idéia que eu não tenha. (seq. 22)

Posso pronunciar as palavras "triângulo nem escaleno nem isósceles" ou, pior, "O que é comum a todos os triângulos". Mas são apenas palavras. Quando presto atenção às minhas idéias, não há nada que corresponda a essas sedutoras palavras, e eu posso resistir à sedução. Essa maneira sensata de nos atermos ao pensamento virgem tinha sido ameaçada pelo fascínio da matemática, mas esse perigo já foi desacreditado. Podemos agora, sugere Berkeley, energicamente acabar com outros abusos da noção de abstração.

Considere as palavras "coisa que existe embora não seja objeto de pensamento". Essa construção é tão gramatical quanto "triângulo que não é nenhum escaleno ou isósceles particular". Olhando introspectivamente não encontramos nenhuma idéia correspondente a essas palavras. O discurso público pode encadear essas sílabas, mas no discurso mental, livre de palavras, não há nada correspondendo. E o que dizer dos existentes não pensados? A única maneira pela qual eu posso descobrir se há uma idéia correspondente às palavras "existente não pensado" é olhando para dentro, procurando por um objeto correspondente. Mas qualquer objeto encontrado no pensamento é um objeto do pensamento. Dessa forma, nunca iremos encontrar uma idéia repre-



sentada pelas palavras "coisa que existe embora não seja um objeto do pensamento". Por isso, aquela amostra de discurso público é uma seqüência de palavras vazias. Tudo que existe deve ser um objeto de pensamento presente. Objetos de pensamento presentes são percebidos. (Não vistos, no sentido que surgiu no século XVIII, mas percebidos, no sentido cartesiano descrito no capítulo anterior.) Ser é ser percebido.

Essa demonstração, largamente considerada o argumento mais absurdo a jamais obter fama duradoura entre os filósofos, parece-me bastante impressionante. No interior do esquema conceptual no qual é formulada, os passos parecem-me convincentes (não incontestáveis, é claro, mas convincentes). Além disso, diferentemente de muita filosofia, ela faz o que é necessário. Assim que tivermos entrado na linguagem de idéia/objeto/percepção, reconhecemos que é correto afirmar: "Havia muitas violetas no bosque nesta primavera". As condições de verdade de Berkeley para esse enunciado irão parecer muito estranhas para o filósofo de mente mediana, mas ele se mostra tão verdadeiro para Berkeley quanto para o homem de concepções mais mundanas. Por outro lado, os átomos e as moléculas da filosofia corpuscular, a substância mesma da matéria, podem agora ser considerados mera poeira levantada pelos filósofos naturais, cujas tendências ateístas são exaltadas pelas perversões da linguagem pública. Como uma chuva purificante num dia quente de verão, o idealismo faz essa poeira se assentar.

Há, como eu disse no começo, muitos outros argumentos, que nada têm que ver com a linguagem, com os quais Berkeley empenha-se em estabelecer o idealismo. Mas aqui temos um argumento considerado suficientemente valioso para apresentar o leitor aos *Princípios* e que declaradamente começa com a linguagem. É um argumento particularmente importante, pois é lógico ou metafísico em seu caráter. Muitos dos outros argumentos de Berkeley em favor do idealismo são epistemológicos, relacionados com o modo como conhecemos as coisas. Eles são recuperados dos céticos do século XVI. O argumento a partir da linguagem, porém, é novo. Uma vez que seu objetivo principal é mostrar que somos enganados pela linguagem, pode parecer que se trata apenas de uma aplicação profilática da teoria lingüística à filosofia. Ou seja, parece um desses usos da linguagem que, no meu primeiro capítulo, descrevi como de interesse secundário. Estamos numa confusão conceptual, pensa Berkeley, de forma que é melhor que esclareçamos as questões de linguagem para só depois realizar alguma filosofia sólida. Essa não é, no entanto, toda a história. Certamente, Berkeley não es-

creve como alguém que diz que por "livre arbítrio" queremos dizer duas coisas, ou nove coisas, ou nada. A doutrina central de Berkeley sobre a linguagem é que *se eu restringir meus pensamentos às minhas próprias idéias, destituídas de palavras, não irei errar com facilidade*. O encadeamento de minhas idéias forma o discurso mental, logicamente anterior ao discurso público que nos desorienta. Se entendermos "linguagem" no sentido mais amplo possível, de modo que inclua todo discurso, então não era apenas a visão negativa de Berkeley sobre o discurso público que importava para a sua filosofia. Sua doutrina positiva sobre o discurso mental era crucial para o argumento em sua Introdução.



## A TEORIA DO SIGNIFICADO DE NINGUÉM

A despeito da excelência da classificação de Alston das teorias do significado – ideacional, referencial, comportamental –, vimos quanto curiosamente é difícil atribuir qualquer uma destas a Hobbes ou a outros. Ainda assim, experimentamos com frequência pouca dificuldade em aplicar as mesmas categorias a filósofos modernos. Penso que há uma boa explicação. Existe um sentido próprio de “teoria do significado”, que devo elucidar a seguir, no qual nenhum dos primeiros empiristas se empenhou afinal em oferecer bem elaboradas teorias do significado. Eles fizeram, sim, vários comentários, que podem ser diversamente interpretados como se apoiassem uma teoria do significado ideacional, referencial ou comportamental. Mas o que os filósofos modernos chamam de teoria do significado não importava muito para eles. A linguagem, reconhecidamente, interessava, mas não necessariamente do mesmo modo que tem interessado mais recentemente. Nossos contemporâneos com frequência igualam “filosofia da linguagem” e “teoria do significado”. No melhor dos casos, trata-se de um pobre anacronismo trazer para os estudos históricos; no pior, é um equívoco mesmo para a análise filosófica corrente. A linguagem importa, mas suspeito que o significado não.

Empreendamos mais uma batalha com a teoria das idéias. Ela está intimamente relacionada com a linguagem, pois “palavras significam idéias”. Se essa doutrina fosse uma teoria ideacional do significado, o significado de uma palavra seria uma idéia; o significado de uma sentença, um pensamento que combina idéias, ou talvez tal pensamento fosse ele mesmo uma idéia. Uma das funções da linguagem oral é a comunicação: eu tenho um discurso mental; você também. Eu falo em voz alta, dessa

forma produzindo em você algum discurso mental pretendido. Poder-se-ia, com Jonathan Bennett, chamar isso de "concepção da linguagem como tradução". Eu traduzo meu discurso mental em palavras, em voz alta, que você escuta e traduz de volta em discurso mental.<sup>1</sup>

Poderia parecer essencial para uma concepção da linguagem como tradução combinada com uma teoria ideacional que bastante frequentemente a dupla tradução seja bem-sucedida. Ou seja, você deveria terminar com as mesmas idéias na sua mente o que eu tenho na minha. Não significa que você tenha de concordar com o que eu digo. Eu murmuro: "O café está horrível". Você discorda. Mas ao menos, ao que parece, você formou a mesma seqüência de idéias (*desagradável + café*) que eu tinha em mente quando disse que o café estava horrível. Discordamos sobre a qualidade do café mas sabemos sobre o que estamos falando. Na concepção da linguagem como tradução, eu tinha uma seqüência de idéias na minha mente, que traduzi em palavras, e você as traduziu de volta em uma corrente de idéias na sua mente.

Mas como saber se você tem as mesmas idéias que eu? Não posso olhar dentro da sua mente. O tradutor ideacional deveria nos dizer qual o critério de identidade para idéias nas mentes de diversos falantes. Locke sem dúvida diz no *Ensaio* (III.ii.8) que "a menos que as palavras de um homem estimulem no ouvinte as mesmas idéias que ele pretende que suas palavras representem ao falar, ele não fala de modo inteligível". Certamente, Locke deveria definir "mesma idéia" e provar que, em muitos casos de comunicação bem-sucedida, a mesma idéia que estava presente no falante é produzida no ouvinte. Notoriamente, nenhum dos nossos filósofos antigos se preocupa em dar tal definição, ou demonstra a identidade interpessoal das idéias. Portanto, ou não eram "tradutores ideacionais", ou então, estranhamente não refletiram o suficiente.

Locke de fato tem algo a dizer sobre a identidade das idéias, mas não em relação com a linguagem. Ele imagina se em um caso de percepção direta é possível que "o mesmo objeto produza em diferentes mentes humanas diferentes idéias ao mesmo tempo" (*Ensaio*, II. xxxii. 15). Seu próprio exemplo é vívido; ele pergunta se "a idéia que uma violeta produz na mente de um homem por seus olhos poderia ser a mesma que um malmequer produz em outro homem". Este é, incidentalmente, não

<sup>1</sup> J. F. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 1.

somente um exemplo de cores. Os malmequeres selvagens que agora crescem desordenadamente no meu campo são de um tom vulgar e intenso de laranja. No início deste ano, as violetas no bosque Knapwell eram delicadas, macias sob o verde sutil da folhagem. O adjetivo "recatadas" do poeta serve bem a essas flores. Os malmequeres são descartados. O contraste não é somente de cores, mas de caráter.

A questão não é se, quando eu digo "Olhe para os malmequeres", você forma a imagem que eu formo quando olho para as violetas. Locke imagina se, quando ambos olhamos para este campo no verão, e cada qual obtém uma idéia de flores, sua idéia é diferente da minha, e cada seja muito parecida com a idéia que eu tenho ao passear pelo bosque no início da primavera. Tendo apresentado a questão dessa maneira singularmente gráfica, Locke em seguida a descarta. Ele duvida que esse tipo de coisa alguma vez aconteça e, além disso, pensa que é inútil continuar a discutir a questão. De toda forma, ele prossegue, se ao olhar para meus malmequeres você teve de fato uma idéia que eu chamaria de uma idéia-de-violeta, não resultaria nenhuma falsidade, pois não haveria maneira de confundir sua idéia com a minha.

A última observação é crucial. Naqueles dias a confusão das idéias era considerada a fonte dos erros, e, na verdade, a única fonte de erro. Tal doutrina é a consequência inevitável do ego cartesiano, para o qual apenas as idéias estão presentes, a partir das quais qualquer coisa a respeito do resto do mundo pode apenas ser inferida não-dedutivamente. A única evidência que temos está nas nossas idéias. Portanto, são elas nossa única fonte de erro. Como vimos, a doutrina de que estudamos nossas idéias com olhar mental fixo foi legada por Descartes à *Lógica* de Port Royal e engolida praticamente inteira pelos discípulos britânicos. A falsidade não pode surgir de *você* ter aquilo que *eu* chamaria de uma idéia-de-violeta quando você vê malmequeres, porque são somente *minhas* idéias que medeiam entre o que existe dentro de mim e o que existe fora.

Segue-se disso que a questão sobre idéias de violetas e malmequeres é de pouca importância para a epistemologia do século XVII, que se preocupa, egoisticamente, com minhas idéias e o mundo. Também podemos entender por que Locke, embora julgando a questão desimportante, ainda pensa que é provável que você obtenha o que eu chamaria de uma idéia-de-malmequeres quando você olha para malmequeres. Porque ele também aceita a doutrina cartesiana de que as percepções dos sentidos envolvem partículas saltando dos objetos e atingindo as terminações nervosas, que por sua vez transmitem mensagens para o

cérebro de acordo com princípios puramente físicos. Ele é impreciso a respeito de como esses impulsos físicos produzem idéias de cor, mas sem dúvida por alguma coisa similar a uma lei; a não ser que tenhamos motivos para supor que sua fisiologia e sua psicologia difiram da minha, podemos pensar que é provável que as mesmas leis da física e da psique operem em ambos os casos, produzindo efeitos similares a partir de causas similares. Os malmequeres lá fora irão produzir uma idéia na sua mente similar à que produzem na minha mente. Mas isso, repetimos, não é central para a epistemologia do *ego* cartesiano. O próprio Descartes, como veremos no próximo capítulo, considerava as mudanças de impulsos cerebrais para idéias de cor tão inexplicáveis que ele supunha que tivéssemos uma faculdade inata que produz nossas idéias de cor para nós. Locke tinha justamente a opinião contrária.

Dados os problemas de que Locke se ocupava, sua desconsideração do problema da violeta e do malmequer parece-me correta. Bennett, pelo contrário, fala da "complacência" de Locke e, citando o tratamento superficial dos malmequeres, diz: "a incoerência disso mostra o fracasso de Locke em ver a extensão de sua dificuldade" para a teoria do significado. Sugiro que Locke não tem tal dificuldade, porque ele não está interessado de modo algum na teoria do significado. Uma outra passagem ilustra isso. Ele diz que, embora as palavras "não possam significar própria e imediatamente nada a não ser as idéias que estão na mente do falante", em seus pensamentos "os homens lhes dão uma referência secreta a duas outras coisas". Uma dessas referências secretas é "a realidade das coisas". Na outra "referência secreta", os homens

*supõem que suas palavras são marcas das idéias também nas mentes dos outros homens, com os quais eles se comunicam: pois, do modo contrário, eles falariam em vão, e não poderiam ser entendidos se os sons que eles falam uma idéia fossem tais que os ouvintes aplicassem a outras idéias, o que seria falar duas linguagens. Mas isso os homens geralmente não param para examinar, se as idéias que eles e aqueles com quem falam têm nas respectivas mentes são as mesmas: mas pensam que é suficiente que usem a palavra, como imaginam, na aceitação comum daquela linguagem. (III.ii.4)*

Será que Locke apóia essa doutrina da "referência secreta"? Acredito que essa frase mesma é carregada com a ironia característica de Guém ainda não tenha entendido o ponto, que "é uma distorção do uso das palavras, e traz inescapável obscuridade e confusão para sua significação, sempre que as fazemos representar algo que aquelas idéias que

temos em nossas próprias mentes". Lembremo-nos de que significar é uma relação de precedência-ou-consequência. De modo que o que Locke diz parece correto. Note que um outro termo é usado nessa passagem, "a aceitação comum" de uma palavra em uma linguagem. Isso é algo bem diferente da significação. Tomemos, por exemplo, o papel de um nome em alguma fala. Se o Marco Antônio real tivesse dito "Eu venho para enterrar César, não para louvá-lo", teria havido a idéia de César presente na mente de Marco Antônio. Isso é o que o nome "César" significa para Antônio. O terceiro plebeu, apesar das respostas inanes que Shakespeare coloca em sua boca, sem dúvida tem também alguma idéia de César (possivelmente não a mesma de Antônio). Esta é o que o nome significa para ele. Para contrastar, existe a pessoa real referida, então recentemente falecida. Finalmente há, talvez, alguma outra coisa no domínio público: todo mundo percebe que o tirano de Roma é o objeto da discussão. A essa cognição compartilhada poderíamos, para emprestar a frase de Locke, chamar a aceitação comum do nome "César". A aceitação comum permite a Antônio dirigir-se à multidão. Ela é o que quer que seja "público" sobre o uso estabelecido de uma palavra.

A aceitação comum não é a "significação própria e imediata". De acordo com Bennett, Locke "não distingue genuinamente" as duas questões:

- (a) Você quer dizer (*mean*) o mesmo que eu com a palavra "violeta"?  
 (b) As coisas violetas afetam você sensorialmente da mesma forma que a mim?

Locke "as considera duas versões da única, unívoca questão", qual seja:

- (c) São as suas idéias de violeta as mesmas que as minhas??

Penso que a situação é mais complicada, pois Locke não usa as palavras "quer dizer" [*mean*]. Vamos considerar três questões no lugar da questão única de Bennett que é "Você quer dizer o mesmo que eu com a palavra 'violeta'?". Vamos substituir "quer dizer", em (a), sucessivamente por significação, referência e aceitação comum.

- (a1) A palavra "violeta" *significa* (*signify*) a mesma idéia para você que para mim?

- (a2) Quando eu digo, agora, "a primeira violeta a florescer no jardim nesta primavera", estou referindo à mesma planta a que você refere ao pronunciar as mesmas palavras, aqui e agora?
- (a3) Na sua comunidade, "violeta" tem a mesma *aceitação comum* que na minha?

Compare com a outra questão de Bennett: "As coisas violetas afetam você sensorialmente da mesma forma que a mim?" e interprete-a como:

- (b1) Quando você as observa, as violetas produzem em você a mesma idéia que em mim quando eu as examino?

Bennett está certo ao dizer que Locke deixa de distinguir duas questões. As questões que Locke deixa de distinguir são (a1) e (b1). Essas duas questões são, é claro, diferentes, porque você poderia nunca ter escutado a palavra "violeta" antes – você poderia ser um russo monolíngüe – e assim a palavra "violeta" não iria significar nada para você. Mas deixando tais minúcias de lado: estamos preocupados apenas com comunidades de falantes de inglês. Assim, embora (a1) e (b1) contêm diferentes, elas ao menos obtêm respostas paralelas ou idênticas, exceto em outros casos que envolvam minúcias (cegueira para cor, por exemplo). Não me parece que deixar de fazer uma distinção precisa entre (a1) e (b1) tenha qualquer consequência importante.

Bennett, no entanto, não quer dizer "significa" (*signify*) com a expressão "quer dizer" (*mean*). Ele quer dizer o que Locke chama de aceitação comum. Assim, ele está acusando Locke de igualar (a3) e (b1), e não erro fácil de cometer – para nós, "significar" pode ter a acepção de "querer dizer"; uma teoria da significação é portanto uma teoria do significado, e uma teoria da significação, para Bennett, é uma teoria da aceitação comum. Mas Locke não tem absolutamente nenhuma teoria da contra uma interpretação como a de Bennett. As distinções requeridas não foram feitas com eficiência até o final do século XIX, quando Gottlob Frege teve de estabelecer uma distinção na língua alemã para evitar confusão. Ele considerou a palavra *Sinn* – que era traduzida como "significado" [*meaning*] em inglês, mas é hoje em dia chamada de "sentido" [*sense*] – como aceitação comum. Para contrastar, ele usou a palavra *Bedeutung* – antes igualmente traduzida como "significado" [*meaning*], mas agora fixada em inglês como "referência" [*reference*].

A conexão regular entre um signo, seu sentido e sua referência é de tal tipo que ao signo corresponde um sentido definido e a este, por sua vez, uma referência definida, enquanto a uma dada referência (um objeto) não pertence somente um único signo. O mesmo sentido tem expressões diferentes em diferentes linguagens ou até na mesma linguagem.<sup>3</sup>

Frege também considera algo análogo àquilo que Locke teria chamado de a idéia significada por um signo. Frege fala da "idéia" associada com uma palavra, em contraste com o sentido e a referência da palavra. Houve muita filosofia entre Locke e Frege, e a palavra "idéia" não permaneceu em seu lugar, especialmente quando traduzida para o alemão como *Vorstellung* e de volta ao inglês. Mas foi preservado o suficiente para ter continuidade, como na passagem traduzida a seguir:

A referência e o sentido de um signo devem ser distinguidos da idéia associada. Se a referência de um signo é um objeto percebido pelos sentidos, minha idéia dele é uma imagem interna, que surge de memórias de impressões dos sentidos que eu tive de atos, tanto internos quanto externos, que eu executei. Tal idéia é frequentemente saturada de sentimentos; a clareza de suas partes separadas varia e oscila. Até num mesmo homem, o mesmo sentido não é sempre conectado com a mesma idéia. A idéia é subjetiva: a idéia de um homem não é a mesma de outro. Disso resulta, na verdade, uma variedade de diferenças nas idéias associadas com o mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associaram idéias diferentes ao nome "Bucéfalo". Isso constitui uma diferença essencial entre a idéia e o sentido do signo, o qual pode ser propriedade comum de muitos, e portanto não é uma parte ou um modo da mente individual. Pois dificilmente se pode negar que a humanidade tem um estoque comum de pensamentos que é transmitido de uma geração a outra.<sup>4</sup>

Daqui por diante, usarei a frase "teoria do significado" para indicar algo que ao menos inclua uma teoria daquilo que Frege chamou de "sentido" (*Sinn*) e o que Locke pode ter chamado aceitação comum. Ou seja, teorias do significado têm de lidar com as características essencialmente públicas da linguagem, com o que quer que seja que é comum entre você e eu, em relação à palavra "violeta", que torna possível para nós falarmos sobre as flores no bosque de Knappwell. Frege tinha certe-

<sup>3</sup> "On Sense and Reference". In: P. Geach, M. Black (Ed.) *Translations*, from the Philosophical Writings of Gottlob Frege. Oxford: Blackwell, 1952, p.58.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p.58-9.

za de que deve existir *Sinn* porque um estoque comum de pensamentos e posições é transmitido de uma geração a outra.

Os leitores treinados principalmente nas disciplinas exatas da filosofia analítica irão considerar bastante natural o uso das palavras de Frege para caracterizar nossa categoria "teoria do significado", mas parecerá estranho para as outras pessoas. Talvez, esqueçamos que, no tempo em que Frege escrevia, os significados estavam em estado de efervescência. No tempo dele, quase toda disciplina tinha uma crítica baseada nos significados ou então uma teoria sobre eles. Em 1881, o físico americano J. B. Stallo refutava a teoria atômica da matéria com base na perspectiva de uma teoria fenomenalista dos significados; Ernst Mach aplicou uma análise similar a todos os ramos da física. Max Weber, o grande fundador teórico da sociologia moderna, começa sua análise distinguindo os significados objetivos e subjetivos de uma ação. A psicanálise de Freud não é outra coisa que uma teoria dos significados. E assim por diante: os significados estavam em todo lugar e Frege, a despeito de seu enfoque nas palavras, sentenças, e comunicação verbal, é apenas um dos muitos agentes que participaram do apogeu dos significados.

Uso Frege para designar um tipo específico de interesse no significado que se tornou dominante em um ramo da filosofia, assim como poderia usar Weber para caracterizar uma certa preocupação com significados que interessou a um ramo da sociologia. Embora Weber e Frege (e Freud e Mach) partam do mesmo vocabulário alemão de *Sinn* e *Beutung*, eles o direcionam de maneiras diferentes. Quando falo de uma teoria do significado neste livro, refiro-me a Frege. Fosse esta uma investigação menos limitada, dificilmente poderíamos usar uma especificação tão estrita. Eu a uso porque meus estudos de caso são todos derivados de um tipo de análise filosófica. Todos os exemplos dos capítulos subsequentes têm fortes linhas de filiação a Frege. Nossa cultura bem apropriadamente não atribui um significado tão específico a "significado" como fazem os filósofos analíticos. Ouviu-se falar de um curso para graduação anunciado como "O significado da vida", as letras de estudantes ficaram desapontadas quando ficaram sabendo que era sobre o significado da palavra "vida". É de mau gosto pregar tais peças fazendo trocadilhos com o significado, mas no que segue é irrepreensível empregar a delimitação peculiar de Frege deste campo.

Frege, tal como todos seus contemporâneos, viu que a comunicação pública não pode ser bem explicada pelo que ele chamou idéias privadas associadas. Locke, e seus contemporâneos, não viam isto com a

mesma clareza. Locke e seus amigos nem mesmo se importavam com isso. Ele sem dúvida pensava que, quando quer que nos comuniquemos com sucesso, você tem as mesmas idéias na sua mente que eu tenho na minha. Mas, nas obras de Locke, essa noção não é parte de uma teoria filosófica da comunicação. É quase uma conjectura física sobre como os estímulos externos produzem idéias na mente: sem dúvida, eles o fazem de alguma maneira regular, de tal forma que os mesmos estímulos externos irão produzir efeitos internos similares. Assim, se você associa uma idéia com a palavra "ouro", que é diferente da idéia que eu associa com ela, nós estamos provavelmente, por uma questão física e psicológica, nos comunicando mal. Essa opinião lockeana sobre a comunicação pode ser tolice, como sustentam alguns filósofos modernos. Mas, como Locke deixa absolutamente claro nos seus breves e irônicos comentários, a teoria da comunicação pública (da aceitação comum ou *Sinn*) não tem nenhuma importância na sua filosofia. Locke não tinha uma teoria do significado. Ele não tinha uma teoria do discurso público. Ele tinha uma teoria das idéias. Que é uma teoria do discurso mental.

Elaborei este ponto para ilustrar um paradoxo. É uma opinião muito difundida entre os filósofos analíticos modernos que escritores tais como Locke e Berkeley estavam interessados nos mesmos problemas fundamentais da metafísica e epistemologia que hoje nos incomodam. Além disso, sustenta-se que as abordagens deles a esses problemas são determinadas por suas teorias do significado. Eu argumento que esses filósofos não tinham teorias do significado, no sentido que se dá agora a essa expressão. Há três possibilidades. (1) Posso estar errado; eles tinham teorias do significado. (2) Locke e Berkeley não estavam lidando com nossos problemas de metafísica e epistemologia. (3) Eles estavam lidando com alguma coisa estruturalmente semelhante a nossos problemas, mas na qual o escaninho hoje destinado ao que é público era então preenchido com alguma coisa privada. Argumentar que a terceira resposta é correta. Quando o discurso mental era aceito sem discussões, as idéias eram a interface entre o *ego* cartesiano e a realidade. Nós substituímos o discurso mental por discurso público, e as "idéias" se tornaram ininteligíveis. Alguma coisa no domínio do discurso público agora serve como interface entre o sujeito cognoscente e o mundo. Assim, na minha opinião, os escritores do século XVII não nos ajudam a responder à questão "Por que a linguagem interessa à filosofia?" com o que eles dizem sobre a teoria do significado. Pelo contrário, devo tomar a ausência de uma teoria do significado como parte dos da-

dos para entender por que a linguagem interessa à filosofia hoje. Meus primeiros quatro estudos de caso são tais que o discurso mental importa mas não há nenhuma teoria do significado. O próximo passo é ter uma coleção de estudos nos quais o discurso público importa e existe uma teoria do significado. Realçamos o contraste ao saltar alguns séculos.

*B*

---

O APOGEU DOS SIGNIFICADOS

## O INATISMO DE NOAM CHOMSKY

Omitimos agora dois séculos de especulação filosófica vívida e intensa. Deixamos o século XVII, a era das idéias, e nos encontramos no início do século XX, a época em que os "significados" parecem preocupar a filosofia. Os comentários de Frege citados no capítulo anterior indicam o que aconteceu, praticamente de modo universal. Ele se preocupa com *Sinn*, significado público, o transmissor do estoque de pensamentos de uma geração para a seguinte. A idéia associada, mediador privado entre o *ego* solitário e o amplo mundo, não tem nenhum interesse. Como uma transição entre o mundo do século XVII e o recente, é conveniente começar com uma regressão deliberada. Na década de 1970, o linguísta Noam Chomsky reviveu uma velha controvérsia sobre as idéias inatas. Tentarei descrever alguns dos papéis que essa controvérsia teve no pensamento do século XVII e como Chomsky tentou reapresentá-la.

Embora paixões imensas tenham sido despertadas em cada lado, tanto em 1690 quanto em 1690, fica freqüentemente obscuro para o espectador exatamente o que está em questão. É quase como se a expressão "idéias inatas" fosse um mastro simbólico, de nenhuma importância por si mesmo, mas que fornecesse um ponto de encontro para leitões beligerantes que estão lutando por algo muito mais importante. Mas essa não é a visão dos próprios protagonistas:

Nossas diferenças são sobre assuntos de alguma importância. A questão é saber se, segundo Aristóteles e [Locke], a alma em si mesma é inteiramente vazia, como uma tabuleta em que nada ainda foi escrito (*tabula rasa*), e se tudo o que é aí traçado vem unicamente dos sentidos e da

experiência; ou se é como eu, juntamente com Platão, acredito, que a alma contém originalmente os princípios de diversas noções e doutrinas que os objetos externos meramente despertam em certas ocasiões.<sup>1</sup>

Talvez fosse melhor se começássemos por perguntar como as crianças aprendem a falar. Essa questão soa inocentemente experimental. Para respondê-la, estude crianças que estão começando a falar. Contudo, questões como essa têm interferido repetidamente na filosofia. Respostas diferentes, supõe-se, representam concepções fundamentalmente diferentes sobre a natureza humana e caracterizam diferenças profundas entre racionalistas e empiristas.

Os dois modelos mais duradouros de aquisição da linguagem são mais bem introduzidos por duas velhas metáforas. Há a "lousa em branco" (ou tábua de cera) à qual Locke, no Livro I de *An Essay Concerning Human Understanding* [*Ensaio acerca do entendimento humano*], compara a criança recém-trazida para este mundo. Nada sabendo, a cera aguarda passivamente que a experiência escreva sobre si. Mas há o "bloco de mármore" empregado por Leibniz em *New Essays* [*Novos ensaios*], atacando Locke: a criança, como o mármore, tem seus veios (sua índole).<sup>2</sup> apenas algumas formas podem ser talhadas nela pela experiência. A criança nasce com a forma de conceitos possíveis inata dentro de si.

A teoria empirista da "lousa em branco" compromete quem a segue com a concepção de que todo conhecimento é obtido da experiência. Isso inclui não apenas o conhecimento do que é verdadeiro, mas também o conhecimento de como fazer coisas, incluindo classificar e falar. No começo, diz a teoria, os bebês simplesmente experienciam. Mas suas experiências diferem. A presença da mãe dá uma sensação diferente da sua ausência. A fome difere de um estômago cheio. Percebendo essas diferenças, o bebê forma idéias de mãe e de fome, ou seja, grita em seu berço quando acorda sozinho depois de quatro horas desde que se alimentou pela última vez. Mais tarde, ele aprende a dizer "Fome mamãe" e, finalmente, "Mais torta mamãe, por favor".

1 G. W. Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, prefácio, parágrafo 3 (escrito em 1703 aproximadamente). Tradução para o inglês de A. C. Langley (La Salle, Ill.: Open Court, 1916).

2 O autor usa uma palavra de duplo sentido: *grain* = veios (do mármore); (fig.) índole, natureza, temperamento. (N. T.)

Três dos elementos da aprendizagem de palavras são, então: perceber características dadas pela experiência; perceber como essas características correspondem a certos sons pronunciados pelos mais velhos; e pronunciar sons correspondentes a características de maneiras que sejam aprovadas pela sociedade. Estes são apenas três dos elementos. Aprender a falar significa aprender a pronunciar sentenças em diversos modos, não apenas pronunciar uma palavra quando na presença de uma característica. Talvez você diga "Fome!" apenas quando você está com fome, de modo que "Fome" corresponde à presença da fome, mas provavelmente "Mais torta!" corresponda à ausência de mais torta. Aprender a gramática é no mínimo tão importante quanto aprender palavras. O empirista sustenta, não que a aprendizagem das palavras seja a totalidade da aprendizagem da linguagem, mas que é o seu começo, e que é o lugar certo para iniciar uma teoria.

Uma parte do ponto de partida será o que Peter Geach chamou de abstracionismo — "a doutrina de que um conceito é adquirido por um processo de selecionar, pela atenção, uma determinada característica dada na experiência direta — *abstrairindo-a* — e ignorar outras características simultaneamente dadas — *abstrairindo delas*".<sup>3</sup> Uma outra parte, ao menos de uma teoria empirista ingênua, é que o bebê não nasce com um dispositivo seletivo para abstração que o faz prestar atenção a características particulares; ele simplesmente percebe quaisquer características à sua frente que sejam diferenciadas de fato. Uma lousa humana em branco colocada em um universo inteiramente alienígena não faria as seleções peculiarmente úteis para nós. Talvez ela ainda gritasse quatro horas após sua última refeição, mas se conseguisse sobreviver com uma dieta de néctar de boca-de-leão, administrada por um romboíde pulsante imensamente grande, ela não teria uma idéia de mãe. Ela não teria nem ao menos uma "disposição" para ter uma idéia de mãe, não mais do que nossas crianças têm uma disposição para responder à opalescente figura alimentadora tão essencial para a vida naquele universo imaginário.

A analogia racionalista de um bloco de mármore deriva do fato de que o mármore tem veios. Eles não determinam que se esculpa a Virgem em vez de Ulysses S. Grant, mas ao menos eles impedem que você faça um modelo do automóvel Stutz Bearcat de 1927. Menos metaforicamente, o bebê é predisposto a notar certas características, e apenas

3 *Mental Acts*. London: Routledge and Kegan Paul, s. d., p. 18.



alguns tipos de idéias podem ser formados nele pela experiência. Os bebês nascem com uma tendência a berrar quando famintos; também nascem com uma tendência a perceber a mãe, a fome, as cores, os triângulos, e mesmo formas tão peculiares como pentes, cada qual em estágios definidos de maturação. Mais tarde vêm relações de ordenação, "esquerda-direita" e muito mais. Ao dizer que as idéias são inatas, o racionalista não sustenta que uma habilidade para discriminar esteja realmente presente na mente de cada criança. Antes, a palavra "inata" é usada, diz Descartes,

com o mesmo sentido [com que] nós dizemos que em algumas famílias a generosidade é inata, em outras, certas doenças como a gota ou cálculos, não que por essa explicação os bebês dessas famílias sofram dessas doenças no útero de suas mães, mas porque eles nascem com uma certa disposição ou propensão de contraí-las.<sup>4</sup>

Essa conversa de "disposição ou propensão" torna um pouco difícil ver o que está realmente em debate entre a lousa em branco e o bloco de mármore. Locke, nosso empirista, diz na primeira página de seu *Ensaio* que ele objetiva somente mostrar que nosso conhecimento deriva de nossas "faculdades naturais". Por que não poderia ser, como nosso racionalista sugere, uma faculdade natural para classificar as coisas como mães ou como triângulos? Mais à frente no primeiro capítulo (sec. 22), Locke considera o entendimento implícito e o explícito: "será difícil conceber o que se quer dizer por um princípio gravado implicitamente no entendimento, a menos que seja isto — que a mente é capaz de entendimento e assentimento". Quando encontramos nossos protogonistas discutindo entre "propensão", de um lado, e "capacidade", de outro, podemos até pensar que é tudo uma questão de palavras. O racionalista, acreditando que temos idéias inatas, não sustenta que as crianças possam demonstrar domínio de um conceito seja antes que a experiência apropriada o faça surgir, seja antes do estágio certo de maturidade ter sido alcançado. O empirista não nega que temos uma faculdade natural para abstrair idéias a partir de apresentações justamente daquelas características que são importantes para as pessoas. Parece que não pode haver uma disputa real. Ainda assim, grandes questões

4 *Notes Directed Against a Certain Programme*, traduzido para o inglês por E. S. Haldane e G. R. T. Ross em *The Philosophical Works of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911, I, p.442.

estavam em jogo. Vou descrever duas, uma da filosofia da percepção, uma da filosofia da matemática, e depois discutir mais uma que recentemente provocou muita controvérsia. Quando ficamos no nível da pura teoria da aquisição da linguagem, as divergências entre inatistas e empiristas enfraquecem, mas, quando consideramos as aplicações na filosofia, elas retomam sua importância.

A defesa de Descartes das idéias inatas tinha vários motivos, incluindo sua prova original da existência de Deus dada na terceira *Meditação*. Ele também tinha uma refutação radical da doutrina empirista. Locke diz que abstraímos a partir de características tais como cor e forma que se apresentam a nós. Descartes sustenta que tais características nunca se fazem presentes. O mundo com suas características faz uma impressão em nós através de pequenas partículas que colidem com as terminações nervosas. Mas a percepção de vermelho é totalmente diferente de partículas colidindo. A sensação de fome não tem nenhuma semelhança com enzimas sendo secretadas. "Nenhuma idéia das coisas na forma como as visualizamos pelo pensamento nos é apresentada pelos sentidos ... pois nada a partir dos objetos externos alcança nossa mente pelos órgãos dos sentidos, a não ser certos movimentos corpóreos."<sup>5</sup>

Disso decorre que as idéias dos movimentos e figuras são elas próprias inatas em nós. Tanto mais devem as idéias de dor, cor, som e semelhantes ser inatas, de modo que nossa mente possa, na ocasião de haver certos movimentos corpóreos, visualizar essas idéias, pois elas não têm nenhuma semelhança com os movimentos corpóreos.<sup>6</sup>

Esse argumento, baseado em uma notável teoria sobre a natureza da percepção, é fundamentado por algo que é mais lugar-comum. Temos a idéia de um triângulo geométrico mas, "quando por primeira vez na infância vemos uma figura triangular desenhada num papel, tal figura não pode mostrar como um triângulo real deveria ser concebido", porque as linhas que vemos não são exatamente retas.

Mas porque nós já possuímos dentro de nós a idéia de um verdadeiro triângulo, e porque ele pode ser mais facilmente concebido pela nossa mente que a figura mais complexa do triângulo desenhado no papel, nós,

5 *Ibidem*, p.442.

6 *Ibidem*.

portanto, quando vemos aquela figura compósita não a apreendemos ela mesma, mas sim o autêntico triângulo.<sup>7</sup>

O triângulo nos lembra um outro argumento inatista familiar desde o *Ménon* de Platão (82-7). Sócrates perguntou a um rapaz como construir um quadrado com o dobro do tamanho de um dado quadrado. No início, o rapaz deu respostas erradas, mas depois de um período de questionamento sutil ele foi capaz de descobrir o segredo sozinho. Ele não mediu nem pesquisou, mas deixou sua mente seguir a rota apropriada e assim chegou à solução correta. Sócrates argumenta que, já que o rapaz não aprendeu a resposta a partir da experiência, ele devia tê-la dentro de si todo o tempo. Do tempo de Platão em diante, a influência da filosofia da matemática na filosofia do Ocidente tem sido totalmente desproporcionada. Os filósofos têm-se sentido constantemente perplexos de que algum conhecimento possa ser *a priori* — possa ser obtido independentemente da experiência, como o teorema do rapaz escravo sobre a duplicação do quadrado. “Se alguns eventos podem ser previstos”, escreve Leibniz, “antes de qualquer experiência que tenha sido feita com eles, é evidente que devemos estar contribuindo com algo nosso aí” (Prefácio de *Novos ensaios*).

Não só as provas possibilitam que possamos “prever” propriedades de formas e números, mas também as descobertas feitas na matemática parecem possuir uma necessidade universal. Elas não podem possivelmente ser falsas. Nem mesmo um Deus onipotente poderia construir um mundo no qual elas fossem falsas. Dificilmente podemos aprender isso da experiência, pois “os sentidos”, como Leibniz conti-

nunca dão nada senão exemplos, ou seja, verdades particulares ou individuais. Ora, todos os exemplos que confirmam uma verdade geral, por mais numerosos que sejam, não são suficientes para estabelecer a necessidade universal dessa mesma verdade. Disso poderia parecer que as verdades necessárias, tais como são encontradas na matemática pura e especialmente na aritmética e na geometria, devam ter princípios cujas provas não dependam de exemplos, nem, conseqüentemente, do testemunho dos sentidos, embora sem os sentidos nós nunca chegássemos a pensar neles.

<sup>7</sup> “Reply to Objections V”, tradução para o inglês de Haldane e Ross, *Philosophical Works of Descartes*, II, p.227-8.

Os teoremas matemáticos podem parecer bem distantes da aprendizagem do significado das palavras. A conexão é a seguinte: suponha que pudéssemos, *pace* Descartes, abstrair a “figura autêntica” de um triângulo geométrico a partir da experiência. Uma vez que um geométrico hábil tenha essa idéia, ele pode provar sem recorrer novamente à experiência todo tipo de fatos sobre os triângulos. A idéia de triângulo que ele possui é a idéia de triângulo que necessariamente tem todas aquelas propriedades que Pitágoras, Euclides, Hilbert e outros chamaram à nossa atenção, e de fato muito mais propriedades a serem ainda publicadas nos periódicos de matemática do próximo ano. Seria ridículo, diz o racionalista, supor que ao aprender a palavra “triângulo” nós abstraímos todos aqueles aspectos da experiência. Logo a idéia de um triângulo geométrico não é obtida por abstração. Apenas as idéias inatas podem explicar verdades necessárias e conhecimento *a priori*.

As diferenças entre Locke e os inatistas são, como diz Leibniz, “sobre assuntos de alguma importância”. Considere o perigo de sustentar, com Descartes, que as idéias de formas e de cor são inatas, embora despretadas por partículas que atingem as terminações nervosas. O filósofo realista da percepção quer dizer que as idéias verdadeiras do mundo “assemelham-se” ao mundo real; de fato, é essa semelhança que constitui a verdade. Depois de Descartes, Berkeley espera nos bastidores para retrucar: “Uma idéia é como nada mais senão uma idéia!”. Assim, as idéias verdadeiras não correspondem ao mundo material. A teoria da percepção de Locke é descartada. A crença em um mundo material é so-lapada. O idealismo de Berkeley está em pleno vigor.

Os problemas sobre a percepção e sobre a matemática que tanto afligiam Descartes, Locke, Leibniz e Berkeley estão ainda conosco, mas nossa tendência é tratá-los de formas diferentes. As idéias inatas recentemente têm interessado aos filósofos por uma outra razão, uma dúvida fundamental sobre a possibilidade mesma da abstração. Usei anteriormente a definição de Geach de “abstracionismo”. Sua “própria concepção é que o abstracionismo é totalmente equivocado; que absolutamente nenhum conceito é adquirido pelo suposto processo de abstração”. A conclusão é cartesiana, mas as razões dadas não o são.

A teoria da lousa em branco afirma que o bebê percebe que diversas experiências e sensações são parecidas. Mas papoulas do campo e bato-m barato são diferentes. E são semelhantes pela cor. Não existe algo como ser simplesmente “parecido” ou “o mesmo” ou “semelhante” — há apenas similaridade em um ou outro aspecto. Assim, argumenta-se, a criança não pode adquirir conceitos de cor ao notar alguma similarida-

de entre o batom e a papoula; ela deve notar que os dois são similares-com-respeito-à-cor. Mas como, pergunta-se, pode alguém perceber isso a não ser que tenha um conceito de cor, em primeiro lugar?

Imagine que, não obstante, pudéssemos abstrair "pura" similaridade. Teríamos de prestar atenção a alguma "característica" apresentada por vários objetos. Geach nos lembra do conceito de cor cromática – cor "verdadeira", isto é, cor que não é nem cinza, nem branco ou preto. Uma papoula do campo não apresenta a característica de vermelhão independente de ser cromaticamente colorida. Ela é simultaneamente vermelha e cromaticamente colorida. Não há uma única característica inequívoca do mundo à nossa frente da qual pudéssemos abstrair somente a cor vermelha.

Esse argumento pode ser intensificado se usarmos um truque que Nelson Goodman imaginou para um outro propósito.<sup>8</sup> Um objeto é o que chamamos "verdul" se ele é verde e foi examinado antes de 2024, ou não foi examinado antes de 2024 e é azul. Qualquer coisa verde que você me mostre hoje é também verdul. Qualquer coisa que examinemos hoje que não seja verde também não é verdul. Mas, de acordo com o abstracionista, é a partir de exemplos de verde que abstraímos a idéia de verde. Verde não é certamente a mesma propriedade que verdul. Prevejo que uma esmeralda que seja descoberta em 2030 será verde e não verdul. Mas não posso hoje apontar para qualquer coisa visível que apresente a propriedade de ser verde e de não ser verdul. A despeito disso, todos nós presumimos que apenas uma característica é apreendida dos exemplos de hoje em dia, ou seja, a característica que chamamos de verde. No entanto, qualquer conjunto de exemplos oferecidos para abstração vai apresentar demasiadas características. Os exemplos *subdeterminam* a qualidade, ser verde, que se supõe que abstraímos deles. A despeito do fato de que verdul e verde não são co-extensivos de modo perene, sempre existem muitas qualidades, tais como ser verdul, que são possuídas por todos os exemplos disponíveis de verde e não são possuídas por nenhuma outra coisa atual que não seja verde.

O fato de que o ambiente subdetermina o que é aprendido dele não está necessariamente em desacordo com "as atitudes recentes que são associadas com o nome de empirismo, de behaviorismo", que de acordo com W. v. O. Quine, um dos mais notáveis defensores daquelas atitudes, está "imerso até o pescoço em mecanismos inatos de disposição para a aprendizagem".

<sup>8</sup> *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951.

Os próprios reforço e extinção das respostas, tão centrais para o behaviorismo, dependem de desigualdades anteriores no, por assim dizer, espaçamento qualitativo dos estímulos do sujeito... Uma vez que cada resposta aprendida pressupõe alguma desigualdade anterior desse tipo, algumas dessas desigualdades anteriores devem ser não aprendidas; são, portanto, inatas. As propensões e disposições inatas são a pedra fundamental do behaviorismo.<sup>9</sup>

Alguns leitores terão mais simpatia pela defesa que Goodman faz de um empirismo mais robusto, que nega que qualquer conversa sobre propensões, tendências ou espaços qualitativos tenha algum valor explicativo. As pessoas de fato entendem o uso do termo "verde" ao falar e explorar as palavras e o mundo. Isso é enigmático, mas o enigma, insiste Goodman, não deve ser enterrado em uma mística vazia de inatismo.

O interesse recente no caráter subdeterminado da experiência não vem nem de Geach nem de verdul. Sua popularidade deve-se a Noam Chomsky. Seu primeiro alvo não foi o aprendizado de palavras, mas o domínio da gramática. Desde cedo em sua vida as crianças aprendem a falar gramaticalmente. O conjunto de coisas de fato ditas na presença de uma criança subdetermina completamente a gramática de inglês. A criança é logo capaz de proferir não somente aquilo que escutou ao seu redor, mas várias novas sentenças nunca proferidas por ninguém antes. Uma vasta horda de "possíveis gramáticas" é compatível com o que é de fato dito na frente da criança, mas com pouca hesitação as crianças de uma determinada idade projetam a gramática "correta" a partir daquilo que escutam. Assim, Chomsky propõe que as crianças nascem com uma habilidade inata para fazer a projeção correta.

Virtualmente qualquer criança irá aprender a linguagem de qualquer comunidade em que ela se encontre. Em vez de postular que toda criança nasce com uma centena de gramáticas inatas (japonês, mexicano, kwakiutl, francês), é melhor supor que todas as línguas compartilham uma única estrutura subjacente e que as crianças nascem com uma disposição para seguir essa estrutura ao projetar uma língua real a partir do que é dito à volta delas.

Com exceção da palavra "inato", pode parecer que estejamos a uma certa distância de Descartes. Pelo contrário: Noam Chomsky mostrou

<sup>9</sup> "Linguistics and Philosophy", in *Language and Philosophy*, S. Hook (Ed.). New York: New York University Press, 1970, p. 96.

os paralelos com grande habilidade.<sup>10</sup> O principal ponto comum é uma concepção do que é distintivo nos seres humanos. Descartes contri- buiu muito para nossa visão mecanicista do mundo — a concepção de que todos os fenômenos devem ser explicados mecanicamente (ou pela eletroquímica moderna, ou o que quer que seja). Muitos de seus con- temporâneos e sucessores também favoreceram essa concepção de ho- mem. Descartes pensava que podia encontrar uma explicação mecâni- ca para toda ação humana exceto a fala. Numa passagem de seu *Discurso do método* que Chomsky também cita, Descartes diz que pode considerar o *corpo* uma máquina, exceto que,

se existissem máquinas que tivessem semelhança com nosso corpo e imi- tasssem nossas ações tanto quanto fosse moralmente possível, sempre te- ríamos dois testes bem seguros pelos quais reconhecer que, apesar de tudo isso, esses não seriam homens de fato. O primeiro teste é que eles nunca poderiam usar a fala ou outros signos como fazemos quando declaramos nossos pensamentos para o benefício de outros. Pois podemos facilmen- te conceber uma máquina constituída de tal forma que possa pronun- ciar palavras, e mesmo emitir algumas respostas a ações corporais sobre ela ... Mas nunca acontece que ela disponha sua fala de várias maneiras, para responder apropriadamente a tudo que possa ser dito em sua presen- ça, como até mesmo o tipo mais inferior de homem pode fazer. (*Discurso*, Parte V)

Chomsky resume essa posição ao dizer que “o homem tem uma capacidade específica da espécie, um tipo único de organização intelec- tual que não pode ser atribuída a órgãos periféricos ou relacionada com a inteligência geral e que se evidencia no que podemos referir como o ‘aspecto criativo’ do uso da linguagem” (*Cartesian Linguistics [Linguística cartesiana]*, p.4-5).

Parte da explicação conjectural de Chomsky para a capacidade que Descartes pensou que fosse peculiar à espécie humana é uma gramáti- ca humana inata específica da espécie. Essa especulação de fato parece suscetível, a longo prazo, de verificação ou refutação observacional. Não é uma questão de “olhar para ver” se todas as linguagens têm “algo em comum”. O que se requer é uma teoria da gramática que nos permiti- ta ver o que é essencial à estrutura das linguagens. A palavra-chave “inato” é o sinal para um novo programa de pesquisa em lingüística.

<sup>10</sup> *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York: Harper and Row, 1966.

Antes de Chomsky, os lingüistas pensavam que seu trabalho fosse descrever cada linguagem por si mesma. Apenas dada a descrição de uma linguagem particular, como sânscrito, poderia alguém pergun- tar como as pessoas de fato aprendem a entidade independente que tinha sido descrita. Depois de Chomsky, a tarefa é invertida. Não se deveria tentar descrever cada linguagem individual como uma entida- dade independente, mas empenhar-se por descrições de uma estrutu- ra que explique como uma criança pode aprendê-la e a qualquer outra linguagem humana. As explicações devem ser determinadas pelo que possa ser teoricamente atribuído a uma criança. Quanto mais for o que se acredita que a criança contribui para a linguagem, mais se estará influenciado pelo inatismo ao se construir modelos de gramáticas das linguagens.

Muitas velhas especulações ganham vida nova nesse cenário hipotético-experimental. Antes especulamos sobre uma criança nascida em um universo alienígena. Ela ainda teria, como o racionalista sugere, o conceito de mãe, mesmo que seu novo ambiente nunca o estimule? Atribuir conceitos inatos deve ser atribuir uma estrutura teórica que possa explicar como as crianças entram em nosso mundo intelectual. Se as únicas estruturas propostas que sobreviverem ao teste experimen- tal implicam que os seres humanos são eletroquimicamente dispostos a sempre reagir a características maternas, então podemos dizer abruptamente que o conceito de mãe é inato. Mas, se formos como pinti- nhos, que podem ser “estampados” (*imprinted*) para aceitar como mães búfalos ou acadêmicos, subsequentemente desdenhando a companhia de aves, então a estampagem é inata, mas o conceito de mãe não o é. A versão televisiva da criança num universo alienígena é a criança que de- para com alienígenas extragaláticos. Na concepção de Chomsky, a ha- bilidade de adquirir a linguagem humana é inata e evoluiu por mais de um ou nove milhões de anos de história humana. Transporte seu bebê para a Índia, assegure-se de que ele será atendido, e ele crescerá como um falante nativo. Mas transporte-o para um planeta cuja vida, embo- ra humanóide, tenha um passado evolucionário diferente, e por isso seja uma espécie diferente: então sua criança não será capaz de inferir a gramática daquela linguagem alienígena a partir da fala ao seu redor. Talvez lingüistas sagazes que já falem humano possam fazê-lo, da mesma forma como depois de décadas de trabalho “decodificarem o có- digo genético” que determina a herança humana. Mas as crianças hu- manas não poderiam aprender em Arcturus da mesma forma que o fa- zem no Ártico.

Essa especulação não é uma descrição de experimento, mas uma moral a ser obtida da gramática universal, se ela existir. As mesmas características humanas que explicam como as crianças aprendem qualquer língua humana apenas por acidente cósmico poderiam ajudar no aprendizado de uma linguagem extraterrestre. A tarefa agora é enumerar essas características com alguma precisão. O trabalho vai a passo acelerado, embora nem sempre com muito sucesso: um ponto ao qual retornaremos.

O trabalho vai adiante com tal entusiasmo que outros aspectos da velha história sobre as idéias inatas ficam esquecidos. Considere por exemplo o problema da verdade matemática. Wittgenstein, em seu incompleto *Remarks on the Foundations of Mathematics* [*Observações sobre os fundamentos da matemática*], estava, coincidente mas independentemente de Goodman, chamando a atenção para o caráter subdeterminado dos conceitos matemáticos. Ele chegou a sugerir que um teorema matemático não tinha as marcas da necessidade até que fosse provado. Mas ele pensava que, uma vez que uma prova nos era mostrada, não poderíamos deixar de aceitá-la, sob pena de sermos chamados de estúpidos ou irracionais. O que nos faz aceitar as provas não é nosso treinamento nas habilidades e conceitos matemáticos, mas é uma precondição para essas habilidades e conceitos, e faz parte da natureza humana. É inato. Ser humano é ser capaz de provar alguma coisa. Um homem "que não raciocina sobre nada", como diz Aristóteles, não é "melhor do que um vegetal" (*Metafísica*, 1006a).

Claramente qualquer filósofo que supõe, com Descartes e Chomsky, que homens e bestas se distinguem pela habilidade da fala, deve supor que a linguagem interessa à filosofia. Mas o caráter específico à espécie da linguagem é apenas um corolário engenhoso das especulações de Chomsky. A implicação filosófica central é que o conhecimento da estrutura da linguagem humana nos dirá algo profundo sobre a natureza da mente humana. Paralelamente a isso, pode-se imaginar uma outra doutrina, de que a estrutura da linguagem é relacionada com a natureza da realidade além da mente. Esse é o tópico do nosso próximo capítulo. Comunicação, significado, *Sinn* de Frege parecem um objeto modesto e apropriado de estudo acadêmico. Mas ele leva diretamente a algo totalmente imodesto — embora argumentado pelos mais cuidadosos e convincentes de nossos pensadores —, a doutrina de que uma vez que entendamos como os significados podem ser dominados e transmitidos, teremos também aprendido coisas da maior importância sobre a mente e o mundo.

## O CONHECIMENTO POR FAMILIARIDADE DE BERTRAND RUSSELL

A influência da linguagem na filosofia, segundo acreditado, tem sido profunda e quase não reconhecida. Se não queremos ser desorientados por essa influência, é necessário que nos tornemos conscientes dela e que nos perguntemos deliberadamente, até que ponto ela é legítima. A lógica de sujeito-predicado, com a metafísica de substância-atributo, constituem em um dos pontos em questão. É questionável que qualquer uma das duas pudesse ter sido inventada por pessoas que falassem uma língua não-atiana; certamente, elas não parecem ter surgido na China, exceto em conexão com o budismo, que trouxe consigo a filosofia da Índia. Ainda, para usar um outro tipo de exemplo, é natural supor que um nome próprio que pode ser usado significativamente represente uma única entidade; nós supomos que existe um certo ser mais ou menos persistente chamado "Sócrates", porque o mesmo nome é aplicado a uma série de ocorrências que somos levados a considerar como aparições desse ser único.<sup>1</sup>

É curiosa a frequência com que, em várias gerações, um filósofo tem dito que a influência da linguagem na filosofia foi profunda e quase não reconhecida. Talvez o motivo para a repetição desse tema seja que as diferentes gerações descobrem suas próprias influências linguísticas. Russell é um desses casos. Este capítulo irá descrever um esquecimento metafísico notável, a maior parte do qual evoluiu bem tardiamente em sua carreira filosófica. Notaremos o quanto dele é expresso em termos de linguagem. Não é o melhor exemplo do trabalho de Russell,

1 Bertrand Russell, "Logical Atomism", 1924, reimpresso em *Logic and Knowledge*, R. Marsh (Ed.). London: Allen and Unwin, 1956, p.330-1. Esta antologia será referida, doravante, como *LK*.

mas decorre de algumas de suas mais importantes contribuições para a filosofia e serve para introduzir temas que irão nos ocupar em capítulos posteriores.

Assim como o trabalho de Russell em lógica foi, para começar, movido por um desejo de entender os fundamentos da matemática, sua epistemologia tenta entender a natureza do conhecimento, que, supõe-se, deve ser em última instância derivado dos sentidos. No caso da matemática, a despeito do que Russell disse às vezes em momentos irrefletidos, o objetivo não era dar sustentação à matemática padrão, mas entender por que ela não necessitava de apoio. Ao contrário do que diz o folclore, os "fundamentos" oferecidos pelos axiomas não eram certos, apenas conjecturais.

Na matemática, o maior grau de auto-evidência geralmente não é encontrado bem no começo, mas em algum ponto posterior; daí que as deduções iniciais, até que cheguem a esse ponto, dão razão antes a que acreditemos nas premissas porque conseqüências verdadeiras seguem-se delas, do que a que acreditemos nas conseqüências porque elas decorrem das premissas.<sup>2</sup>

De forma semelhante, o objetivo da epistemologia de Russell não era tanto refutar o ceticismo ao fornecer axiomas infalíveis, como oferecer uma teoria especulativa que explicasse por que o ceticismo é absurdo. Não iremos diretamente à epistemologia de Russell — o leitor pode consultar Pears para isso —, mas prosseguiremos imediatamente com um viés lingüístico.

Embora Russell se preocupe com muitos dos problemas de Berkeley e Locke, ele aprendeu com G. E. Moore a rejeitar categoricamente a teoria das idéias. Em um artigo de 1914, "Sobre a natureza do conhecimento por familiaridade", há uma afirmação madura de sua oposição à "teoria segundo a qual o objeto imediato é mental, assim como o sujeito" (LK, p.127). Isso exclui a possibilidade de, ou ao menos qualquer motivo para, uma teoria ideacional do significado. O significado, para Russell, tem de fato relação com objetos imediatos, mas uma vez que esses não são as "idéias" do século XVII, o significado não tem relação com idéias. A questão que surge é, então, o que seriam os "objetos imediatos". Aqui encontramos um notável desenvolvimento no pensa-

2 A. N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910, I, p. v.

mento de Russell que dura duas ou três décadas. Uma epistemologia aparentemente direta é arrastada, pela lógica e uma teoria do significado, a uma das mais exóticas metafísicas já apresentadas. Nós a chamamos de "atomismo lógico".

No começo Russell pensava que as coisas com que temos familiaridade são os objetos imediatos da experiência. Ele conhecia Stalin, e descrevia a forma Stalin era, em síntese, um objeto imediato para Russell; da mesma forma o seu cachimbo. Se, numa festa, alguém dissesse "Stalin parece sóbrio mas na verdade ele deve estar bêbado", e lhe perguntassem "A quem você está se referindo (*mean*)?", uma resposta apropriada seria apontar, talvez também dizendo: "O homem que está agora sorrendo para Roosevelt". Qual é o significado do nome "Stalin"? Este fragmento de discurso sugere que é o próprio homem Stalin que está sendo referido (*mean*).

Fregre, lembremos, tinha três categorias: referência, sentido e idéia associada. Ele e Russell concordavam em desconsiderar a terceira. Fregre pensava que a referência do nome "Stalin" seria o próprio homem Stalin. Esse nome também tinha um sentido, um significado público que torna possível que diversas gerações de historiadores se refiram ao líder soviético. Aqui Russell difere de Fregre. Ele rejeita os "sentidos", *Sinn*, ou significados públicos que não sejam a referência. Ele argumenta contra Fregre, sem muita clareza, no famoso artigo de 1905, "Sobre a denotação".<sup>3</sup> Quaisquer que sejam os méritos de seus argumentos, Russell opta inequivocamente pelo que Alston chama uma teoria referencial do significado. Veja o Capítulo 2: de acordo com uma teoria referencial, o significado de uma expressão é aquilo a que nos referimos quando usamos a expressão.

Se digo "O malmequer ali adiante é laranja", e existe um único malmequer ali adiante, então, de acordo com uma teoria referencial, aquele mesmo malmequer seria um bom candidato para o significado de "o malmequer ali adiante". Aquela flor é o que a frase, nessa ocasião em que é proferida, de fato denota. E o que dizer de "laranja" ou "é laranja"? Russell estava inclinado a dizer que ela denota um universal abstrato, *ser-cor-de-laranja*, com o qual eu estou diretamente familiarizado (*acquainted*). Muitos filósofos, de Aristóteles em diante, duvidaram que houvesse algum universal abstrato com o qual pudéssemos es-

3 Em LK, Russell expressou melhores argumentos antireferenciais em 1911. "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", reimpresso em seu *Mysticism and Logic*. Harmondsworth: Penguin, 1958, p.197-218.

tar familiarizados. Uma entidade tal como um universal será certamente novidade para a maioria dos leigos. Russell não se abalou.

Vendo que praticamente todas as palavras encontradas no dicionário representam universais, é estranho que quase ninguém exceto estudantes de filosofia alguma vez perceba que existem entidades tais como os universais.<sup>4</sup>

Russell não acreditava que toda palavra abstrata representasse um universal. Algumas o fazem, ao passo que outras abstrações devem ser analisadas em termos de abstrações simples que em última análise apresentam universais.

Os universais podem servir como referência de predicados, mas os sujeitos podem criar mais problemas. "A montanha dourada não existe." Essa afirmação tem um significado e é sem dúvida verdadeira. Assim, "a montanha dourada" deve ter significado, embora não exista qualquer montanha dourada a que essa expressão possa se referir. Russell primeiro pensou que "a montanha dourada" pudesse se referir a um estranho objeto quase mental que tivesse um "ser" independente e que "subsistisse" embora não existisse. Em 1903, escreveu:

*Ser* é o que pertence a todo termo concebível, a todo possível objeto de pensamento — em suma, a tudo que possa eventualmente ocorrer em qualquer proposição, verdadeira ou falsa, e mesmo a todas tais proposições. Ser pertence a tudo que possa ser contado... Números, os deuses hométricos, relações, quimeras e espaços de quatro dimensões têm todos ser, pois, se não fossem entidades de um certo tipo, não poderíamos fazer quaisquer proposições sobre eles. Assim, ser é um atributo geral de tudo, e mencionar qualquer coisa é mostrar que ela "é". *Existência*, pelo contrário, é prerrogativa de apenas alguns dentre os seres.<sup>5</sup>

Dois anos mais tarde, em "Sobre a denotação", ele foi até bastante rude com qualquer um que pudesse sustentar tal doutrina!

"Alguma coisa é uma montanha dourada" não contém nenhuma referência à montanha dourada, embora se refira a universais de *ser-dourado* e *ser-montanha*, que existem. Igualmente, "Não é o caso que alguma coisa seja uma montanha dourada" não se refere à montanha dourada, e mesmo assim significa praticamente o mesmo que a engana-

nadora "a montanha dourada não existe". Russell concluiu que a última sentença apenas parece estar em uma forma sujeito-predicado; talvez sua forma gramatical seja sujeito-predicado, mas sua forma lógica é "Não é o caso que alguma coisa seja uma montanha dourada". Recur-sos similares nos permitem parafrasear outros casos complicados. "O atual rei da França é calvo" é perfeitamente significativa. Mas o significado de "o atual rei da França" não pode ser uma pessoa, pois não existe um rei da França. Em vez disso, parafraseamos a sentença da forma sujeito-predicado em uma sentença mais complexa: "Há um e apenas um atual rei da França, e todo atual rei da França é calvo". Essa sentença é reconhecivelmente falsa, e todos os seus componentes são significativos. "Significativo", para Russell, quer dizer, lembre-se, "representa" ou "tem referência".

"O atual rei da França" é uma descrição que, se proferida com seriedade em algumas ocasiões, pode pretender denotar um indivíduo definido. O mesmo é verdade quanto a "o malmequer ali adiante", que, no tempo e no lugar em que escrevo estas palavras, de fato denota uma flor definida. Expressões da forma "o *F*" são chamadas descrições definidas. Por simplicidade, elas devem ter análises paralelas. O exemplo sobre o rei da França mostra que "o *F*" não se refere, necessariamente, a alguma coisa. Nós superamos essa dificuldade ao traduzir sentenças da forma "*O F é G*" como "Uma e somente uma coisa é *F*, e tudo que é *F* é *G*". Nesta teoria das descrições definidas, a frase denotativa "o *F*" ocorre como sujeito gramatical, mas porque ela requer essa análise ela não pode ser o que Russell chama de um "sujeito lógico". Ou seja, ela não é o sujeito da sentença dada pela análise lógica. A sentença analisada não tem um sujeito simples.

Em seguida, considere Stalin. Russell, ao menos brevemente, poderia dizer "Eu não confio em Stalin", e estar se referindo a um homem que era seu objeto imediato de conhecimento por familiaridade. Mas, se hoje eu digo "Stalin se tornou um ogro", estou me referindo ao mesmo homem, mas não existe um objeto imediato da *minha* experiência ao qual eu esteja me referindo. Para uma teoria referencial do significado, como tal, não há problema; "Stalin", poderíamos dizer, significa exatamente o mesmo homem na minha afirmação que na de Russell. Ou seja, significa o homem que essa expressão denota. Mas agora a epistemologia empírica de Russell se intrumete. O significado de todos os nossos termos é adquirido pela experiência. De acordo com Russell, isso implica que uma análise correta do significado envolverá as experiências das quais o significado foi adquirido. Para Russell, o que

4 *The Problems of Philosophy*. London: Home University Library, 1911, p. 93-4.

5 *The Principles of Mathematics*. London: Allen and Unwin, 1903, p. 449.



"Stalin" significa é o homem mesmo que ele conhecia pessoalmente. Não tendo tido esse privilégio, para mim o significado de "Stalin" é, talvez, "o déspota que dirigiu a União Soviética durante os primeiros anos da minha vida", ou "o homem principalmente responsável pela transformação do leninismo em tirania", ou algo assim. Esse procedimento tem uma consequência notável. Para meu amigo, talvez, "Stalin" significa "o homem cuja liderança altruísta evitou a destruição de Moscou". Embora sejamos perfeitamente capazes de nos comunicar a respeito de Stalin, nossas palavras não significam a mesma coisa! Isto não perturbou Russell.

Quando uma pessoa usa uma palavra, ela não quer dizer com essa palavra a mesma coisa que outra pessoa. Ouvi muitas vezes dizerem que isso é uma infelicidade, o que é um erro. Seria completamente fatal se as pessoas quisessem dizer as mesmas coisas com as palavras. Isso tornaria toda a comunicação impossível, e a linguagem a coisa mais inútil e inadequada que se possa imaginar, porque o significado que você atribui às suas palavras deve depender da natureza dos objetos com os quais você está familiarizado, e uma vez que diferentes pessoas estão familiarizadas com diferentes objetos, elas não seriam capazes de falar umas com as outras, a não ser que atribuíssem significados bem diferentes às suas palavras. Nós teríamos de falar somente sobre lógica — um resultado não totalmente indesejável. Considere, por exemplo, a palavra "Piccadilly". Nós, que conhecemos pessoalmente Piccadilly, atribuímos um significado bem diferente a essa palavra que qualquer significado a ela atribuído por uma pessoa que nunca esteve em Londres: e, supondo que você viaje para lugares estrangeiros e discorra sobre Piccadilly, você irá transmitir a seus ouvintes proposições inteiramente diferentes daquelas na sua mente... Se quisesse insistir em uma linguagem que não fosse ambígua, você seria incapaz de dizer às pessoas da sua casa o que viu nos países estrangeiros. Seria completa e inacreditavelmente inconveniente ter uma linguagem não ambígua, e portanto, felizmente, nós não a temos. (*LK*, p. 195-6)

Como corolário: "Uma linguagem logicamente perfeita, se pudesse ser construída, seria não apenas intolavelmente prolixa, mas, no que concerne a seu vocabulário, seria grandemente privativa de um único falante" (p.198).

Uma teoria do significado, eu afirmei, é sobre o que é público na linguagem, sobre o que torna a comunicação possível; diz respeito àquilo para o que Frege postulou alguma coisa de público e objetivo que ele chamou o "sentido" das palavras. Russell rejeitou Frege e optou por uma teoria referencial do significado. Sua epistemologia leva à conclu-

são de que o significado é essencialmente privado. De acordo com sua teoria do significado, a comunicação só ocorre graças à boa sorte de haver ambigüidade.

Irrefletidamente, esperaríamos que um teórico das idéias favorecesse a noção de uma linguagem privada, ao passo que o referencialista lidaria com a linguagem pública. Afinal, aquilo a que nos referimos é tipicamente público, ao passo que as "idéias" são inelutavelmente privadas. Mas uma situação bem oposta vem à luz. Por causa de sua epistemologia, o arqui-referencialista Russell insiste em que o significado é privado e que a comunicação ocorre apenas através da ambigüidade, ao passo que Locke reconhece (embora não tenha interesse em uma teoria a respeito) a aceitação comum dos termos, que é compartilhada pelo público.

A extensão da privacidade da linguagem russeliana depende da epistemologia. Nos é permitido referir, sem necessidade de análise, apenas aos "objetos imediatos". Estes são referidos por meio de nomes, nomes reais, "nomes logicamente próprios", que ele descreve da seguinte maneira:

A qualquer dado momento, existem certas coisas das quais um homem tem "consciência",<sup>6</sup> certas coisas que estão "diante da sua mente". Agora, embora seja muito difícil definir "consciência", não é nada difícil dizer que tenho consciência de tal e tal coisa. Se me perguntam, posso responder que tenho consciência disto, e daquilo, e daquilo outro, e assim por diante, através de um conjunto heterogêneo de objetos. Se eu descrever esses objetos, posso, é claro, descrevê-los erradamente; portanto, não posso comunicar com exatidão a outrem o que são as coisas das quais tenho consciência. Mas se falo a mim mesmo, e denoto essas coisas com o que pode ser chamado de "nomes próprios", em vez de palavras descritivas, eu não posso estar errado. (*LK*, p.130)

Quando falo a mim mesmo usando nomes logicamente próprios, "eu não posso estar errado", diz Russell. Lembremos de Berkeley, citado no Capítulo 4: "enquanto eu restringir meus pensamentos a minhas próprias idéias, destituídas de palavras, não vejo como possa me enga-

6 No original, *awareness*: consciência, mas no sentido daquilo que percebemos quando estamos despertos, consciência do que se passa ao redor (ou seja, consciência do corpo, da sensação, da emoção, dos estímulos do ambiente etc.). Não existe palavra específica em português que seja sinônimo perfeito dessa palavra. O inglês faz distinção entre *awareness*, *consciousness* e *perception*. (N. T.)



nar facilmente". Russell acabou praticamente na posição de Berkeley, embora tenha começado em violenta oposição a ela. O problema surge com relação aos elementos dos quais temos "consciência direta". Nos primeiros dias da teoria, alguém poderia ter consciência direta de Stalin ou do cachimbo de Russell. Mas o cachimbo de Russell é um objeto temporal contínuo, que uma vez foi parte de um arbusto de urze-branca, e que agora talvez esteja reverentemente instalado em um museu de Ontário. Conforme a teoria evoluiu, Russell começou a afirmar que ele não estava imediatamente consciente *daquele* objeto. Para ilustrar seu argumento, Russell segurou um pedaço de giz, dizendo: "Isto é branco... Não quero que você pense no pedaço de giz que estou segurando, mas o que você vê quando olha para este giz" (p.198). "Isto", usado como um nome, não denota o giz, como na fala comum, mas algo como o dado sensorial do giz.

Felizmente a palavra "isto" pode ser usada como um nome próprio, pois

é muito difícil dar qualquer exemplo de um nome no sentido lógico estrito próprio da palavra. As únicas palavras que se podem usar como nomes no sentido lógico são palavras como "isto" ou "aquilo". Pode-se usar "isto" como um nome que representa um particular com o qual se está familiarizado no momento. Dizemos "isto é branco". Se você concorda em que "isto é branco", falando do (*meaning*) "isto" que você vê, você está usando "isto" como um nome próprio. Mas, se você tenta apreender a proposição que estou expressando quando digo "isto é branco", você não pode fazê-lo. Se você fala (*means*) deste pedaço de giz como um objeto físico, então você não está usando um nome próprio. É somente quando você usa "isto" de maneira bem estrita, para representar um objeto sensorial concreto, que "isto" é verdadeiramente um nome próprio. E com isso ele tem uma propriedade bastante estranha para um nome próprio, qual seja, ele raramente significa a mesma coisa em dois momentos seguidos, e não significa a mesma coisa para o falante e para o ouvinte. Ele é um nome próprio *ambíguo*, mas é de fato um nome próprio apesar de tudo, e é praticamente a única coisa que consigo pensar que é usada própria e logicamente no sentido do qual eu estava falando para um nome próprio. (p.201)

Um questionador astuto perguntou: "Se o nome próprio de uma coisa, um 'isto', varia de instante a instante, como é possível construir algum argumento?". Bertrand Russell precisou responder:

Você pode manter "isto" por um minuto ou dois. Eu desenhei este ponto, e falei sobre ele por muito pouco tempo. Quero dizer, frequente-

mente ele varia. Se você argumentar rapidamente, você pode avançar um pouco antes que ele termine. Acredito que as coisas duram por um tempo finito, questão de alguns segundos ou minutos ou o tempo que for. (p.203)

Especulações como essa mostram o que Russell queria dizer na longa citação com a qual comecei este capítulo. Ele pensava que a linguagem nos faz "supor que um nome próprio possa ser usado significativamente para representar uma única entidade; nós supomos que existe um certo ser mais ou menos persistente chamado 'Sócrates', porque o mesmo nome é aplicado a uma série de ocorrências que somos levados a considerar como aparições desse ser único". Uma nova teoria sobre a linguagem pretende nos convencer de que não existe tal entidade sobre a qual temos conhecimento; Sócrates, Stalin, o cachimbo de Russell e seu polegar esquerdo são construções lógicas a partir daquelas entidades (denotadas pelas diversas locuções da palavra "isto") de que temos conhecimento.

Não é demais enfatizar que a teoria referencial do significado, que atribuí a Russell, não é inteiramente responsável pela notável metafísica do atomismo lógico. A teoria da aquisição da linguagem de Russell, que deriva de seu empirismo cada vez mais extremo, é o que o força nesse caminho. Ele supõe que as expressões significativas significam o que elas denotam e que você só pode saber o que uma expressão significa se você estiver familiarizado, pela experiência concreta, com o que é denotado. Portanto, muito poucas expressões têm significado. A maioria das descrições e nomes são o que Russell chamou de expressões incompletas, e as sentenças em que elas ocorrem devem ser analisadas em termos de sentenças em que elas não ocorram. É perfeitamente possível sustentar uma teoria referencial do significado para nomes próprios ordinários, como "Stalin", alegando que eles simplesmente denotam e não têm nenhum sentido fregeano.<sup>7</sup>

Russell não manteve ativamente seu atomismo lógico por muito tempo. Ele escreveu muita filosofia depois de 1924, mas pouca nessa linha. É possível sustentar que muitos dos trabalhos publicados entre 1912 e 1924 foram uma conseqüência da má influência que Wittgenstein exerceu sobre ele. Embora as doutrinas de Russell pareçam ser totalmente diferentes das do *Tractatus* de Wittgenstein, é como se Russell

7 Saul Kripke, "Naming and Necessity", in *Semantics of Natural Languages*, D. Davidson, G. Harman (Ed.). Dordrecht: Reidel, 1972.

se sentisse na obrigação de fazer que sua teoria da linguagem e sua epistemologia seguissem o caminho traçado pelo *Tractatus*. Isso foi um desastre, porque o *Tractatus* não está absolutamente interessado em epistemologia, e a teoria radical de aquisição da linguagem de Russell, naquele ambiente estranho, levou-o aos extremos que citamos.

Esse diagnóstico não é necessariamente correto. Talvez o livro de P. F. Strawson, *Individuals*, nos forneça o mais bem desenvolvido corpo de doutrinas que são explicitamente contrárias àquelas defendidas por Russell. Ele argumenta que é impossível ter qualquer linguagem em que alguém seja capaz de dizer as coisas que nós dizemos sem pressupor a existência de corpos, tanto materiais quanto humanos. A eliminação que Russell faz por análise de Stalin e cachimbos é em princípio impossível. Assim como Russell nos advertiu sobre a influência da linguagem na filosofia, Strawson investe contra os efeitos desastrosos da teoria da linguagem de Russell. Tudo se inicia, argumentou Strawson, com a errônea teoria referencial do significado de Russell. Certamente há alguma verdade nisso; se Russell tivesse aceitado a noção de Frege de sentido, em oposição a referência, como um conceito de significado, ele teria considerado bem menos natural combinar sua teoria do conhecimento com sua teoria da linguagem para criar sua notável metafísica. Ainda assim, sua teoria da aquisição da linguagem me parece ter a mesma importância.

Nem tudo em Russell depende da teoria referencial e da aquisição da linguagem. Nossa citação de abertura menciona "a lógica de sujeito-predicado, com a metafísica de substância-atributo", ambas desagradáveis para Russell, e ambas, pensava ele, suplantadas. Nossos gramáticos usualmente analisam sentenças na forma sujeito-predicado. O sujeito parece representar alguma coisa que tem predicados. Nossa forma (pensava Russell) se origina uma ontologia das substâncias (que os sujeitos representam) que possuem atributos (designados pelos predicados). É uma estranha ontologia, pois a substância se torna uma forma de almofada na qual os alfinetes dos atributos são espetados. A substância, antes de ter atributos espetados nela, parece ser o que Locke há muito tempo chamou ironicamente de um "não sei o quê". Esta é uma visão demasiadamente simples da teoria da substância, que surge de um conjunto de doutrinas filosóficas relacionadas. Note, no entanto, como a teoria das descrições, ao eliminar muitos sujeitos em favor de sentenças construídas a partir de quantificadores ("existe" e "todos") mostra-nos como falar sobre o mundo sem postular substâncias representadas pelos sujeitos. O sujeito gramatical é eliminado. Este ponto

de vista foi mais desenvolvido na obra de W. v. O. Quine. Em seu livro *Word and Object* [*Palavra e objeto*], ele recomenda uma "linguagem canônica", livre, através de técnicas tais como a teoria das descrições, de quaisquer expressões referenciais e, dessa forma, livre de qualquer tendência a postular substâncias. Isto não prova que uma teoria das substâncias seja errada, mas Russell tem alguma plausibilidade quando diz que nem a lógica de sujeito-predicado nem a metafísica de substância-atributo teriam sido inventadas por pessoas que não falassem uma língua como a nossa. Há uma firme sugestão de que tanto a lógica quanto a metafísica são artefatos da linguagem, não da realidade.

A questão substância-atributo e a questão sobre se conhecemos entidades como Stalin estão intimamente relacionadas. Strawson opõe-se firmemente a Russell tanto em uma como na outra questão. A primeira parte de *Individuals* defende as substâncias (de certo tipo) e a segunda defende a velha gramática. Em particular, argumenta-se que simplesmente não se pode aprender, como primeira linguagem, uma "linguagem canônica" no espírito de Russell e Quine; podemos dominar essas linguagens somente porque já conhecemos uma linguagem "ordinária" que nos permite referir diretamente a coisas particulares duradouras.

Tais questões são tanto de interesse atual como de importância perene. Uma forma em que poderíamos desenvolvê-las aqui seria dar uma explicação das teorias de Strawson sobre a linguagem e sua relação com sua epistemologia. Há uma alternativa, que é levar a sério a alegação de Russell de que ele encontrou a "forma lógica" das coisas que dizemos, que é subjacente à sua "forma gramatical" superficial. Consideraremos isto no próximo capítulo e o relacionaremos com o trabalho de linguistas, tanto do século XVII como do presente. No final, isto nos irá levar à mesma família de problemas sobre a distinção substância-atributo e ainda nos dar uma maneira nova e potencialmente muito eficaz de solução.

## A ARTICULAÇÃO DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Russell estava convencido de ter descoberto que a forma lógica é diferente da forma gramatical. "O rei da França é calvo" é uma sentença cuja forma gramatical parece ser: [Sujeito (O rei da França)] + [Predicado (é calvo)]. Mas a forma lógica é uma conjunção de três sentenças, nenhuma das quais está na forma sujeito-predicado: existe pelo menos um rei da França, há no máximo um, e todo rei da França é calvo. Essa noção de forma lógica precisa ser bem elucidada.

Um argumento dedutivo é chamado de *válido* se a conclusão decorre das premissas. (Este é um uso técnico do termo "válido". Na linguagem comum, um argumento válido é em geral simplesmente um argumento persuasivo. Um argumento pode deixar de ser racionalmente persuasivo por duas razões distintas: ele pode ser inválido ou pode-se não saber se todas as premissas são verdadeiras. Validade, no jargão dos lógicos, tem a ver com consequência dedutiva, não com a correção das premissas.) Supõe-se geralmente que um argumento dedutivo, se válido, é válido em virtude de sua forma, não de seu conteúdo. Assim, "Todos os meus professores são homens, todos os homens são mortais, portanto todos os meus professores são mortais" não é válido em virtude de alguma coisa pertinente a professores do sexo masculino; a validade tem relação com a forma "todos os *A* são *B*, todos os *B* são *C*, portanto todos os *A* são *C*". Os lógicos de Aristóteles em diante formularam esquemas de argumentos válidos. Um argumento cujas premissas e conclusão têm a forma dos passos em um esquema de argumento válido é em si mesmo um argumento válido. Assim, tende-se a considerar que a conclusão "Todos os meus professores são mortais" tem a forma indicada pelo esquema da conclusão "todos os *A* são *C*".

Por outro lado, uma mesma sentença pode servir como premissa ou conclusão para muitos argumentos válidos, e pode se ajustar a diferentes padrões formais. Se pensarmos na ocorrência da mesma sentença em vários argumentos diferentes, podemos consistentemente descrever diferentes aspectos da sua forma em diferentes ocasiões, e a partir disso concluir que não há tal coisa chamada *a* forma lógica. Este ponto é apresentado mais polemicamente por Strawson:

Resta mencionar algumas das maneiras pelas quais as pessoas têm falado erroneamente sobre a forma lógica. Uma das mais comuns é falar "da forma lógica" de um enunciado, como se um enunciado nunca pudesse ter mais do que um tipo de poder formal, como se os enunciados pudessem, com relação à sua força formal, ser agrupados em classes mutuamente exclusivas, como animais num zoológico de acordo com suas espécies. Mas dizer que um enunciado tem alguma forma lógica é simplesmente apontar para uma certa classe geral, por exemplo, de inferências válidas, na qual o enunciado pode desempenhar um certo papel. Não se deve excluir a possibilidade de haver outras classes gerais de inferências válidas nas quais o enunciado possa desempenhar um certo papel.<sup>1</sup>

A mais notável dessas "pessoas" não nomeadas a que Strawson se refere, sem nomear, deve ser Russell. A alegação de Russell de investigar *a* forma lógica de algumas sentenças parece refutada pelas observações de Strawson somente se supusermos que Russell se preocupava unicamente com a capacidade das sentenças de ocorrer em inferências. Russell faz uma alegação mais forte. Ele afirma que qualquer sentença tem uma certa característica, sua forma lógica, que torna possível que a sentença tenha significado em todos os seus proferimentos nos quais ela de fato tem significado. Essa forma lógica tem a ver com a determinação das condições sob as quais a sentença é verdadeira quando proferida. Além disso, essa forma lógica será o cerne subjacente a todas as formas lógicas de Strawson para uma certa sentença. Ela irá predizer exatamente quais formas de argumentos são tais que a sentença em questão tem a capacidade de servir como premissa ou conclusão.

Os lógicos tradicionalmente se interessaram pela inferência, mas vamos levar mais a sério o outro lado da concepção de Russell de uma forma lógica única: de que ela tem alguma coisa a ver com as condições sob as quais a sentença é verdadeira. Isso nos leva a uma linha de reflexão.

xão proeminente no *Tractatus* de Wittgenstein. As verdades, de acordo com uma teoria popular da verdade, de alguma forma correspondem aos fatos. Assim, poderíamos esperar que a estrutura de uma sentença que expressa uma verdade corresponde à estrutura do fato que ela expressa. A estrutura dos fatos poderia então ser investigada ao se descobrir a forma lógica de sentenças verdadeiras que correspondam a eles. Essa rápida seqüência de pensamentos nos convida a fazer metafísica especulativa em grande escala! Podemos descobrir alguma coisa fundamental sobre as possibilidades do mundo investigando a forma lógica de nossas sentenças? Isto parece ser uma monstruosa filosofia puramente especulativa. Certamente não podemos descobrir coisas a respeito do mundo pela análise lingüística ou lógica. Mas é claro que tais análises nos ensinariam somente as formas possíveis dos fatos, não os fatos reais. Poderíamos aprender que *se F é um fato, ele tem tal e tal forma, mas não que F seja um fato*. Além do mais, há no *Tractatus* (embora não, penso, em Russell) um elemento do que poderíamos chamar de "idealismo lingüístico". Ou seja, a estrutura dos fatos possíveis, e portanto do mundo com o qual tenho familiaridade, é limitada pela minha linguagem. "Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo" (5.6). "O mundo é meu mundo: isto é manifesto no fato de que os limites da linguagem (daquela linguagem que somente eu entendo) significam os limites do meu mundo" (5.62). O realista irritadamente diz que o mundo está aí, com ou sem linguagem. O idealista Berkeley diz que ser é ser percebido; não existe outro mundo que não o mundo percebido. O idealista lingüístico extremo diria que ser é ser falado a respeito; não existe mundo exceto aquilo a respeito do que se fala. Uma doutrina mais moderada não é totalmente estranha ao *Tractatus*: ser capaz de ser falado a respeito do mundo não são; o mundo vive sua própria vida, mas as possibilidades do mundo não são; o mundo vive sua própria vida, mas somente na "armação lógica" da minha linguagem.

Teremos ocasião para pensar mais sobre o "idealismo lingüístico", mas não agora. Russell não tem parte nisso. É suficiente dizer que com o conceito de forma lógica Russell estava atrás de coisas muito maiores que a capacidade das sentenças ocorrerem neste ou naquele argumento válido. Para entender parte do que Russell e Wittgenstein estavam fazendo, primeiro irei retroceder no tempo, e depois avançar. Avançar para o presente, mas primeiro retroceder para o século XVII mais uma vez.

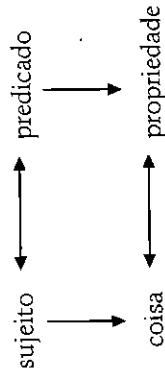
Os estudiosos de Port Royal produziram não somente o livro clássico de lógica mas também a gramática clássica, e eles consideravam a

1 P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory*. London: Methuen, New York: Wiley, 1952, p.53.

segunda uma contribuição mais fundamental do que sua lógica. Port Royal era parte de uma larga indústria de redação de livros de gramática. A gramática, que antes e depois foi um tormento para escolares e o intrincado deleite de uns poucos eruditos, foi, por algum tempo, uma preocupação central dos intelectuais. Em particular, originou-se uma série inteira de investigações sobre a chamada gramática geral ou universal. O curto livro de Chomsky, *Linguística cartesiana*, é um guia vívido de algumas dessas tendências, embora seja forte e reconhecidamente tingido por seus próprios interesses, que iremos logo discutir. O capítulo 4 do livro de Michel Foucault *Les mots e les choses* [*As palavras e as coisas*], é uma densa fonte de informação que ilustra outros aspectos desse empreendimento. Em particular, Chomsky considera que "gramática universal" significa uma única gramática que é subjacente a toda língua humana. Foucault, ao contrário, nos lembra de que se desenvolveu em vez disso a idéia de uma gramática universal de cada linguagem particular, não necessariamente pertinente a qualquer outra linguagem. Um instrutivo indicador nessa direção é o próprio título de um livro publicado por Claude Buffier em 1704: *The Elements of Metaphysics, or, French Grammar According to a New Plan* [*Os elementos da metafísica ou gramática de francês de acordo com um novo plano*]. A gramática do francês comum era uma forma de fazer metafísica.

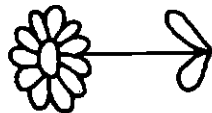
O problema metafísico central daquele tempo inevitavelmente derivava da doutrina das idéias, mas não é peculiar às idéias. Podemos começar a ver um problema ao contemplar o trio: idéias, palavras, coisas. Coisas são totalidades, mas palavras são articuladas. Um malmequer é de uma só vez um cor-de-laranja brilhante, tem cerca de 5 cm e onze pétalas. Mas nossas asserções sobre ele vêm em pequenos pedaços articulados: "o malmequer é laranja e tem onze pétalas". Quanto à nossa idéia do malmequer, não fica claro se é articulada ou não. Berkeley pensava que não; de fato, esta é a principal parte de seu ataque às idéias abstratas. Não existe uma idéia abstrata de "cor-de-laranja". Há apenas idéias daquele malmequer ou desta tangerina, cada qual com sua própria natureza individual. Não existe articulação do malmequer com sua cor, de um lado, e com sua forma, de outro. No entanto, os propoñentes das idéias abstratas pensavam que as idéias podiam ser articuladas: podemos contemplar a qualidade de flor. Mas, a despeito das idéias, temos contemplar a qualidade de flor. Mas, a despeito das diferentes teorias das idéias, como a representação por palavras (seja de idéias, seja das coisas) na verdade ocorre, uma vez que as palavras aparecem em seqüência e o malmequer não? A análise que ocorre mais natural-

mente diz respeito a sentenças da forma sujeito-predicado: "O malmequer é cor-de-laranja". Desenhe um quadrado como este:

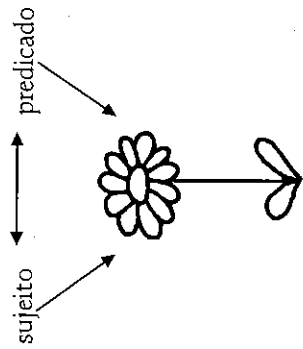


Afirmamos que *S é P*. *S* refere-se a uma coisa; a referência vai para o lado esquerdo inferior do quadrado. *P* indica uma propriedade; vai para o lado direito inferior do quadrado. Se esses dois traços para baixo são bem sucedidos, e nós nos referimos com sucesso a uma coisa e indicamos uma propriedade, então podemos começar a dizer alguma coisa. Nós afirmamos que *S é P*. A asserção tem lugar ao longo do topo do quadrado. A asserção é verdadeira se a coisa referida tem a propriedade indicada pelo *S* e pelo *P* que estão copulados. Se o mundo preenche a linha horizontal inferior, ele nos apresenta um fato.

Temos aqui um bom esquema sobre o qual fundar uma teoria da referência, propriedades, fatos, verdade e significado. Infelizmente, quando olhamos realmente para um objeto não é tão claro que nós vemos uma coisa, de um lado, e uma propriedade, de outro. O que vemos é algo parecido com isto, exceto quanto à cor:



O problema da gramática geral é explicar como a linguagem articulada realiza a representação de uma parte não articulada do mundo. Se formos fiéis à nossa experiência, teremos de substituir nosso quadrado por um triângulo:



Esse diagrama é muito mais misterioso e suscita dois problemas: primeiro, como as duas flechas que vão para baixo operam de modo diferente, e, em segundo – o problema principal para nossos gramáticos generalistas –, qual é a natureza da cópula que junta novamente o que está separado?

Não havia razão *a priori* para pensar que toda linguagem deva fazer a cópula funcionar da mesma maneira, e dessa forma poder-se-ia ter diferentes gramáticas gerais para diferentes famílias de linguagem. No século XVII, persistiam vestígios de uma concepção histórica que levou à conjectura de uma única gramática universal. Supunha-se que havia uma única linguagem antes de Babel. Toda linguagem pós-Babel deveria ter algumas características daquela. Além disso, o hebraico seria a linguagem mais próxima da pré-Babel. Dessa forma, muitos eruditos tentaram construir uma gramática universal com base no hebraico e tentaram aplicá-la ao grego ou ao francês. Como isso não funcionou muito bem, cada vez mais os estudiosos se voltaram, como Buffier, para a “gramática filosófica” (como às vezes a chamavam) de linguagens particulares. Dessa forma surgiram gramáticas gerais ou universais do francês.

A segunda linha do *Tractatus* é uma esplêndida resposta em uma sentença aos problemas da articulação: “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”. Ambos os nossos diagramas do malmequer estão errados porque pressupõem que a realidade, à qual nossas palavras devem se conformar, é o malmequer que é essencialmente coisa. Pelo contrário, o mundo não é feito de malmequeres e da Trafalgar Square e barbaque e mosquitos e arco-íris. É feito de fatos. Fatos além do mais são articulados, e a sentença que representa o fato é por sua própria natureza articulada (3.141). De fato, é “somente na medida em que uma proposição é logicamente articulada que ela é uma imagem de uma situa-

ção” (4.052). Assim como se afirma que “Uma proposição elementar consiste em nomes. É uma conexão, uma concatenação de nomes” (4.22), o mesmo é dito sobre o estado de coisas representado pela proposição “os objetos se encaixam uns nos outros como os elos de uma corrente”.

Os especialistas nunca vão concordar sobre o que são os “objetos” de Wittgenstein. Eles não são coisas físicas, malmequeres e trilhos de corrente. Russell provavelmente pensava que os objetos de Wittgenstein eram dados sensoriais, como a aparência do giz mencionada no capítulo anterior. Isto certamente está errado, pois os objetos do *Tractatus* são tão permanentes quanto uma linguagem. A questão sobre o que exatamente eles são dará continuidade à indústria *Tractatus* durante um bom tempo. Não acrescentarei minhas especulações aqui. É suficiente dizer que, em parte, Wittgenstein está resolvendo o velho problema da gramática geral ao introduzir uma nova maneira de entender o mundo. O problema da gramática geral é visto como insolúvel para um mundo com caráter de coisa, e assim, uma vez que nós conseguimos falar de modo verdadeiro, o mundo não pode ser uma coleção de coisas, mas de fatos que já têm a articulação necessária. Fatos, além do mais, não devem ser vistos como compostos de coisas com propriedades, mas como uma conexão de “objetos”. A proposição analisada não é sujeito e predicado, mas uma concatenação de nomes.

A teoria das descrições e a associação de Wittgenstein com Russell no período crucial foram essenciais para abandonar o modelo sujeito-predicado. Wittgenstein foi mais adiante do que qualquer outro na tentativa de criar um novo modelo, e assim remodelou seu mundo. A despeito do imenso efeito que Wittgenstein exerceu em Russell, este último não levou essa parte do *Tractatus* muito a sério. Na verdade, não penso que Russell tenha alguma vez acreditado que o mundo seja feito de fatos e não de coisas. Você se lembra de seu exemplo: “isto é branco”. Alguma coisa, possivelmente um dado sensorial, é referida pelo nome logicamente próprio “isto”. Diz-se que a coisa referida tem a qualidade de ser branca; parece que voltamos ao diagrama quadrado acima. O mundo de Russell é feito de particulares que possuem universais e ele tentou descobrir o que são os particulares.

A distinção de Russell entre a forma lógica e a gramatical pode ser enganosa. Talvez a forma lógica seja apenas forma gramatical profunda. Sua forma lógica é, em parte, uma tentativa de resolver o que, numa era anterior, teria sido chamado o problema fundamental da gramática. Além disso, é também uma tentativa de resolver um problema

daquilo que, aproximadamente na última década, foi novamente chamado de gramática. Aqui precisamos nos distanciar dos velhos gramáticos, e considerar os novos, dos quais o mais notável é Noam Chomsky. O que é uma gramática? Nos primeiros trabalhos publicados de Chomsky, ele diz que uma gramática é um algoritmo para distinguir sentenças gramaticais de sentenças não-gramaticais. É um conjunto de regras que podem ser mecanicamente aplicadas a uma seqüência de palavras para determinar se, ou em que extensão, a seqüência é uma sentença gramatical. Qualquer linguagem natural é potencialmente infinita; não há limite para o número de sentenças gramaticais. Se houvesse, poderíamos listá-las todas, e nosso algoritmo seria tedioso mas simples: veja se a seqüência de palavras de fato ocorre na lista. Mas não há limite superior para as sentenças em inglês. As pessoas podem reconhecer todo tipo de sentenças como gramaticais, embora ninguém as tenha pronunciado antes.

Uma gramática deve, na verdade, ser mais que um algoritmo. Deve ser também um modelo do que quer que possibilite que as pessoas reconheçam novas sentenças gramaticais. O modelo mais natural usaria algum sistema de geração, no qual estivessem claro como novas sentenças são projetadas a partir de uma base relativamente simples. Na concepção de Chomsky esse modelo é mais bem apresentado por uma distinção entre a "estrutura superficial" e a "estrutura profunda". A estrutura superficial é representada pelas sentenças que efetivamente pronunciamos e escrevemos. A estrutura profunda subjacente a isto é um conjunto de estruturas centrais simples e regras para projetá-las de forma a gerar a estrutura de superfície. Em trabalhos posteriores Chomsky recomenda um tipo mais enciclopédico de gramática que consiste em dois tipos de mapeamentos. Primeiro, há a gramática profunda, mapeada na gramática superficial como explicado acima. Então, a gramática superficial é por sua vez mapeada em uma "leitura" que é a aceitação comum da sentença quando de fato pronunciada. Assim, a gramática torna-se parte de uma teoria sobre como nós entendemos o que é dito.

Em nossa discussão das idéias inatas já mencionamos um corolário adicional que Chomsky deriva desse programa. O sistema de projeções que acabamos de descrever é específico e complexo. Um grande número de tais sistemas se ajustaria à fala real entreouvada por uma criança. Ainda assim, a criança rapidamente apreende mais ou menos o sistema correto; ou seja, ela aprende a projetar quase exatamente do modo certo. A fala entreouvada "subdetermina" (no sentido do Capítulo 6) a gra-

mática que a criança tem de adquirir. Portanto, a criança deve ter uma estrutura gramatical inata em si mesma. Mas uma criança filha de pais ingleses irá aprender a gramática de qualquer meio lingüístico no qual cresça. Portanto, ou ela vem com centenas de gramáticas inatas, abrangendo o mundo desde as ilhas Falkland [Malvinas] até Murmansk, ou então todas as linguagens têm uma única estrutura subjacente, que é inata a toda criança humana.

A idéia de Russell da forma lógica como oposta à forma gramatical é notavelmente semelhante à idéia de Chomsky de uma gramática profunda como oposta à gramática superficial. Claro que as formas de Russell, que agora chamamos de lógica de predicados de primeira ordem, não se parecem nem um pouco com o núcleo de que fala Chomsky. Mas não é absurdo propor que a lógica de predicados de primeira ordem seja o cerne de uma gramática profunda do inglês. Muitos cursos de lógica para principiantes ensinam regras de projeção para transformar sentenças do inglês familiar em uma forma lógica subjacente uniforme. Ou seja, eles ensinam regras de projeção da estrutura profunda (lógica de primeira ordem) para a gramática superficial (sentenças em inglês). Um notável defensor de tal programa é Donald Davidson, cuja teoria do significado e da verdade é o tópico do Capítulo 12.

Os seguidores de Chomsky pensam que o programa de Davidson não irá funcionar bem. De modo geral, eles sustentam que uma versão sofisticada da estrutura sujeito-predicado é um bom primeiro guia para a estrutura profunda. Aqui temos uma notável transformação dos antigos problemas sobre sujeito e predicado, substância e atributo. É ainda uma questão aberta o que a estrutura profunda do inglês ou qualquer outra linguagem é. Uma resposta, a de Russell e Davidson, leva à visão de que a metafísica de substância-atributo é derivada de uma teoria gramatical errônea, o que é uma razão forte, embora não conclusiva, para dizer que ela está errada. Uma outra resposta, a dos seguidores de Chomsky, é que a intuição gramatical básica, antiga, estava certa. Isso só pode ajudar a restabelecer a metafísica de substância-atributo. Eis aqui um exemplo de uma questão ainda em aberto, que pode ser logo respondida, e cuja resposta irá certamente ser considerada de importância para a filosofia. Chomsky já afirmou que o resultado final será uma teoria sobre a mente humana. Suponha que fôssemos dizer com o *Tractatus* de Wittgenstein que os limites da linguagem são os limites do mundo. Então, as estruturas lógico-gramaticais subjacentes à nossa linguagem seriam também as formas do limite de nosso mundo.

## A VERIFICAÇÃO DE A. J. AYER

Até um certo ponto é possível categorizar trabalhos filosóficos importantes como *especulativos* ou *críticos*. A filosofia especulativa tenta construir teorias sobre a realidade, ou o cosmos, ou o que seja, para explicar características problemáticas do pouco que realmente sabemos sobre essas coisas. Assim, Leibniz é um dos filósofos mais especulativos. A palavra "crítico" vem do livro de Kant, *Crítica da razão pura*. Kant pensava que Leibniz, entre outros, tinha dotado o universo de uma boa dose de estrutura deduzida a partir de fundamentos filosóficos não somente inadequados, mas até impossíveis. As doutrinas especulativas da monadologia não são francamente falsas, mas são antes repostas a uma questão que não pode ter repostas verdadeiras ou falsas. Leibniz imaginava em vão (pensava Kant) que a razão pode conhecer os constituintes últimos do universo. Mas nenhuma resposta à questão "Do que o mundo é composto, em última análise?" pode ser correta. Kant elaborou sua *Crítica* parcialmente para explicar como é que tais questões soam bem, embora o próprio perguntá-las seja um erro fundamental.

Em termos gerais, a filosofia especulativa enfrenta um problema construindo uma teoria que irá resolver esse problema. A filosofia crítica confronta um problema similar mostrando que o problema é de um tipo que não pode ter uma resposta, e explica por que nós devíamos estar enganados quando supúnhamos que havia uma resposta. A distinção é grosseira, pois é claro que Kant tinha uma "teoria" para resolver os problemas da filosofia, da mesma forma que Leibniz, mas há ao menos um pouco de verdade na distinção: a teoria de Kant funcionava ao considerar algumas perguntas fora de questão, enquanto Leibniz queria responder a todas as perguntas que lhe ocorriam.



Russell assemelhava-se a Leibniz de diversas formas, inclusive o caráter especulativo de grande parte de sua filosofia. Ele queria respostas fornecidas por teorias bem gerais. Mais tarde em sua vida, ele manifestava desprezo por aqueles que descartavam dificuldades como se fossem "pseudoproblemas". Agora que já vimos algumas filosofias especulativas para as quais a linguagem reconhecidamente importava, devemos voltar nossa atenção para o lado crítico. A *Crítica da razão pura*, de Kant, é uma análise das possibilidades e das condições do conhecimento. Não está, de nenhuma maneira explícita, muito interessada na linguagem, embora comentadores recentes, como P. F. Strawson e J. F. Bennett, tenham transformado partes do livro em um tratado sobre o significado. O título do comentário de Strawson, *The Bounds of Sense [Os limites do sentido]*, parece ser um trocadilho quaduplicado sobre a dupla acepção de "bound" ("limite" e "salto") e a dupla acepção de "sense" ("sentido" como significado e "sentido" como percepção sensorial), mas os limites e os excessivos saltos que são o centro da discussão referem-se não aos cinco sentidos, mas ao que faz sentido dizer. Essa transformação da filosofia crítica de Kant em um trabalho sobre o significado é claramente significativa. Neste capítulo, no entanto, irei apresentar uma filosofia crítica que é mais facilmente compreensível que a de Kant. Embora ela seja em muitos sentidos tão ambiciosa quanto a de Kant, é muito menos complexa. Sua palavra-chave é "verificação" e surgiu em Viena.

O clube filosófico geralmente conhecido como o Círculo de Viena, que se formou ao redor de Moritz Schlick na década de 1920 teve um impacto imenso na filosofia subsequentemente escrita em inglês. Isso ocorreu parcialmente porque o Círculo era tão afinado com os modos empiristas de pensamento tradicionalmente atraentes para os pensadores anglo-saxões, e parcialmente porque o nacional-socialismo dispersou o Círculo pelo mundo de fala inglesa, da Nova Zelândia à Califórnia. Neste capítulo, vou enfatizar somente um aspecto desta influência, resumida pelo famoso princípio de verificação. Pretendia-se que ele fosse um martelo crítico vigoroso para eliminar a metafísica, demolir a pseudociência e transformar a ética. Ele também teve um efeito mais amplo, que alguns poderiam chamar de insidioso, na atitude predominante no estudo de muitos problemas filosóficos: filósofos que nunca admitiriam aceitar algum princípio de verificação ainda são vistos raciocinando como se o aceitassem. O sucesso do princípio de verificação é surpreendente, pois, como veremos, ninguém foi bem-sucedido em enunciá-lo!

Para expressar o assunto menos paradoxalmente, o dogma fundamental do empirismo é que todo conhecimento é derivado da experiência. O Círculo de Viena acrescentou a isso uma doutrina sobre o significado. Quando um falante faz uma asserção sobre algum assunto? Apenas, argumentava-se, quando há alguma relação entre o que ele diz e alguma experiência que possa testemunhar sobre a verdade do que ele diz. Princípios de verificação diversamente formulados foram tentados como formulações exatas dessa relação, mas todos falharam. Isto é surpreendente pois, aparentemente, deveria ser bastante fácil expressar a relação empirista pretendida entre afirmar que algo é o caso e as experiências que testemunham a verdade de que algo é o caso.

Ao dizer que nenhum pensador foi bem-sucedido em formular esta relação, quero dizer que existe concordância geral sobre desideratos para um tal princípio, e que todas as enunciações desse princípio não satisfizeram esses padrões. Algum sentido desses padrões pode ser encontrado no "Personal Report" ["Relato pessoal"] de Karl Popper, de 1958.<sup>1</sup> Popper nunca foi um membro do Círculo, mas estava em Viena e, apesar do seu desacordo em pontos essenciais, estava preocupado com os mesmos problemas e tinha uma simpatia geral pelos objetivos do Círculo. Esses filósofos tinham uma forte formação em matemática e ciências físicas ou sociais, e tinham certeza de que o rigor da lógica matemática combinada com o método experimental era a marca da epistemologia sólida. Nisto, estavam em desacordo com a excitação intelectual que acontecia em Viena naquele tempo. Além de extensas especulações metafísicas e teológicas, havia muita teorização marxista, ao passo que a psicanálise de Freud parecia a muitos intelectuais ser uma das mais promissoras invenções humanas. Muito desse fermento era apresentado como ciência. Na verdade, a palavra alemã para ciência, que tem conotações mais amplas que em inglês, deve inevitavelmente incluir essas atividades como ciência. Isso é embaraçoso para alguém que não se interessa por essas atividades e, contudo, considera a ciência, cuja forma mais alta é a física, o paradigma da atividade humana racional e o único caminho para o conhecimento. Assim surge o que Popper chama de o problema da demarcação, de separar a boa ciência da má ou da pseudociência.

A demarcação de Popper não era necessariamente entre adoráveis carneiros e bodes repulsivos. Pelo contrário, ele pensava que a especulação pré-científica poderia ser, e frequentemente tinha sido, imensa-

1 Reimpresso como primeiro capítulo em Karl Popper, *Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 33-65.

mente mais ousada e mais produtiva que a mera atividade científica rotineira, e pensava que tal "metafísica" poderia ser encorajada como um prolegômeno para a ciência. O Círculo de Viena era mais radical. A maioria de seus membros afirmava que o significado mesmo era a linha de demarcação. Física tem significado, metafísica não tem. Rudolf Carnap proclamava que "No domínio da *metafísica*, incluindo toda filosofia do valor e teoria normativa, a análise lógica produz o resultado negativo de que os supostos enunciados nesse domínio são inteiramente destituídos de significado. Com isso, uma eliminação radical da metafísica é obtida".<sup>2</sup> Em reflexão posterior, antigos membros do Círculo qualificaram um pouco tais pronunciamentos, dizendo que alguma coisa chamada "significado cognitivo" estava em questão. Mas a substância não foi mudada: sentenças declarativas que são desprovidas de significado cognitivo não podem ser usadas para *dizer* qualquer coisa, não podem fazer nenhuma asserção; no máximo elas excitam emoções ou sugerem novidades que não podem realmente expressar. Como Schlick disse: "A metafísica desmorona não porque resolver suas tarefas seja um empreendimento para o qual a razão humana é insuficiente (como por exemplo Kant pensava), mas porque não existe tal tarefa".<sup>3</sup>

Carnap pôde obter seu sucesso retórico citando passagens de Martin Heidegger, concluindo com a curiosa frase: "O Nada nadaifica" (*LP*, p.69). Depois de ter sido retirada de contexto e então deturpada em inglês, ela parece não ter significado pelos padrões de qualquer um. A despeito de tais exemplos bizarras, demonstrou-se ser difícil formular qualquer critério geral de significatividade que eliminasse toda a metafísica de uma só vez. Não devemos prestar muita atenção ao frequentemente citado *slogan* de Schlick: "O significado de uma proposição é seu método de verificação".<sup>4</sup> Esse lema poderia ser entendido como uma teoria do que os significados são; mas, como Schlick esclarece na página seguinte, sua preocupação é principalmente com um "critério de significado", ou seja, um teste para demarcar as expressões com significado.

A idéia básica é que toda proposição genuína é verificável. Foi recheado por todos os lados que muitos enunciados significativos não

2 "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" [1922], traduzido para o inglês em *Logical Positivism*, A. J. Ayer (Ed.), New York: Free Press, 1959, p.60-1. Esta antologia é daqui em diante referida como *LP*.

3 "The Turning Point in Philosophy" [1930], em *LP*, p.57.

4 "Meaning and Verification", *The Philosophical Review*, v. XXXVI, 261, 1936. Reimpresso em *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl, W. Sellars (Eds.) New York: Appleton-Century Crofts, 1949, p.146-70.

são de fato verificáveis. Durante uma investigação podemos chegar a dizer que um de oitenta condensadores paralelos estava com defeito, e por um curto-circuito causou o incêndio que recentemente destruiu um módulo espacial, mas não há de fato nenhuma maneira possível de ir adiante e encontrar qual foi responsável. Ainda assim, "O condensador número 5 causou o incêndio" é claramente significativo. Da mesma forma o é a proposição de que as formigas herdarão a Terra depois que a humanidade for extinta. Por "verificável" não podemos querer dizer "de fato verificável" mas "verificável em princípio". Alguma coisa é verificável em princípio se for logicamente possível verificá-la. Não é logicamente impossível que, depois que nossa raça for extinta, uma outra surja para verificar nossa predição sobre as formigas; não é logicamente impossível que o técnico aeroespacial que instalou o condensador número 5 amanhã confesse que deliberadamente instalou um componente defeituoso. "Realmente, na prática, verificável" oferece um critério muito rígido de significação. Ele exclui muito do que é significativo para os membros do Círculo de Viena. Assim, ele é retificado para "verificável em princípio" ou "verificável em teoria".

A seguir, há a questão de se verificável quer dizer "completamente estabelecido" ou não. Havia alguma inclinação para aceitar esse ponto de vista, pois o conceito de ser conclusivamente verificado parecia, naquela época, um conceito bastante claro. Mas era muito rigoroso, pois nenhuma proposição verdadeiramente universal, nem mesmo "Todos os homens são mortais", pode ser conclusivamente verificada, pois nem todas as instâncias, passadas, presentes e futuras, podem ser examinadas, nem mesmo em princípio. Nem é essa dificuldade restrita a proposições universais. Ela surge mesmo para enunciados sobre coisas particulares, como o próprio Schlick notou. "Estritamente falando, o significado de uma proposição sobre objetos físicos seria exaurido somente por um número indefinidamente grande de verificações possíveis" (*LP*, p.91). Não é logicamente possível completar um número indefinidamente grande de observações, pois indefinidamente grande é algo como potencialmente infinito. Assim, se "verificável" significa "conclusivamente verificável", nós deveríamos certamente sacrificar as proposições universais, que são geralmente consideradas o centro das ciências físicas, e deveríamos também abandonar as alegações comuns feitas a respeito de cadeiras e dâlias.

"Verificável", portanto, deve ser interpretado como "verificável em princípio", mas não como "conclusivamente verificável em princípio". Um cínico, ao consultar um dicionário, pode observar que "verifi-

cação inconclusiva" é virtualmente uma contradição em termos. Popper foi levado a virar o verificacionismo de pernas para o ar. Não é a verificação que demarca a boa ciência da pseudociência, ele alegou, mas o falseamento. Proposições universais e proposições sobre objetos podem ser mostradas falsas: um único contra-exemplo basta. Popper não oferecia isto como um critério de significado; na verdade, ele considerava a obsessão com o significado uma das piores características dos verificacionistas. Assim, não vamos nos desviar, mas seguir as tentativas de formular um princípio de verificação. Edições sucessivas do livro de A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* [*Linguagem, verdade e lógica*] oferecem a ilustração mais instrutiva.<sup>5</sup> Este livro lúcido apresentou a essência do programa de Viena para os leitores ingleses. Em vez de usar miúdos de nuanças e qualificações para cercar sua formulação do princípio de verificação, Ayer tentou apresentá-lo brevemente, desnudado. O comentário mais crítico sobre aquelas afirmações juvenis é do próprio Ayer, em seu livro recentemente publicado, *The Central Questions of Philosophy* [*As questões centrais da filosofia*]. Mas embora de toda forma os primeiros princípios de Ayer não resistam a um escrutínio crítico, temos com ele uma dívida imensa por apresentar os princípios para escrutínio. Se ele não o tivesse feito, as pessoas poderiam ainda pensar que um princípio de verificação formulável está à nossa espera num futuro próximo. Agora sabemos que não há nenhum.

Na primeira edição de *Language, Truth and Logic* o princípio é colocado da seguinte forma:

Chamemos uma proposição que registra uma observação real ou possível de uma proposição experiencial. Então podemos dizer que é a marca de uma proposição factual genuína, não que ela tenha de ser equivalente a uma proposição experiencial, ou qualquer número finito de proposições experienciais, mas simplesmente que algumas proposições experienciais podem ser deduzidas dela em conjunção com certas outras premissas sem serem dedutíveis daquelas outras premissas somente. (2.ed., p.38-9)

Lembre-se de como verificabilidade-de-fato e verificabilidade-conclusiva acabaram por se tornar muito restritivas, condenando a maior parte da ciência e de fato a maioria das declarações factuais como

5 *Language, Truth and Logic*, London: Collanz, 1.ed., 1936; 2.ed., com uma importante nova introdução, 1946.

destituídas de significado. A versão de Ayer leva ao extremo oposto. Para citar um exemplo de Isaiah Berlin, "se eu digo,

Este problema lógico é verde-claro

Eu detesto todas as tonalidades de verde

Portanto, eu detesto este problema,

acabo de enunciar um silogismo válido cuja premissa maior satisfaz a definição [de Ayer] de verificabilidade fraca, assim como as regras de lógica e gramática, e ainda assim é francamente sem significado".<sup>6</sup> Começamos com critérios que eram demasiado rigorosos mas, ao tentar retificá-los, criamos critérios que são demasiado generosos.

A questão agora fica complicada; incluo-a aqui para apoiar minha seca asserção de que nenhum princípio de verificação correto foi alguma vez formulado. Aqui está a tentativa seguinte de Ayer:

Proponho dizer que um enunciado é diretamente verificável se ele é, ele mesmo, um enunciado observacional, ou é tal que, em conjunção com um ou mais enunciados observacionais, implica ao menos um enunciado observacional que não é dedutível daquelas outras premissas somente; e proponho dizer que um enunciado é indiretamente verificável se satisfaz as seguintes condições: primeiro, que em conjunção com certas outras premissas ele implique um ou mais enunciados diretamente verificáveis que não sejam dedutíveis dessas outras premissas somente; e em segundo, que essas outras premissas não incluam qualquer enunciado que não seja quer analítico quer diretamente verificável, ou capaz de ser estabelecido independentemente como indiretamente verificável. E posso agora reformular o princípio da verificação como requerendo, de um enunciado literalmente significativo que não seja analítico, que ele seja direta ou indiretamente verificável, na acepção acima. (Introdução à 2.ed., p. 13)

Alonso Church pôs isso a pique com um exemplo engenhoso, propondo que o critério revisado de Ayer é, novamente, demasiado liberal: qualquer enunciado é tal que ou ele é verificável, e portanto significativo, ou sua negação é fracamente verificável, e portanto significativa. Assim, ao menos um dos enunciados, "O Nada nadaifica" ou "O Nada não nadaifica" é significativo. O argumento é como segue.

6 "Verification", *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. XXXVIII, 22, 1938. Em geral, para qualquer enunciado sem sentido *N* e um enunciado observacional não relacionado *O*, *N* segue-se de *O* e "se *N*", então *O*" então, pelo primeiro critério de Ayer, o *N* sem sentido deve afinal ser "significativo".

Considere que  $N$  é por exemplo o "enunciado absurdo" de Heidegger. Tome quaisquer três enunciados observacionais logicamente independentes,  $O_1$ ,  $O_2$ ,  $O_3$ . Então chame de  $C$  ao enunciado composto:

(não- $O_1$  e  $O_2$ ) ou ( $O_3$  e não- $N$ ).

Este é certamente verificável, porque  $C$ , tomado junto com  $O_1$ , implica  $O_3$ . Mas  $C$ , tomado junto com  $N$ , implica  $O_2$ . Portanto, na definição de Ayer,  $N$  deve ser verificável, a não ser que  $N$  implique  $O_2$  por si mesmo. Mas, voltando a olhar  $C$ , notamos que isto pode ocorrer somente se  $O_3$  e não- $N$  conjuntamente implicarem  $O_2$ . Uma vez que  $O_3$  e  $O_2$  são logicamente independentes, segue-se, pelo critério de Ayer, que não- $N$  é diretamente verificável.<sup>7</sup>

Este parece ter sido o toque de finados para as tentativas de caracterizar verificabilidade em termos de relações de dedutibilidade e enunciados observacionais. Mais detalhes desse falecimento são dados em um levantamento feito por C. G. Hempel.<sup>8</sup> Ele propôs que deveríamos construir deliberadamente uma linguagem "empiricamente pura", cujos termos descritivos fossem, todos eles, firmemente ligados com a experiência e cuja própria gramática nos impedisse de formar sentenças que não fossem imediatamente reconhecíveis como testáveis. Assim, dizemos que uma sentença de uma linguagem falada é empiricamente significativa se e somente se for traduzível em uma linguagem empiricamente pura. Esta proposta convida a uma boa dose de ceticismo a respeito da linguagem pura, mas, bem além disso, nós nos deparamos com uma nova barreira que nos capítulos subsequentes irá assumir proporções terríveis. Conforme Hempel expressa em alguns comentários posteriores: "A noção de tradutibilidade requerida neste contexto não é de modo algum totalmente clara, e uma tentativa de explicá-la depara com dificuldades consideráveis" (*LP*, p.128). Isto, vemos, foi o eufemismo da década.

A impossibilidade de formular alguma coisa tão influente quanto o princípio da verificação pode ser apenas uma curiosidade. Fomos superficiais, ignorando o pensamento subjacente ao princípio. Os artigos de Schlick oferecem a melhor maneira de entender a motivação para o princípio. Eles recordam que Wittgenstein naquele tempo insistia em

que o significado deve ser dado em termos de condições de verdade, e mais geralmente, como Schlick formula em "Meaning and Verification": "Enunciar o significado de uma sentença equivale a enunciar as regras de acordo com as quais a sentença deve ser usada, o que é o mesmo que enunciar o modo como ela pode ser verificada (ou falseada)". A cláusula final parece pouco convincente, até mesmo errônea. Dizer como usar a sentença "Este malmequer é laranja" não é o mesmo que dizer como verificá-la. Ainda assim, esta mistura de idéias emprestou uma boa dose de valor de sobrevivência para nosso condenado princípio de verificação. E muito sobreviveu ao princípio declarado. Por exemplo, Schlick tinha uma resposta verdadeiramente notável para nossa questão sobre por que a linguagem interessa à filosofia:

O grande ponto crítico contemporâneo é caracterizado pelo fato de que vemos na filosofia não um sistema de cognições, mas um sistema de atos; a filosofia é aquela atividade através da qual o significado dos enunciados é revelado ou determinado ... Atribuir significado a enunciados não pode ser feito, por sua vez, por enunciados ... a dotação final de significado sempre tem lugar, portanto, por meio de atos. São essas ações ou atos que constituem a atividade filosófica.<sup>9</sup>

7 Resenha da segunda edição de *Language, Truth and Logic*, *Journal of Symbolic Logic*, v. XIV, p.52-3, 1949.

8 "The Empiricist Criterion of Meaning" (1950, ampliado em 1959), *LP*, p. 108-29.

9 "The Turning Point in Philosophy", 1930, *LP*, p.56-7.

---

## OS SONHOS DE NORMAN MALCOLM

A primeira geração de verificacionistas procurou eliminar totalmente a metafísica por meio de uma aplicação única de um único critério. A segunda geração reconheceu que a atitude verificacionista não poderia ser resumida com uma única fórmula. O princípio de verificação desmoronou assim que foi expresso. Mesmo assim, a atitude ainda poderia ser aplicada a problemas individuais. Cada problema, poder-se-ia concordar, tinha sua própria patologia, mas a maioria cederia diante de um hábil tratamento verificacionista individual. Alguns dos problemas eram novos, criados por uma nova ciência ou tecnologia, mas outros eram velhos. Poucos problemas de epistemologia são mais antigos que a dúvida cética que examinamos neste capítulo: "É possível que, com todas as experiências à minha frente quando parece que eu escrevo estas palavras, eu esteja de fato sonhando?". Platão apresentou-a com sua costumeira elegância:

*Sócrates:* Acredito que você deve ter frequentemente escutado pessoas que perguntam: Como você pode determinar se neste momento nós estamos sonhando, e todos os nossos pensamentos são um sonho; ou se nós estamos acordados, e falando um ao outro no estado desperto?

*Teeteto:* Decerto, Sócrates, eu não sei como provar um mais do que ao outro, pois em ambos os casos os fatos correspondem precisamente; e não há dificuldade em supor que durante toda esta discussão nós estivemos falando um ao outro em um sonho; e quando em um sonho parece que estamos narrando sonhos, a semelhança entre os dois estados é bastante surpreendente.

*Sócrates*: Você vê, então, que uma dúvida sobre a realidade dos sentidos é facilmente levantada, uma vez que pode até mesmo haver uma dúvida a respeito de estarmos acordados ou em um sonho. (*Tétrito*, 158)

A questão de Sócrates tem ocupado a atenção dos epistemólogos desde então. O *ego* cartesiano, aprisionado em seu mundo de idéias, era especialmente vulnerável. Algumas de suas seqüências narrativas de idéias não correspondem a nenhuma realidade; elas são sonhos. Como posso dizer se todas tais narrativas não são sonhos? Como posso saber que não estou sonhando *exatamente agora*, escrevendo estas palavras?

Uma resposta comum é que as experiências da vida desperta têm uma coerência que falta aos sonhos. Não é logicamente impossível que nossos sonhos fossem igualmente coerentes, mas, na verdade, eles são consistentes apenas breve e localmente. Para todos os efeitos práticos podemos quase sempre dizer, imediatamente, quais experiências são meramente sonhadas. Leibniz, por exemplo, pensava que não se podia razoavelmente pedir mais do que isso, e considerava a questão de Sócrates aborrecida. De tempos em tempos, no entanto, alguns filósofos tentaram uma resposta mais definitiva. Descartes é o mais celebrado. O mais recente é Norman Malcolm.<sup>1</sup>

De acordo com Malcolm, não deveríamos procurar responder à questão "Estou sonhando agora?" com uma negação infalível, mas sim mostrar que a própria questão não faz sentido. Não se deve responder ao cético, mas puxar o tapete da questão sob seus próprios pés. O argumento é verificacionista. Uma questão somente tem sentido se as palavras que expressam as respostas tanto afirmativa quanto negativa tiverem sentido. Malcolm sustenta que "Eu estou sonhando agora" não tem sentido. A raiz do argumento é a seguinte: uma sentença tem sentido se, e somente se, for possível verificar que alguém entende o significado dela. Devemos determinar, por exemplo, se alguém irá afirmá-la, sob questionamento apropriado, quando ela é verdadeira, e negá-la quando for falsa. Ora, o fato de que uma pessoa está afirmando alguma coisa é por si evidência de que essa pessoa está acordada. Portanto, a afirmação de "estou sonhando agora" refuta-se a si mesma. Assim, não existem condições sob as quais alguém possa verdadeiramente afirmar a sentença. *A fortiori*, nós nunca podemos verificar que

1 No presente capítulo, as referências de página são do livro de Norman Malcolm, *Dreaming*. London: Routledge and Kegan Paul, New York: Humanities Press, 1959

alguém a afirma quando for verdadeira. Portanto, a sentença não faz sentido.

Este argumento é um pouco fraco. Mesmo que nosso cético não possa verdadeiramente *afirmar* que ele está dormindo, porque afirmar implica estar acordado, ele poderia verdadeiramente pensar que está dormindo, e posteriormente dizer-nos isso. Se pudéssemos verificar que ele estava dormindo naquele momento específico, teríamos assim verificado seu uso correto da sentença, e desta forma, talvez, a sentença no tempo presente da primeira pessoa, "Eu estou dormindo", pudesse ser dotada de algum sentido, ao menos no pensamento do sonhador. Para opor-se a essa objeção plausível, Malcolm usa o verbo "julgar" como uma palavra geral que abarca pensar, opinar, acreditar, concluir, inferir e semelhantes. Ele precisa mostrar que eu não posso julgar (pensar, inferir etc.) que estou dormindo. O argumento tem duas partes. Primeiro, eu não posso julgar que estou dormindo; segundo, eu não posso fazer qualquer juízo enquanto estou dormindo.

A formulação de juízos parece nos levar da palavra falada para o discurso mental. Um filósofo de uma era anterior pressupunha que o discurso mental pode ser significativo por si mesmo. Longe de ser paratético do discurso público, é anterior ao que é público. A nova preponderância do verificacionismo virou isso de ponta-cabeça. Enunciados sobre eventos mentais podem ser verificados somente observando eventos, habilidades e tendências não-mentais, incluindo atos de fala públicos. A vida mental torna-se parasitária do mundo dos afazeres públicos. Malcolm diz:

Proporei a questão de se pode ser verificado que alguém *entende* como usar a sentença "estou dormindo" para descrever seu próprio estado. Se existe este uso da sentença deve fazer sentido verificar se alguém domina ou não o seu uso. (p.9)

Uma verificação direta poderia determinar que uma pessoa comumente afirma "eu estou dormindo" quando ela está dormindo, mas, se considerarmos que ela está afirmando algo, deveríamos por meio disso considerá-la acordada. Portanto, aquele método de verificação não está disponível. Uma alternativa é "projetar" o significado a partir do significado de outras sentenças. Por exemplo, todos sabemos o que "Ele está dormindo" significa. Podemos rapidamente mostrar nossa capacidade de usar essa sentença corretamente, e assim convencer Malcolm de que nós a entendemos. Além disso, para muitas propriedades *P*, parece ha-

ver uma conexão padrão entre o significado de "Ele é *P*" e "Eu sou *P*", qual seja, que a segunda frase atribui a mim a mesma propriedade que a primeira frase atribui a ele. Portanto, se eu entendo uma sentença de uma das formas, certamente eu também entendo a outra? Malcolm rejeita este argumento, raciocinando da seguinte maneira. Dizemos que uma outra pessoa está dormindo porque observamos um corpo relaxado, respiração regular (ou talvez tensão e agitação causadas por pesadelo), e que não percebe sons moderados e eventos ao seu redor. Mas dificilmente eu poderia aplicar esses critérios a mim mesmo para descobrir se estou dormindo! Uma vez que os critérios para "Ele está dormindo" não se transformam simplesmente por meio de mudanças gramaticais do pronome em critérios para eu estar dormindo, não podemos inferir a compreensão de "Eu estou dormindo" da compreensão de "Ele está dormindo". Este argumento é uma forma algo mais profunda de verificacionismo que qualquer uma das mencionadas no capítulo precedente. Ali tínhamos Schlick: "Enunciar o significado de uma sentença equivale a enunciar as regras de acordo com as quais a sentença deve ser usada, o que é o mesmo que enunciar o modo como ela pode ser verificada". Para obter as regras de uso, "desejamos uma descrição das condições sob as quais a sentença irá formar uma proposição verdadeira e aquelas sob as quais formará uma proposição falsa". Malcolm acrescenta uma cláusula adicional: a maneira pela qual a sentença deve ser verificada não depende somente das condições de verdade, mas dos nossos critérios para dizer quando as condições de verdade são satisfeitas. Os critérios para dizer quando "Ele está dormindo" é verdadeira não podem se transformar nos critérios para dizer quando "Eu estou dormindo" é verdadeira. Portanto, não podemos projetar o significado de "Ele está dormindo" em "Eu estou dormindo".

Um outro candidato para projeção, "Eu estava dormindo", sucumbe ao mesmo argumento; os critérios para dizer que eu estava dormindo dificilmente poderiam ser aplicados durante o sono:

Nem eu poderia raciocinar da seguinte forma: "Eles me dizem que eu estava dormindo agora há pouco; assim, ao lembrar qual era o meu estado, deverei ser capaz de identificar futuros estados em que me encontre como estados de sono". Pois o que é exatamente que se espera que eu lembre? Não alguma condição do meu corpo: não se pode esperar que eu identifique desta maneira um estado presente em que me encontre como sono. Nem alguma experiência consciente, pela razão já dada. A memória do meu estado de sono revela-se uma noção ininteligível, uma vez que nada pode ser plausivelmente sugerido como o conteúdo da memória. (p.12-3)

Abandonando tanto a verificação direta quanto a projeção, Malcolm vê-se forçado a concluir que "Nem eu nem nenhuma outra pessoa pode descobrir se o meu estado que eu alego descrever com a sentença 'Eu estou dormindo' de fato é o estado de estar dormindo. A possibilidade de descobrir isso deve ser rejeitada como um absurdo conceptual ... O que é o mesmo que dizer que o juízo de que se está dormindo não é uma noção inteligível" (p.13-4). Se um estudioso da *Crítica da razão pura*, de Kant, procurasse mostrar que eu não posso julgar que estou dormindo, ele teria argumentado que alguns conceitos são impossíveis; a filosofia crítica, no estilo verificacionista, diz que o juízo é impossível porque não pode haver palavras para expressá-lo. Vemos a mudança de conceitos para palavras ainda mais prontamente na segunda parte da discussão de Malcolm:

Argumentando a partir da impossibilidade de julgar que se está dormindo chegamos a um importante resultado, qual seja, que é absurdo supor que enquanto uma pessoa está dormindo ela poderia fazer *qualquer* juízo ... Para saber que ela tenha feito qualquer juízo [enquanto dormia] deveríamos saber que ela tenha dito certas palavras, e tenha estado consciente de tê-las dito. Mas o que quer que fosse em seu comportamento que revelasse sua consciência de tê-las dito também estabeleceria que não estava dormindo ... Seria autocontraditório verificar que ela tenha feito *qualquer* juízo enquanto dormia ... Se uma pessoa dormindo pudesse perceber que está chovendo ou julgar que seu cônjuge é ciumento, por que não poderia julgar que está dormindo? O absurdo da última prova o absurdo da primeira. (p.35-6)

Malcolm reconhece que esta "prova" é fraca, porque no máximo ela mostra "que a verificação de que alguém está ao mesmo tempo dormindo e julgando é autocontraditória, não que *estar* tanto dormindo quanto julgando seja autocontraditório". Malcolm sustenta que estar ao mesmo tempo dormindo e julgando é, no entanto, "sem sentido, uma vez que nada pode contar em favor seja de sua verdade ou falsidade" (p.37).

Mas essa conclusão simplesmente não decorre da impossibilidade de julgar que alguém está dormindo. Malcolm deve provar que nada pode contar a favor da alegação de que eu julgava enquanto dormia. Não pode haver nenhuma evidência direta: eu não posso julgar que "Eu estou dormindo e estou agora julgando que 23 x 6 = 138", pois eu não posso julgar que estou dormindo. Mas talvez um indivíduo possa inferir de outros dados que ele julgava enquanto dormia. Uma possibilida-



de é que ele tenha feito o julgamento ao mesmo tempo em que ouviu algum evento externo – um estrondo de trovão – um evento que ocorreu no momento específico em que ele estava dormindo. Não, diz Malcolm, uma vez que isto implica que ele ouviu o trovão, “a conclusão a ser tirada é que ele não estava completamente adormecido quando houve o trovão, e não que ele tenha feito um juízo enquanto completamente adormecido” (p.38). Malcolm tinha esclarecido anteriormente que seu tópico era efetivamente “sono profundo”, apenas. Incidentalmente, isso de alguma forma diminui o ataque de Malcolm a Descartes, pois Descartes estava completamente ciente de que “sempre quando nós temos um sonho que depois recordamos, isso significa que nós dormíamos apenas superficialmente”.<sup>2</sup> Presumivelmente Descartes levanta o problema do sonho para a epistemologia especificamente para “sonos leves”, ao passo que Malcolm intencionalmente se restringiu ao “sono profundo”.<sup>1</sup>

Descartando a questão sobre o sono profundo, somos levados a um ponto crítico. Claramente, o melhor candidato para julgar quando adormecidos é o julgar em sonhos. Malcolm não afirma que eu não possa dizer corretamente: “Em meu sonho eu julguei que minha esposa é ciumenta”. Pois ele sustenta que a prática do que ele chama contar um sonho confere sentido a qualquer expressão “Em meu sonho aconteceu *p*”, em que *p* faz sentido somente na vida desperta. Seu pensamento é mais radical. Ele sustenta que não existe um momento particular no qual alguém possa dizer que sonhava. *A fortiori*, não existe um momento no qual alguém julgava, logo não julgava durante o sono. A situação é que ao acordar contamos sonhos e pensamos que os sonhos ocorreram durante o sono. Mas, Malcolm afirma, não existe maneira de verificar em que momento particular o sonho ocorreu. “Devemos entender ‘ao mesmo tempo’ como tempo físico objetivo? Medido, por exemplo, pelo relógio ou pelo aparecimento da lua? Se assim for, que possíveis razões se poderia ter para uma tal asserção?” Malcolm quer que não existam razões, mas duas ocorrem naturalmente.

Primeiro, há a experiência, familiar a muitos contadores de sonhos, de incorporar nos sonhos elementos do mundo – barulhos, ou uma queda de temperatura. Mas isso não irá nos servir. Pois suponha que em um sonho eu transformei o som de campainhas de bicicleta

soando do lado de fora de minha janela em cinceros suíços. Eu alego que esses cinceros datam meu sonho alpino como coincidente com a balbúrdia matutina das bicicletas. Mas como saberei que eu simplesmente, por exemplo, não “lembrei” dos cinceros e os incluí no sonho meia hora depois? Como não há maneira de dizer se minha primeira hipótese ou esta hipótese rival da memória é correta, nenhuma delas (na epistemologia radical de Malcolm) pode ser uma hipótese sobre qualquer desses temas, em absoluto.

Há, no entanto, dados de um tipo bastante diferente, dos quais existe agora um bom número de resumos populares. O sono, descobriu-se, é cíclico. Há períodos de sono profundo, quando o corpo está extremamente passivo, e períodos de atividade que aparecem mais notavelmente no “movimento rápido dos olhos”, que não é dessemelhante ao movimento dos olhos de um espectador alerta em uma partida de futebol. Além disso, períodos de movimentos rápidos dos olhos estão fortemente correlacionados com o relato subsequente de sonhos. Por exemplo, se um sujeito é sempre acordado quando está saindo do período passivo para entrar no período ativo, ele não conta nenhum sonho; se é acordado no meio de um período REM [*rapid eye movement* = movimento rápido de olhos], ele diz: eu estava justamente sonhando com levitação, detecção de espíões, enterrando minha mãe, ou o que quer que seja. Os pesquisadores consideram que por ora eles corroboraram amplamente a hipótese de que os sonhos podem ser acuradamente datados pelo REM observado. De fato, há uma correlação considerável entre o tipo de movimento de olho e o conteúdo do sonho; os olhos se movem da maneira que fariam se estivessem verdadeiramente assistindo às cenas relatadas pelo sonhador.

Malcolm escrupulosamente considera essa evidência e aceita que possamos vir a adotar REM como um critério para datar os sonhos. Mas, diz Malcolm, não é um caso de adotar uma “decisão” para usar as palavras “Eu sonhei às 11h30 mas não à 1h45” de uma dada maneira. “Seria, é certo, irresistivelmente natural para nós adotar essa *convenção*”, diz Malcolm (p.76), mas é ainda uma convenção que estamos livres para adotar ou rejeitar. Longe de confirmar uma hipótese, os estudiosos dos sonhos “estão propondo um novo conceito no qual as noções de localização e duração dos sonhos no tempo físico e a distinção subjetivo-objetivo terão lugar” (p.81). “Um novo conceito teria sido criado, que apenas remotamente se assemelhava ao velho”.

A maioria dos leitores, irrefletidamente, estará bastante surpresa com a conclusão de Malcolm, e muitos continuarão surpresos mesmo

<sup>2</sup> Em uma carta para Antoinette Arnauld datada de 29 de julho de 1648, traduzida para o inglês in *Descartes, Philosophical Letters*, edição e tradução de Anthony Kenny. Oxford, University Press, 1970, p. 233



depois de uma reflexão séria. A questão, que parece tão específica aos sonhos, é de fato muito geral, e em outros contextos irá dominar o próximo capítulo, que concerne a temas correntemente fundamentais na filosofia da ciência. Por exemplo, em sua crítica de Malcolm, Hilary Putnam convida-nos a fazer essa mesma pergunta, que Malcolm faz sobre "sonho", sobre a palavra "ácido".<sup>3</sup> Os químicos falavam de ácidos em 1800 e ainda o fazem agora. Os ácidos foram detectados pelo modo com o qual eles entram em um razoavelmente pequeno número de reações, das quais a mais familiar é o teste do papel de tornassol. Subseqüentemente, a análise volumétrica usando fenolftaleína forneceu um teste mais sensível e uma medida real do grau de acidez. Mais importante, nós pudemos entender muito melhor o que são os ácidos; eles são compostos que contêm um átomo que pode aceitar um par de elétrons de uma base. Isto explica a classificação fenomênica de 1800, na qual um ácido era algo que podia neutralizar uma base. O senso comum diria que descobrimos mais e mais coisas sobre os ácidos. John Dalton (1766-1844), freqüentemente chamado de fundador da teoria atômica da química, sabia muito pouco do que sabemos, mas entre outras coisas ele, como um químico moderno, interessava-se pelos ácidos. A maioria das coisas que hoje chamamos de ácidos ele teria chamado de ácidos, mas não todas. Temos meios melhores de detecção, mas também temos novas razões teóricas para chamar certas coisas de ácido. É verdade que ele teria definido "ácido" de forma diferente de qualquer estudante de colegial de hoje, mas ele mesmo via seu trabalho parcialmente como a descoberta da essência da acidez, ou seja, um trabalho na direção de uma definição correta de uma espécie natural fenomenalmente reconhecível. Ele queria dizer por "ácido" o que nós queremos dizer, embora não o tivesse definido tão bem.

Alguém que concorde com Malcolm dificilmente aceitará esta explicação. Nós temos novos critérios para reconhecer ácidos; além disso, os critérios são freqüentemente de espécies diferentes, pois são de natureza muito mais teórica. Deveríamos falar de convenções e decisões? Deveríamos insistir que o que você e eu queremos dizer com "ácido" é algo diferente do que John Dalton queria dizer? Isto se torna uma questão substancial, transcendendo os sonhos de Malcolm.

Putnam tem, é claro, um certo número de críticas específicas à teoria do significado de Malcolm, e é especialmente crítico quanto à sua

maneira de atribuir significado às sentenças, sentença-por-sentença. Ele rejeita a recusa de Malcolm de projetar um significado para "Eu estou sonhando" com base em outras estruturas gramaticais similares, e outras sentenças que usam o verbo "sonhar". Nisto, ele é bastante influenciado pelo trabalho de Chomsky, ao qual aludimos nos Capítulos 6 e 8. Um algoritmo que mostrasse que a sentença "Eu estou sonhando" é gramatical deveria possibilitar que se projetasse o significado daquela sentença. Malcolm deve mostrar, de fato, que "Eu estou sonhando" é não-gramatical, o que é bem difícil. Mas essas objeções específicas podem ser deixadas de lado. Pois a disputa entre Putnam e Malcolm, sobre "sonhar no tempo" ou "ácido", leva-nos para questões vastamente mais sérias que sonhos ou ácidos. De fato, nos últimos quatro capítulos nós estivemos descrevendo alguns casos de trabalhos feitos no que podemos chamar de "o apogeu dos significados". Próximo ao final do capítulo anterior, nós citamos Hempel, que dizia que uma noção de tradutibilidade não é inteiramente clara e enfrenta dificuldades consideráveis. Agora encontramos um problema sobre se o avanço teórico muda o significado ao produzir novos critérios ou simplesmente nos permite descobrir mais a respeito de sonhos e ácidos. Essas importantes questões pressagiam o fim do apogeu dos significados. Esse é o assunto da próxima parte do livro.

3 "Dreaming and Depth Grammar", *Analytical Philosophy*, série 1, R. Butler (Ed.), Oxford, Blackwell, 1962, p.211-35.

C

---

O APOGEU DAS SENTENÇAS

## AS TEORIAS DE PAUL FEYERABEND

Teorias sobre que tipos de coisas existem no universo ocorrem em quase todos os nossos estudos de caso. Berkeley tinha certeza de que a matéria não existe. Os verificacionistas de bom grado aceitavam a concepção de que "a ontologia recapitula a epistemologia" - em particular, aquilo sobre o que você nada pode conhecer, não existe. Agora devemos tratar de uma outra questão sobre a existência, não tanto "Que tipos de coisas existem no universo?", como "Em que medida os tipos de objetos que existem são dependentes das teorias e pressuposições da sociedade para a qual eles existem?". Deliberadamente coloco a questão de uma forma paradoxal. A resposta imediata para essa última questão é: a existência dos objetos não depende de forma alguma das teorias que defendemos! Existe, no entanto, uma boa pergunta espreitando por trás da ruim, mas, porque eu não sei bem como perguntá-la, sigo a técnica filosófica tradicional de perguntar de forma exagerada.

Terminamos o último capítulo com um debate entre Malcolm e Putnam, sobre se "ácido" no século XVIII significa o mesmo que "ácido" hoje em dia, ou se "sonho" significa o mesmo antes e depois de REM. Aproximamo-nos perigosamente da questão estúpida (que, infelizmente, é de fato levantada em alguns grupos) sobre se os ácidos no século XVIII são os mesmos que são agora. No que se refere à palavra "ácido", tínhamos Putnam, de um lado, vigorosamente proclamando que descobrimos mais sobre ácidos, mas que estamos ainda falando sobre o mesmo tipo de coisa e usando as palavras das mesmas maneiras que nossos predecessores. De outro lado, uma generalização do argumento de Malcolm sobre os sonhos sugere a doutrina oposta, de que desde que descobrimos novos critérios para acidez, nós nos referimos (*mean*) a

algo diferente do que John Dalton fazia. Até aí essa é uma controvérsia potencialmente aborrecida, mas se ampliarmos o escopo da discussão, obteremos resultados surpreendentes. Lembra-se de que a principal diferença entre a química de 1800 e a atual não é de que temos novos métodos para testar e medir a acidez, mas que temos teorias químicas das quais mesmo o "fundador da teoria atômica da química" percebia no máximo um vislumbre muito tênue. "Ácido" está hoje em dia tão en-volto em teoria que há mais razão para dizer que a palavra não mais sig-nifica o mesmo. Devemos embarcar em uma teoria sobre teorias. Va-mos proceder sistematicamente, primeiro estabelecendo uma *tese* e depois uma *antítese*. A *tese* representa o que tem sido, na maior parte deste século, a filosofia da ciência aceita. A *antítese* será um novo e de certa forma revolucionário ataque à *tese*.

Ao teorizar, precisamos da linguagem não somente para nos co-municar com os outros, mas também para registrar nossos próprios pensamentos. A linguagem é essencial para a teorização humana, mas (diz a *tese*) ela é a ferramenta da teoria. Quando cavo em meu jardim, pode acontecer de eu quebrar uma pá e comprar uma nova. Gradual-mente, cada vez mais o gume da minha pá fica gasto e áspero, enquan-to o cabo de madeira fica liso. Cavar sem dúvida afeta as pás, mas uma pá é uma pá apesar disso, uma entidade por si mesma, quer eu cave ou a deixe enferrujar. Tal relacionamento (propõe-se) é o mesmo que existe entre a linguagem e a teoria. Usamos nossas linguagens para especular, mas elas existem por si mesmas, numa posição um tanto inferior na ca-deia do ser, no nível das pás. Elas não são muito afetadas pela teoriza-ção, mas são, como as pás, de algum modo afetadas, e pode acontecer de haver um cabo que se quebra, uma revolução científica, e optamos por uma linguagem totalmente nova.

De acordo com a *tese*, a investigação científica tem uma estrutura lógica razoavelmente simples. O que acontece no laboratório, sala de aula, revista e durante o cafézinho pode ser errático, mas o produto final pode ser remodelado em uma estrutura dedutiva organizada. Assim, as teorias devem explicar o que se observou acontecer. A expli-cação é dedutiva, pois explicamos ao mostrar que o que aconteceu é uma consequência lógica de nossas teorias mais algumas condições an-tecedentes específicas. As teorias também predizem o que irá aconte-cer. A predição é igualmente dedutiva; deduzimos da teoria que se o ex-perimento *E* é realizado, um resultado definido (talvez surpreendente) *R* decorre. Sucesso na explicação e variedade na predição são duas das virtudes das melhores teorias. A dedução é a tônica de ambas.

A *tese* prontamente explica a existência de teorias incompatíveis no mesmo domínio. Há dois conjuntos de especulações, um dos quais implica que se o experimento *E* for realizado, então o resultado *R* irá ocorrer, ao passo que as outras especulações implicam que *R* não resul-tará de *E*. A maneira de decidir entre duas teorias é realizar *E* e ver se *R* ocorre ou não. Esse é o "experimento crucial", que há muito tem sido parte da teoria sobre as teorias.

Os experimentos cruciais constituem um tipo de progresso cien-tífico. Um outro tipo de avanço teórico é a subsunção de uma teoria sob uma mais geral. Por exemplo, a lei de Snell afirma uma relação en-tre o ângulo de incidência e o ângulo de refração quando um raio de luz curva-se ao passar de um meio (tal como ar) a outro (tal como água). Fermat (1601-1665) mostrou que a lei de Snell é uma conse-quência da proposição de que a luz segue a rota mais curta. Isso foi de-vidamente subsumido sob as leis mais gerais da ótica física, que por sua vez podem ser derivadas como consequências da mecânica quân-tica. Este, de acordo com a *tese*, é um caso claramente definido de sub-sunção. A mecânica quântica emprega uma maquinaria teórica imaginada por Snell ou Fermat, mas a lei de Snell, enquanto deriva-da na mecânica quântica, é exatamente a mesma lei que Snell desco-briu empiricamente.

Deixe-nos repetir que, de acordo com a *tese*, a linguagem, embora essencial para a teorização, não tem um papel profundo na teoria sobre teorias. Naturalmente, devemos poder relatar o resultado de um expe-rimento crucial com palavras. Deve haver uma sentença, artigo acadê-mico ou mesmo um livro *r* que diz que o experimento *E* foi executado em um tempo e lugar específicos, e o resultado *R* ocorreu, e deve haver um possível relatório contrário *r*\* que diz que *E* foi executado no tem-po e local declarados mas *R* não ocorreu. Se acreditamos em *r*, concluí-mos que a segunda teoria está errada, ao passo que, se acreditamos em *r*\*, acreditamos que a primeira teoria está errada. Se não fosse por sen-tenças como *r* e *r*\* não haveria ciência transmitida de geração a geração, ou de laboratório a laboratório. Igualmente, nós não poderíamos falar de subsumir a lei de Snell sob a mecânica quântica se não houvesse uma sentença expressando o que Snell queria dizer em 1621 e que também expressa uma consequência da teoria quântica. A linguagem é indis-pensável, sim, mas nós dificilmente precisamos de uma teoria da lin-guagem para entender a ciência.

Ainda assim, a *tese* provoca uma questão sobre a linguagem. As teorias sofisticadas parecem falar de entidades teóricas, tais como elé-

trons ou genes, que, no momento de promulgar a teoria, não podem possivelmente ser observados. As entidades são postuladas com o fim de explicar os fenômenos. Mesmo que admitamos os termos da linguagem comum sem maiores questionamentos, podemos exigir uma explicação do significado da terminologia teórica que evoluiu com tal profusão nos últimos poucos séculos. Não podemos indicar o significado da palavra "elétron" apontando. Nem podemos superficialmente dizer que seu significado é dado por seu "uso" na teoria, porque podemos ter diferentes teorias sobre elétrons; o que, em uma teoria, é um uso da palavra "elétron" para formular um postulado fundamental pode, em outra, ser um uso que expressa um contraste com alguma coisa hoje ultrapassada. Escrevendo na década de 1920, Norman Campbell resolveu (ou arquivou) este problema sobre significado ao injetar um outro elemento na reconstrução racional de teorias completadas. De um lado, temos um conjunto de hipóteses, os princípios fundamentais da teoria. Estas irão tipicamente envolver termos teóricos. Nenhum experimento nos irá possibilitar observar diretamente se elas são verdadeiras, porque os objetos em questão, entidades teóricas, não são de modo algum observáveis. Portanto, nós precisamos de algum meio de conectar as partes mais profundas da teoria com a observação na superfície. Campbell sugeriu um "dicionário" para preencher as ligações dedutivas entre qualquer teoria que use um conjunto de termos teóricos, e um corpo de possíveis relatos de observação. O dicionário nos diz o que esperar caso a teoria seja verdadeira. A linguagem torna-se, então, dicotomizada: há relatos potenciais de observações e há afirmações teóricas; as duas partes são ligadas pelo "dicionário" que nos possibilita deduzir as observações dos axiomas.

Uma teoria é um conjunto de proposições conectadas que são divididas em dois grupos. Um grupo consiste em enunciados sobre alguma coleção de idéias que são características da teoria; o outro grupo consiste em enunciados sobre a relação entre essas idéias e algumas outras idéias de natureza diferente. O primeiro grupo será coletivamente chamado de "hipótese" da teoria; o segundo grupo, "dicionário". A hipótese é assim chamada, de acordo com a noção que se acabou de afirmar, porque as proposições que a compõem são incapazes de prova ou refutação por si mesmas; elas devem ser significativas mas, tomadas separadamente do dicionário, parecem ser suposições arbitrárias. Elas podem ser consideradas, desta forma, como fornecendo uma "definição por postulado" das idéias que são características da hipótese. As idéias que são relacionadas através do dicionário às idéias da hipótese são, por outro lado, tais que alguma

coisa se sabe a respeito delas independentemente da teoria. Deve ser possível determinar, independentemente de todo conhecimento da teoria, se certas proposições que envolvem essas idéias são verdadeiras ou falsas.<sup>1</sup>

Campbell, ele mesmo um físico experimental menor, é somente um dos muitos naquela época a discutir nesses termos a metodologia da ciência. Note que já em seu trabalho o experimento crucial não tem mais estrutura simples. Temos duas teorias incompatíveis,  $I_1$  e  $I_2$ , que usam entre si um conjunto de termos teóricos. As teorias por si mesmas não implicam relatos contrários de observação  $r$  e  $r^*$ ; elas o fazem somente com a ajuda de um "dicionário" campbelliano. Não se alega que os manuais científicos de fato tenham essa forma; somente que esta é a maneira como deveríamos reescrevê-los se quiséssemos ser completamente rigorosos.

A tese, em suas formas mais fortes, esteve por muito tempo entrincheirada no Círculo de Viena, e um de seus mais rigorosos expo-sitores foi Rudolf Carnap. Como seus contemporâneos, ele estava convencido da existência de uma nítida distinção entre termos teóricos e observacionais. Os dois são relacionados através de algum tipo de dicionário campbelliano. Os significados dos termos teóricos são bastante constantes; quando há uma mudança, ela será representada por uma mudança no dicionário. Há um nítido contraste entre mudar teorias e mudar significados. O crescimento científico é tipicamente de dois tipos: (a) refutação de uma teoria e sua substituição por outra, frequentemente como resultado de um experimento crucial; e (b) subsunção de uma teoria sob uma outra mais geral.

A antítese a essa tese nega todas essas doutrinas. Vamos começar com a distinção nítida entre observação e teoria. Uma palavra cunhada por N. R. Hanson é útil aqui: ele sustenta que nossos termos descritivos, observacionais, são "impregnados de teoria" (*theory-laden*). Ou seja, nós os aplicamos especificamente à luz das teorias e leis que por acaso aceitamos. Certamente o conhecimento de uma teoria é essencial para um exemplo que Hanson usa: "um tubo de raios-X visto a partir do cátodo".<sup>2</sup> Um ajudante não qualificado no laboratório pode dis-

1 *Physics: the Elements*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970; reimpresso como *Foundations of Science: The Philosophy of Theory and Experiment*. New York: Dover, 1957, p.122.

2 *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965, p.15.

tinguir tubos de raios-X de reostatatos, mas deve ser ensinado em última análise por alguém que conheça um pouco de teoria, e, além disso, distinguir é somente uma das coisas para as quais os conceitos são úteis. Para determinar se um objeto dúbio é realmente um novo modelo de tubo de raios-X ou não, deve-se saber o que ele faz, e isto não pode ser explicado exceto em termos teóricos.

Há duas questões distintas aqui. Uma é que o que afirmamos ver em um dado momento é frequentemente determinado pelo nosso conhecimento. Mesmo Platão pôde nos mostrar isso no *Teeteto*, em que um estudioso e um analfabeto são apresentados a um texto escrito. Eles têm visão acurada e somos tentados a dizer que eles vêem a mesma coisa. Mas no mínimo o estudioso vê mais; ele vê a palavra "rosa". Por pior calígrafo que seja, ele pode reapresentar o que viu, de modo que nós vemos a palavra "rosa". Mas os analfabetos tipicamente não podem nem mesmo reconhecer a palavra quando a mostramos de novo. Do mesmo modo, o mecânico de motores escuta que a regulação do motor está errada, quando eu escuto somente um barulho. O piloto sente uma corrente de ar ascendente, quando eu sinto somente um balanço. O arqueólogo vê cerâmica do neolítico onde eu vejo somente cacos espalhados. Ou, para tomar um exemplo contundente feito por Hanson, um bom estudante de graduação de física pode ver o traçado do pósitron em uma câmara de vapor colocada em um campo magnético e, ainda assim, os principais físicos da década de 1920 não podiam ver tal coisa mesmo quando "estava sob seus próprios olhos" e devidamente registrada em fotografias.<sup>3</sup>

Tais exemplos questionam crenças ingênuas sobre "percepção direta". Uma segunda questão é que a percepção direta, mesmo se houver tal coisa, tem somente um pouco a ver com a aplicação das palavras. Não importa quão seguro eu esteja de que vejo um tijolo no caminho, se ele explodir quando eu o pegar, então eu nunca vi um tijolo, não importa o quanto eu tenha "diretamente percebido". Parte da nossa teoria sobre tijolos é que, embora eles possam ser usados como mísseis ofensivos, tijolos reais não explodem como bombas. Nosso uso de um termo descritivo, seja "tijolo" ou "cátodo", depende de tomarmos como certas algumas pressupostas regularidades na natureza. Somente enunciados muito gerais sobre regularidades são dignificados com o nome "teoria", mas nossa antítese sustenta que, embora haja graus da carga de teoria

sustentada por um termo descritivo, não há diferença de tipo, a este respeito, entre tubos de raios catódicos e tijolos.

Discussões sobre se existe o "ver" puro destituído de teoria tendem a ficar nebulosas. Defensores da tese afirmam que o piloto e eu igualmente sentimos o balanço; ele "infere" que existe uma corrente de ar ascendente. O arqueólogo e eu igualmente vemos como os cacos se apresentam; ele infere dessa aparência que eles são neolíticos. O melhor físico da década de 1920 e um estudante de graduação atual vêem traçados similares; nosso estudante moderno foi treinado a inferir o pósitron. Tal debate torna-se substancial somente quando incluímos outros elementos da tese, dentre os quais a reconstrução em "hipótese" e "dicionário" é um óbvio ponto fraco. O trabalho científico nunca é de fato tão dicotomizado, e é raramente claro que exista uma única maneira de dividir a teoria em hipótese e dicionário. Em particular, uma revisão em uma teoria pode ser apresentada seja como uma mudança no dicionário, que preserva as leis, ou uma mudança nas leis, usando o mesmo dicionário. Qual é a reconstrução "correta"? Tal questão nos remete de volta ao nosso ponto de partida ilustrativo: nós descobrimos mais sobre os ácidos, ainda querendo dizer o mesmo com "ácido", ou o desenvolvimento do conhecimento levou a uma mudança no próprio significado da palavra "ácido"?

Para manter sua posição, a tese, no início tão indiferente ao "significado", precisa agora de algum critério para mudança no significado dos termos teóricos. A melhor evidência de que um termo mudou de significado é, talvez, que ele esteja sendo usado diferentemente. Na especulação teórica nós estamos principalmente preocupados com os enunciados declarativos (e as questões correspondentes), usualmente oferecidos como tentativas de dizer o que é verdadeiro. Assim, é especialmente natural seguir Frege e dizer que as condições de verdade para uma sentença determinam o significado da sentença, e que o significado de um termo é estabelecido pelo significado das sentenças em que ele pode ocorrer. Vamos fingir, com a tese, que exista um conjunto definido de sentenças observacionais cujas condições de verdade estejam bem entendidas, independentemente da teoria. Então, dado um dicionário, nós podemos também determinar as condições de verdade das hipóteses teóricas. Para a tese, a dicotomia entre sentenças teóricas e observacionais, e a dicotomia entre dicionário e hipótese, são ambas cruciais. Se ambas as divisões são artificiais, a tese está em perigo, porque as condições de verdade para sentenças que envolvam termos teóricos dependem das próprias dos contextos teóricos nos quais elas

3 *The Concept of the Positron*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

ocorrem. "A distribuição de elétrons é 50% *spin* horário e 50% *spin* anti-horário" não tem nenhum uso padrão fora de alguma versão da teoria quântica. Não tem condições de verdade fora da teoria, e também, numa versão simplista da explicação de Frege, nenhum significado. Na verdade, não é necessário argumentar com base em qualquer teoria do significado para chegar a essa conclusão; aqui, por exemplo, temos Norman Campbell novamente:

muitas das palavras usadas para expressar as leis científicas denotam idéias que dependem para sua significação da verdade de certas outras leis, e perderiam todo significado se aquelas leis não fossem verdadeiras. Essas palavras incluem a maioria dos termos técnicos da ciência ... elas serão no futuro chamadas de "conceitos". *Um conceito é uma palavra que denota uma idéia que depende para seu significado ou significação da verdade de alguma lei.* A conclusão a que chegamos é que a maioria, se não todas, das leis reconhecidas da física estabelecem relações entre conceitos, e não entre simples juízos de sensação que permanecem significativos mesmo se nenhuma relação entre eles for conhecida. (*Foundations of Science*, p.45; itálicos acrescentados)

A passagem que coloquei em itálico, escrita há cinquenta anos, tem conseqüências que foram somente desenvolvidas na década passada.<sup>4</sup> Se o significado dos termos ou "conceitos" teóricos depende de leis e teorias, o que acontece quando revisamos ou abandonamos a lei ou uma teoria? A conclusão radical tirada pela antítese é que os significados mudam. Além disso, se o mesmo termo ocorre em duas teorias diferentes, somos levados à conclusão de que o termo difere em significado nos dois contextos. Isso tem conseqüências desastrosas para os princípios centrais da tese. O progresso teórico não pode ocorrer pela subsunção dedutiva de uma teoria sob outra, pois isto requer sentenças que signifiquem o mesmo tanto na teoria mais forte quanto na mais fraca, e isto agora parece descartado. Mesmo o experimento crucial naufraga. Aqui está uma vívida enunciação desta possibilidade, por Paul Feyerabend:

um experimento crucial é agora impossível. É impossível não porque o dispositivo experimental seria demasiado complexo ou caro, mas porque não

há nenhum enunciado universalmente aceito capaz de expressar o que quer que emerge da observação.<sup>5</sup>

A antítese, em suma, sustenta que teorias rivais ou sucessivas no mesmo domínio são incomparáveis ou incomensuráveis. A própria palavra "incomensurável", que se tornou uma certa moda nos últimos anos, foi introduzida na década de 1960 por Feyerabend e por Thomas Kuhn. Este, o notável historiador da ciência, propôs em seu agora famoso livro *The Structure of Scientific Revolutions* [*A estrutura das revoluções científicas*], que existem marcantes discontinuidades entre teorias científicas sucessivas ou rivais, de tal forma que existem poucos meios "racionalis" de escolher entre elas. Não desejo aqui desenvolver este bastante controverso ramo da filosofia da ciência, mas notar somente as supostas conseqüências para as teorias do significado. No caso do experimento crucial, Feyerabend, na passagem citada, afirma que não existe nenhuma sentença teórica com significado definido que seja verdadeira em uma teoria e que, com exatidão o mesmo significado, seja falsa na outra. Não há maneira de traduzir entre teorias.

Tal conclusão parece absurda. Podemos pensar em algumas teorias incomensuráveis "no mesmo domínio". A psicanálise freudiana e a teoria de estímulo-resposta na psicologia behaviorista estudam a psicologia humana, mas os freudianos e os psicólogos de estímulo-resposta literalmente não falam uns com os outros; de certa forma eles não podem. Da mesma maneira, a acupuntura chinesa contemporânea permite que os cirurgiões chineses executem um grande número de operações em pacientes completamente conscientes, os quais são na verdade capazes de guiar o bisturi do cirurgião e ainda assim sentem pouco desconforto. Os cirurgiões ocidentais usam anestesia geral para as mesmas operações. No presente, a teoria da acupuntura dificilmente faz qualquer sentido para a teoria médica ocidental. Alguns de seus fenômenos começam a ser "explicados" mas seus conceitos não podem sequer ser expressos. Para um outro exemplo, há um bom tempo os antropólogos vêm dizendo que não se pode compreender as teorias de bruxaria sem aprender a linguagem e talvez mesmo adotar o modo de vida do povo zande (ou qualquer outro povo).

Ainda assim, a tese dificilmente se impressiona com exemplos bizarros como estes. Ela não precisa alegar que todas as teorias "no

4 Hacking escreve em 1975. A década a que se refere é a década de 1960. A passagem mencionada foi escrita em 1920. (N. T.)

5 "Problems of Empiricism", in *Beyond the Edge of Certainty*, R. Colodny (Ed.). Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1965, p.214.

mesmo domínio" são comensuráveis; apenas que a maior parte do progresso científico ordenado diz respeito à rivalidade ou acumulação de teorias comensuráveis. Todas as nossas crenças tradicionais nos asseguram de que a tese está certa quanto a isso. Acontece, no entanto, que tais crenças não constituem um guia perfeito. Pesquisa recente na história da ciência apresenta mais incomensurabilidade do que se esperava. Um dos exemplos clássicos de "subsunção" costumava ser a da mecânica newtoniana clássica na mecânica relativista de Einstein. A primeira, dizem-nos com frequência, é um caso limite da última, e nós temos um bom exemplo de subsunção. Feyerabend argumentou persuasivamente que os conceitos da mecânica newtoniana são simplesmente inexprimíveis na teoria da relatividade. Ao mesmo tempo, deve estar claro que nem todo esboço de teoria leva à incomensurabilidade.

Nossas tese e antítese constituem uma antinomia. Feyerabend fez o que pôde para trazer a antinomia à nossa atenção, mas ele mesmo tem tido recentemente pouco interesse nela. Ele chegou a esses problemas a partir de uma insatisfação com a escola de mecânica quântica de Copenhague. Essa escola insistia em que, embora uma nova teoria fosse necessária para descrever os eventos microscópicos, ela deveria coincidir com a física clássica quando se tratasse de descrever eventos macroscópicos como casos limites. Feyerabend pensava que este "princípio de correspondência" é uma limitação metodológica absurda na pesquisa — por que deveria a nova teoria dizer o mesmo que a velha quando tratassem do mesmo domínio? Não deveria dizer algo novo, talvez mesmo incompatível com a anterior, ou, melhor, incomensurável com a anterior, porque originária de compreensões mais profundas? Ele então percebeu que a escola de Copenhague tinha sido restringida por uma metodologia geral da ciência, da qual nossa tese é uma forma refinada. Assim surgiu a doutrina generalizada da incomensurabilidade que acabamos de descrever. Mas os interesses de Feyerabend na comensurabilidade não são seus principais. Ele em geral se opõe à idéia da ciência como sistemática. Na verdade, seu artigo "Against Method, a Defence of Anarchy" ["Contra o método, uma defesa da anarquia"] alega que a proliferação de teorias incomensuráveis é uma coisa boa.<sup>6</sup> Ninguém pode pensar com mais de uma teoria ao mesmo tempo; deixe-nos ter

6 In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, IV, M. Radner, S. Winokur (Ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970.

trabalhadores diferentes trabalhando no mesmo campo mas incapazes de se comunicar. Não precisa haver irracionalidade aqui, pois programas de pesquisa diferentes podem ser avaliados pela maneira como eles se expandem, abrindo novos horizontes, ou degeneram num mero solucionar de velhos quebra-cabeças que surgem dentro de sua própria área de ação.<sup>7</sup> Feyerabend, criador da nossa antinomia, distanciou-se dela, proclamando a de pouco interesse se comparada com os problemas maiores da filosofia da ciência. Mas ele deixou uma pista para uma síntese que não irá evitar nossa antinomia mas resolvê-la. Ambos os lados de nossa antinomia invocam um conceito de significado. Mas toda conversa sobre significado, disse recentemente Feyerabend, é mera tagarelice. Se ele estiver certo, nossa antinomia dificilmente surge.

Uma antinomia é resolvida não quando se toma o lado da tese ou da antítese, mas quando se entende o erro básico que torna a contradição possível. De acordo com a tese, deve ser possível enunciar alguma proposição testável que seja verdadeira em uma teoria e falsa em outra. Isto é, deve haver uma sentença cujo significado seja neutro entre as duas teorias e que, com este significado, seja verdadeira em uma e falsa na outra. A antítese protesta que, de acordo com as melhores teorias do significado que temos, não pode haver tal sentença. Feyerabend nunca chegou a dizer que qualquer diferença na teoria produz uma diferença no significado. Por exemplo, simplesmente mudar o valor numérico de constantes fundamentais não necessariamente produz esse efeito. Mas ele insiste em que novidades importantes, que têm relação com novas linhas de pesquisa, caracteristicamente produzem conceitos incomensuráveis. Muitos, talvez a maioria, dos filósofos têm recentemente reagido a isto, tentando produzir melhores teorias do significado. Feyerabend é mais radical, e sugere que a antinomia não surge em razão de uma teoria inadequada do significado, mas em razão de qualquer teoria do significado. O erro básico é simplesmente ter qualquer teoria do significado. Deveríamos abandonar os significados e contentar apenas as sentenças. Considere o que dizemos, não o que queremos dizer. Considere não *enunciados*, isto é, sentenças investidas de significado, significado este que pode ser posto em questão, mas *sentenças*.

7 Esta abordagem estava sendo desenvolvida com grande desenvoltura por Imre Lakatos, que faleceu no meio de muitos trabalhos incompletos. Numa nota de obituario para a Associação de Filosofia da Ciência (1974), Feyerabend descreveu Lakatos como o mais profundo estudioso da metodologia científica nesta metade de século. Ver a bibliografia para o Capítulo 11.



Imediatamente depois da alegação de que os experimentos cruciais são às vezes impossíveis, Feyerabend continua:

ainda existe a experiência humana como um processo realmente existente, e ela ainda faz que o observador execute certas ações, por exemplo, enuncie sentenças de um certo tipo ... Esta é a única forma pela qual a experiência julga um ponto de vista cosmológico geral. Tal ponto de vista não é rejeitado porque seus enunciados observacionais dizem que deve haver certas experiências e estas depois não ocorrem ... Ele é rejeitado se produz sentenças observacionais quando os observadores produzem a negação dessas sentenças.

O que está sendo dito aqui? Parece ser um conselho para deixar os "significados" de lado e esquecer os enunciados observacionais, isto é, sentenças com significados. Não há nada além de certos tipos de comportamento, o proferimento de sentenças. As sentenças certamente têm uma estrutura sintática, ocasiões de proferimento, locais nos quais elas aparecem, instituições que as sancionam, teorias às quais elas têm afinidade e pessoas que são consideradas aptas a proferir exatamente certas sentenças (sobre o méson, digamos) e não outras (sobre o DNA). Mas — continua a doutrina de Feyerabend — não existe nada além dessas coisas, ou seja, o significado da sentença. O observador e seu experimento não interagem por meio de significados. Existem apenas as sentenças que saem da boca do observador, ou de sua máquina de escrever ou cartão perfurado de computador.

A obscuridade dessa doutrina não passou despercebida,<sup>8</sup> mas essa nova abordagem do conhecimento ganhou tanto admiradores quanto críticos. Pontos de vista notavelmente similares emergiram de outros problemas. Na Parte B deste livro, que chamei de "O apogeu dos significados", havia sempre alguma teoria do significado em perspectiva. Supunha-se regularmente que existia alguma coisa abaixo do nível do que é dito: há, além disso, o que se quer dizer (*what is meant*). Feyerabend é um representante de um positivismo novo e ousado. Não existe nada na linguagem além do que é dito. Aqui acontece a morte do significado. Como ocorre freqüentemente quando assassinos têm um objeto comum, eles têm motivos e estilos diferentes. Se Feyerabend é o Cassius do presente roteiro, então Davidson, no próximo capítulo, é seu Brutus.

8 Dudley Shapere, "Meaning and Scientific Change", in *Mind and Cosmos*, R. Colodny (Ed.), Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1966, p. 41-85.

## A VERDADE DE DONALD DAVIDSON

A obra de Donald Davidson é ainda mais inacessível ao leitor comum que a de Feyerabend. Ele também prometeu um livro, mas no momento em que escrevo temos somente uma seqüência de artigos espalhados em periódicos, antologias e anais de congressos. Esses ensaios são inflexivelmente profissionais. Quando encontramos alguma sentença num tom meio seco de brincadeira, é possivelmente um sinal de que toda uma seqüência de pensamento foi omitida. Assim, ele observava, seca mas bem-humoradamente que uma de suas opiniões "pode ser justificada por um argumento transcendental (que eu não irei apresentar aqui)".<sup>1</sup> Outros filósofos recentemente escreveram livros inteiros sobre seus respectivos argumentos transcendentais! Esses artigos de Davidson são compactos, alusivos, com metade da extensão que é comum nos periódicos contemporâneos de filosofia e vastamente mais intrincados. Eles não são fáceis de entender, e freqüentemente pressupõem que o leitor conheça resultados bastante técnicos da filosofia da lógica. Portanto, este capítulo terá de ser mais longo do que a maioria dos precedentes, e será dividido em seções, algumas das quais podem, por si mesmas, introduzir o leitor a algumas questões especializadas correntemente ventiladas na filosofia analítica.

Como pode ser visto na bibliografia do Capítulo 12, os artigos de Davidson dividem-se aproximadamente em duas categorias. Em um

1 "In Defense of Convention T", in *Truth, Syntax and Modality*, H. Leblanc (Ed.), Amsterdam: North Holland, 1973, p. 82. Alguns dos argumentos transcendentais aludidos aqui apareceram desde então em "The Very Thought of a Conceptual Scheme", *Proceedings of the American Philosophical Association*, v. XXII, p. 5-29, 1973.

conjunto de títulos, encontramos palavras-chave tais como *ação, razão, causa, evento*; os tópicos são principalmente derivados da filosofia da mente. O outro conjunto de títulos tem *verdade, significado, sentença, semântica*: ou seja, filosofia da linguagem. Ocasionalmente um título é construído a partir de ambos os conjuntos de palavras-chave: "The Logical Form of Action Sentences" ["A forma lógica das sentenças de ação"]. A interseção é mais importante que a ocorrência de "ação" e "sentença" em um único título. Embora Davidson raramente explicite as conexões que ele percebe entre mente e semântica, ele acredita que a relação é essencial e profunda. Ao descrever suas doutrinas da linguagem poderei fazer apenas referências superficiais a suas análises da ação humana e portanto omitirei metade da história.

O mais conhecido artigo de Davidson sobre linguagem é "Truth and Meaning" ["Verdade e significado"].<sup>2</sup> Este é um bom lugar para começar a ler Davidson, mas antes de fazê-lo você terá de formar alguma idéia a respeito de uma contribuição anterior: a teoria da verdade de Tarski. Em um século de grandes lógicos, nenhum pensador teve mais impacto no curso da lógica matemática do que Alfred Tarski. A teoria da verdade é apenas um aspecto de uma de suas investigações. Tarski deu uma explicação elementar dela em um celebrado e popular artigo publicado em 1944 e baseado nos resultados alcançados mais do que uma década antes.<sup>3</sup> Talvez as conseqüências mais importantes daquele trabalho estejam na disciplina matemática agora chamada teoria de modelos, mas podemos abstrair dela o suficiente para ter uma compreensão do programa de Davidson.

## I A teoria de Tarski

Tem havido teorias da verdade por um longo tempo. Tarski gosta de citar Aristóteles, mas ao pensar em seus predecessores, é mais frequente nos referirmos a teorias chamadas de *correspondência e coerência*. Uma teoria da correspondência diz que um enunciado é verdadeiro

<sup>2</sup> *Synthese*, v. XVII, p. 304-23, 1967.

<sup>3</sup> "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, v. IV, p. 341-75, 1944, reimpresso em *Semantics and the Philosophy of Language*, I. Linsky (Ed.). Urbana: University of Illinois Press, 1952, p. 13-47; e in *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl, W. Sellars (Ed.). New York: Appleton-Century Crofts, 1949, p. 52-84.

quando corresponde a um fato, ou ao modo como o mundo é, ou algo assim. Com a mesma frequência com que as teorias da correspondência foram promulgadas, os céticos perguntaram se existe alguma maneira de caracterizar os "fatos" independentemente das sentenças. Se não, a teoria parece circular. Davidson chega a argumentar que existe apenas um "fato", ou uma entidade chamada "os fatos", dessa forma reduzindo a teoria ao absurdo. Ele na verdade pensa que existe algo de correto na correspondência, como veremos, mas não na correspondência a fatos. Outros filósofos, mais radicalmente, abandonam os "fatos" e substituem "correspondência" por "coerência". Uma teoria da coerência é holística. Quer dizer, ela não pensa que as verdades aparecem uma a uma, cada qual correspondendo a seu fato particular. A verdade, diz, tem relação com todo um conjunto de sentenças, que deve ser internamente consistente, e que é governado principalmente pela tendência dos falantes de acrescentar ou retirar afirmações deste conjunto à luz das suas experiências.

Evidentemente, tais "teorias da verdade", pelo menos como eu as descrevo, são destituídas da maioria das propriedades de clareza, precisão e poder preditivo que uma teoria deveria ter. Elas são, no máximo, balbucios vagos esperando por definição séria. Podemos ilustrar a inadequação do próprio contraste, coerência-correspondência, lembrando que muitos especialistas afirmaram, com intensa convicção, que Espinosa possuía uma teoria da verdade como correspondência. Outros afirmaram, com paixão comparável, que ele tinha uma teoria da coerência! Espinosa é um filósofo bastante difícil, mas nessa ocasião a falta não está com Espinosa, mas com as categorias pálidas e vaporosas de correspondência e coerência.

Tarski trouxe algum rigor à verdade. Sua idéia é tão simples que à primeira vista parece trivial. Ele enunciou um critério mínimo a ser satisfeito por qualquer teoria da verdade. Davidson o chama de "Convenção T". Esta tem duas partes. Suponha que estamos construindo uma teoria da verdade para uma linguagem *L* (alemão, digamos), e que estamos formulando a teoria em português. Nosso primeiro requisito é que para toda sentença *s* de *L* existe um teorema demonstrável da nossa teoria, da forma:

(T) A sentença *s* de *L* é verdadeira se e somente se *p*.

Em qualquer instância particular, *s* é substituída pelo nome de uma sentença em *L*, e *p* por uma sentença em português, como em:

(1) A sentença em alemão "Schnee ist weiss" é verdadeira se e somente se a neve é branca.

Nosso primeiro requisito de uma teoria da verdade é, então, que ela nos deve fornecer um conjunto de axiomas e regras de inferência a partir dos quais podemos deduzir, para qualquer sentença  $s$  de  $L$ , uma sentença- $T$  correspondente como (1). Nosso segundo requisito é que toda sentença- $T$  demonstrável como essa deva de fato ser verdadeira — como é, de fato, o caso com (1). Nós nem exigimos que  $L$  deva diferir substancialmente do português ou de qualquer linguagem que estejamos falando, pois poderíamos tentar construir uma assim chamada teoria homofônica da verdade para o português em português, levando-nos à aparentemente tola sentença- $T$  que Tarski tornou famosa:

(2) A sentença em português "A neve é branca" é verdadeira se e somente se a neve é branca.<sup>4</sup>

Ó importante, em nosso par de requisitos, vem com a restrição de que, para cada sentença  $s$  em  $L$ , seja possível demonstrar uma sentença- $T$  correspondente. Nossos exemplos (1) e (2) são triviais, mas a restrição é séria. Uma teoria axiomática deve ter uma base finita. Ou seja, ela deve ter um número finito de axiomas e um número finito de regras de inferência (ou, de qualquer forma, um conjunto finito de instruções para gerar mecanicamente os axiomas e regras). Mas não há limite superior para o número de sentenças de uma linguagem. Para cada  $s$  em  $L$ , nossa teoria deve fornecer uma prova de uma sentença- $T$  correspondente. Uma vez que existem infinitamente muitas  $s$ , isso significa que nossa base finita deve ser capaz de demonstrar um número infinito de sentenças- $T$ .

O que poderia ser tal base finita? Para começar, existem apenas finitamente muitos predicados, relações e nomes simples em uma linguagem — não muitos mais do que em um bom dicionário. Estes podem ser gramaticalmente encadeados para formar sentenças simples curtas. Uma teoria da verdade poderia portanto começar por listar um número finito de axiomas para esses. Se em nossa análise a sentença em português "A neve é branca" é uma das sentenças básicas,

4 No original: "The English sentence 'Snow is white' is true if and only if snow is white". (N. T.)

então (2) pareceria como um axioma. Poderíamos esperar por uma abordagem mais econômica e perspicaz, com uma única rubrica para todos os substantivos incontáveis (neve, água, ar etc.), outro para os substantivos contáveis (mão, folha, vaca), e assim por diante. Mas como quer que tenhamos chegado a (2), iremos precisar de regras para derivar ( $T$ ) para sentenças complexas. Às vezes isso é fácil. Quando nosso conectivo "e" é colocado entre duas sentenças ele dá uma terceira sentença. Uma regra- $T$  apropriada poderia ser:

(3) Se a sentença  $s$  é verdadeira se e somente se  $p$ , e a sentença  $r$  é verdadeira se e somente se  $q$ , então a sentença  $s$  e  $r$  é verdadeira se e somente se  $p$  e  $q$ .

Aqui, " $s$  e  $r$ " denota o resultado de escrever  $s$ , depois "e", depois  $r$  (e, claro, apagar o ponto final depois de  $s$ , e colocar a primeira letra de  $r$  em minúscula, a não ser que ela inicie com um nome próprio). Com (2), (3), e um axioma para "a grama é púrpura", nós somos capazes de provar:

(4) A sentença "A neve é branca e a grama é púrpura" é verdadeira se e somente se a neve é branca e a grama é púrpura.

Note que de um estoque finito de sentenças como (1), aumentado com a regra (3), podemos derivar infinitamente muitas sentenças simplesmente aplicando a regra (3) várias vezes, gerando conjunções cada vez mais longas, ainda que repetitivas ( $s$  &  $r$  &  $r$  &  $s$  ...). Podemos lidar com uma potencial infinidade destas. Assim, já demos um pequeno passo na direção de atingir nosso objetivo de fornecer uma base finita para o número ilimitado de sentenças de uma linguagem. O engenho de Tarski possibilitou que ele fizesse algo muito mais importante na mesma direção. Ele forneceu regras para "alguns" e "todos", semelhantes a (3), que levam a águas bastante profundas. Elas fornecem uma teoria da verdade para a lógica de primeira ordem, a essência de toda lógica simbólica moderna. Sua abordagem emprega um conceito de "satisfação por uma seqüência", que iniciou um dos principais avanços frontais da teoria lógica moderna. Demasiadas novas técnicas são necessárias para resumir mesmo esse mínimo da obra de Tarski aqui. Davidson pensa que isso também nos possibilita dar sentido a uma teoria da verdade como correspondência. A verdade surge não de uma correspondência entre sentenças e fatos, mas das maneiras pelas quais nossas

palavras estão enganchadas com o mundo ("neve" com neve), e por certos artifícios convencionais que podem ser explicados dentro da teoria da verdade usando o conceito de Tarski de "satisfação". O que se deve enfatizar agora, no entanto, não é a natureza dessas elaborações, mas os dois requisitos simples da Convenção T. Uma teoria da verdade para  $L$  deve ser tal que (i) para cada sentença  $s$  de  $L$  deve ser possível demonstrar uma sentença- $T$ , e (ii) cada uma dessas sentenças- $T$  demonstráveis deve ser verdadeira. Não dissemos nada sobre essa última condição, mas iremos descobrir que a explicação de Davidson da tradução depende dela. Primeiro, há vários pontos mais ou menos não relacionados sobre a teoria de Tarski que precisam ser explicados com um pouco mais de detalhe. Quem deseja ir diretamente à verdade e ao significado davidsonianos deve saltar a próxima seção e seguir diretamente para a seção III mais adiante.

## II Problemas e extensões

1 *Verdade-em-uma-linguagem*. Verdade é verdade, protestarão, não este híbrido: "verdade-em-uma-linguagem". Tarski atribui verdade a sentenças, mas não são as sentenças meras entidades tipográficas? O que dizemos numa ocasião particular pode ser verdadeiro ou falso; os objetos de nossa crença podem ser verdadeiros ou falsos; proposições que apresentamos podem ser verdadeiras ou falsas; mas (perguntarão) podem sentenças ser, propriamente, chamadas de verdadeiras ou falsas?

Acontece que Tarski escreveu muitos de seus primeiros trabalhos em alemão, que tem somente uma única palavra, *Satz*, que traduzimos diversamente como "sentença", "enunciado" ou "proposição". *Sätze* são verdadeiras, sem tais distinções, de forma que nossa questão sobre quais tipos de coisas são propriamente chamadas de verdadeiras não surgiram para Tarski. Além disso, ele estava escrevendo sobre matemática, na qual uma sentença é usada para expressar um e somente um enunciado ou proposição, portanto não havia dano em usar a palavra ambígua *Satz*. Na vida cotidiana, no entanto, uma sentença tal como "Ele acabou de sair pela porta" pode, diferentemente de " $5 + 7 = 12$ ", em uma ocasião ser usada para dizer algo verdadeiro e uma hora mais tarde para dizer algo falso; em outras ocasiões de proferimento ela pode não fazer nenhum sentido. Assim, uma teoria da verdade para uma linguagem natural, diferentemente de uma para um discurso matemático,

deve levar em consideração o fato de que muitas sentenças variam em valor de verdade dependendo do momento em que são pronunciadas, do falante e mesmo, talvez, da audiência. Podemos acomodar este fenômeno quer declarando que são proferimentos particulares ou atos de fala, e não sentenças, que têm valores de verdade, ou fazendo que verdade seja uma relação entre uma sentença, um falante e um momento.<sup>5</sup>

Alguns filósofos, seguindo o exemplo dado por J. L. Austin em seu livro de palestras, *How to Do Things with Words* [*Como fazer coisas com palavras*], pensam que deveríamos primeiro desenvolver uma teoria de atos de fala, e deixar todo o resto subseqüentemente tomar seu lugar. Davidson tem uma estratégia oposta. Primeiro, esclareça uma teoria da verdade para sentenças; depois preocupe-se com mais detalhe sobre quando e como as sentenças são ditas. No fim, talvez, o que é verdadeiro não é a sentença, mas o que é dito pelos falantes de uma linguagem. Não podemos resolver todos os problemas de uma vez. Davidson nos convida a economizar e direcionar nossos pensamentos para aquela ficção, "verdade-em-uma-linguagem"; subseqüentemente iremos chegar a entender a verdade.

2 *Consistência*. Tarski se preocupava com uma linguagem bastante formalizada, de um tipo adequado para a matemática e a ciência precisa. Davidson pensa que a teoria de Tarski é um ponto de partida para um estudo do inglês. Tarski, no entanto, sustentava que não poderia haver uma teoria da verdade para o inglês, porque as linguagens naturais como o inglês são inconsistentes, e assim não podem ter uma definição de verdade consistente. Ele chega a essa surpreendente conclusão a partir do fato de que quaisquer regras de verdade adequadas para o inglês deveriam permitir tipos de autopredicação que são permitidos em inglês, mas que levam a paradoxos. Eis um exemplo. A presente sentença, a segunda sentença que inicia na linha 28 da página 137 deste livro é falsa. A sentença que você acabou de ler é bem formada em inglês mas é falsa se for verdadeira, e verdadeira se for falsa. Não pode haver uma sentença- $T$  consistente que corresponda a ela. Os paradoxos baseados na auto-referência são abundantes. Portanto, diz Tarski, não pode haver uma teoria consistente da verdade para o inglês tal como é falado.

5 "Semantics for a Natural Language", in *Linguaggi nella Società e nella Tecnica*. Milano: Edizione di Comunità, 1970, p.180.

Sem negar o interesse desses paradoxos, Davidson sugere que devemos ignorá-los por enquanto. Mesmo que não exista um conjunto de regras consistentes para todo o inglês, podemos esperar um conjunto consistente para quase todo, excluindo alguns dispositivos pouco importantes que permitem a auto-referência. Este é um outro exemplo da atitude de Davidson, já mencionada na subseção 1: não podemos fazer tudo de uma vez, assim vamos prosseguir com o que é central, e ver se podemos construir uma teoria da verdade para a maior parte do inglês.

3 *Tarski e os gramáticos.* Vale a pena comparar a necessidade tarskiana de uma base finita e a busca dos gramáticos, descrita anteriormente nos Capítulos 6 e 8, por um algoritmo finito gerador de sentenças gramaticais. Chomsky alegava que deve existir um algoritmo finito que forneça um modelo formal de uma faculdade mental usada para adquirir e falar nossa língua materna. Tarski não usou nenhuma dessas considerações sobre aprendizagem, mas Davidson sim. Portanto, há fortes pontos de contato entre o uso de Davidson da teoria de Tarski e o programa dos gramáticos contemporâneos. Mas os dois não são idênticos, e não podemos dizer se eles irão convergir ou divergir. Vamos tentar imaginar alguns resultados dessas linhas de trabalho paralelas.

Podê resultar que as estruturas geradas por um algoritmo gramatical sejam justamente aquelas necessárias para fazer que uma teoria da verdade funcione bem. Mas isso pode não acontecer. A influência de Tarski foi tão forte que agora esperamos que o esqueleto de qualquer teoria da verdade será a lógica de primeira ordem. Chomsky foi tão influente que poucos gramáticos pensam que a lógica irá resolver seus problemas. Esses palpites aparentemente incompatíveis são consistentes. O programa original de Chomsky objetivava um modelo formal de como distinguimos o gramatical do não-gramatical. A teoria da verdade de Tarski começa com uma categoria de sentenças gramaticais e prova teoremas-*T* para elas. Seria agradável se a estrutura profunda, no sentido de Chomsky, e a forma lógica, no sentido de Russell (e adotado por Tarski), coincidissem, como sugerido no Capítulo 8. Mas isso pode não acontecer. De fato, pode ser que apenas um dos programas seja bem-sucedido, enquanto o outro dá em nada. Por exemplo, *p*ace Chomsky, pode-se acabar provando impossível construir um algoritmo para a gramática inglesa simplesmente porque o modo pelo qual o cérebro humano adquire uma linguagem é demasiado complexo para o próprio cérebro humano conceitualizar; mesmo assim, uma

teoria da verdade para o inglês, que tome o reconhecimento de sentenças gramaticais como dado, pode ainda ser possível. Na verdade, isso é bastante improvável. Mas mencione esta possibilidade bastante curiosa somente para insistir em que, embora exista muita similaridade em motivação e técnica entre os gramáticos que seguem Chomsky, e Davidson que segue Tarski, as diferenças entre eles podem se ampliar ao invés de, como esperamos, diminuir.

4 *A inadequação da lógica de primeira ordem.* A lógica de primeira ordem provê uma boa análise de sentenças que usam conectivos sentenciais ("e", "se ... então", e outros como esses), quantificadores ("todos", "alguns"), predicados (incluindo relações), nomes, descrições definidas e muitas outras coisas. Mas, se formos seguir Tarski e usar a lógica de primeira ordem como a estrutura subjacente para uma definição de verdade em inglês, devemos estendê-la. Uma omissão óbvia são os advérbios. Um artigo famoso de Davidson começa assim: "Estranhos acontecimentos! Jones agiu vagarosamente, deliberadamente, no banheiro, com uma faca, à meia-noite. O que ele fez foi passar manteiga em uma torrada".<sup>6</sup> Isto nos lembra que podemos iterar advérbios quase indefinidamente e que podemos fazer inferências dedutivas de algumas modificações adverbiais para outras. Por exemplo, a inferência seguinte é certamente válida, e a validade depende da forma das duas sentenças:

- (i) Jones está passando manteiga numa torrada com uma faca, logo,
- (ii) Jones está passando manteiga numa torrada.

Infelizmente, tanto os *Principia Mathematica* quanto os manuais de lógica atuais nos dizem que a forma lógica da premissa é "Jones *F*", onde *F* representa o predicado "está-passando-manteiga-numa-torrada-com-uma-faca", e a forma lógica da conclusão é "Jones *G*", onde *G* representa o predicado "está-passando-manteiga-numa-torrada". Evidentemente, o argumento de "Jones *F*, logo Jones *G*" não é válido, mas o argumento acima "(i), logo (ii)" é válido. Portanto, essa análise é incompleta e não consegue apreender a lógica da modificação adverbial.

<sup>6</sup> "The Logical Form of Action Sentences", in *The Logic of Decision and Action*, N. Rescher (Ed.). Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1967, p.81.

Davidson tentou construir uma teoria de advérbios como uma extensão da lógica de primeira ordem. Note que qualquer extensão desse tipo irá contribuir para o estudo da verdade. Podemos esperar que uma teoria da verdade terá um axioma dando a sentença-*T* para a simples "Ele pula". Mas não queremos um axioma independente adicional para "Ele pula desajeitadamente". A sentença-*T* para esta última deveria ser derivável da sentença-*T* da primeira. De fato, ela precisa ser derivável, pois parece não haver fim para o tipo de modificação adverbial possível que permite tais inferências válidas. Isto é parte da questão apontada por aquela espirituosa sentença sobre passar manteiga no banheiro. Nosso interesse em uma base finita para uma teoria da verdade nos força a uma análise dos advérbios, com base na qual seremos capazes de provar as sentenças-*T* para seqüências de advérbios cada vez mais longas.

Perceba que essas considerações sobre advérbios, aqui motivadas pela semântica e teoria lógica, têm fortes repercussões em outros ramos da filosofia, notadamente a filosofia da mente e da ação. Caracteristicamente, são descrições de ações que são modificadas por advérbios. Assim, uma teoria sobre a forma lógica das sentenças de ação nos leva a uma teoria da ação mesma. Isso também faz Davidson concluir que nossa linguagem requer uma categoria irredutível de *eventos*: devemos admitir em nossa ontologia, ele alega, mais do que *coisas* com *propriedades* variadas. Este é um dos muitos exemplos possíveis da interseção dos temas aparentemente divergentes das investigações de Davidson. Ele ilustra uma das maneiras pelas quais a linguagem pode ser importante para os filósofos de hoje.

5 *Lógicas de ordem superior*. Davidson quer estender a lógica simbólica de uma maneira horizontal, admitindo advérbios dentro de uma estrutura que é restrita ao cálculo de primeira ordem, o qual nos permite falar a respeito de coisas individuais e suas propriedades. Alguns lógicos pensam que a extensão deveria ser vertical, e que deveríamos fazer lógicas de ordem superior. Isso nos permitiria falar diretamente, e sem análise, de propriedades de propriedades, como quando nós dizemos que vermelho é uma cor agradável. Há alguns resultados técnicos profundos que fizeram muitos lógicos desconfiarem mesmo da lógica de segunda ordem, que simplesmente chega a propriedades de propriedades de primeira ordem. Em razão de um certo teorema da completude que Kurt Gödel provou para a lógica de primeira ordem, mas que não vale para a lógica de segunda ordem, há um sentido forte no qual pode-

mos dizer que entendemos a semântica da lógica de primeira ordem mas não a de segunda ordem. Mas alguns pensadores, tão fortemente influenciados por Tarski como Davidson o é, não julgaram que isso fosse obstáculo. O principal destes foi Richard Montague. Pouco antes de sua morte prematura, ele desenvolveu uma teoria de gramática e semântica universais, que faz uso essencial de uma boa parte do aparato de segunda ordem.<sup>7</sup>

A lógica de segunda ordem é formalmente um aparato mais poderoso que qualquer extensão da lógica de primeira ordem, e os gramáticos que a empregam podem alegar uma análise mais rápida de muitas locuções do inglês que ainda não cederam aos métodos davidsonianos. Mas o preço, de acordo com Davidson, é alto. Atualmente, a forma mais popular de fornecer uma interpretação de sentenças de segunda ordem é usar a noção de classes de mundos possíveis. Há uma tentativa imediata de pensar que esta é uma boa estratégia, pois considere uma sentença como "Bertrand Russell poderia ter vivido até os 100 anos". Quais são as condições de verdade para isso? Alguns dizem que a sentença é verdadeira se e somente se existe algum mundo possível em que aquele filósofo viveu até os 100 anos. Outros, incluindo Davidson, consideram confusas essas conversas sobre mundos possíveis e se perguntam como alguém poderia identificar nosso filósofo morto com alguém vivo em um outro mundo possível. Davidson fica inclinado a descartar tais estratégias com sarcasmo:

Há mesmo um perigo de que os que não sabem nada [os que não reconhecem que o trabalho formal em semântica é importante para a filosofia] e os especialistas vão juntar forças: os primeiros, ao ouvir as especulações sobre mundos possíveis, linhas transmundanas, contrapartes, e coisas assim, tendem a dizer que *agora* a semântica está chegando a algum lugar — fora deste mundo, de qualquer forma.<sup>8</sup>

A situação atual está muito mais em aberto do que os comentários de Davidson parecem sugerir. Podemos estar entrando em uma década dominada pela "Gramática universal" de Montague, com sua semântica de mundos possíveis e sua lógica de ordem superior.

7 *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, R. Thomason (Ed.). New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974.

8 "In Defense of Convention I", p. 78.

### III A teoria do significado

O esboço de um programa para a verdade foi somente uma preliminar. O significado é o nosso tópico. Uma das principais idéias de Davidson é a seguinte. Uma teoria da verdade para uma linguagem deveria tornar-me apto a entender qualquer sentença declarativa pronunciada por um falante daquela linguagem. Com uma teoria da verdade posso traduzir tudo que ele diz, pois se ele diz  $s$  eu sei que o que ele diz é verdadeiro se e somente se  $p$ . Assim eu posso aprender o que ele alega ser verdadeiro, se ele está afirmando  $s$ . Claro que minha teoria pode estar errada, ou seja, posso ter uma teoria da verdade incorreta para essa linguagem, mas uma teoria da verdade de toda forma me possibilita interpretar, correta ou erradamente, o que uma pessoa está dizendo.

Parece que disso decorre que uma teoria da verdade é uma teoria da tradução. E não é portanto uma teoria do significado? Uma teoria do significado é uma teoria do que é público, daquilo que, de acordo com Frege, passa de geração para geração. Se uma teoria da verdade, e da tradução, me fornece uma maneira de entender o que quer que seja tornado público na linguagem, pode ser então também uma teoria do significado. Talvez pudéssemos até mesmo considerar

( $T$ ) A sentença  $s$  é verdadeira se e somente se  $p$ ,

como a paráfrase natural de

( $M$ ) A sentença  $s$  significa  $p$ .

Iremos ver que ( $T$ ) por si mesma é uma paráfrase bastante inadequada de ( $M$ ), mas a idéia aqui é importante. Nas seções I e II falamos bastante sobre a verdade, com quase nenhuma menção ao significado, e agora parece que uma teoria do significado irá ser entregue a nós de graça. Aquele bicondicional inocente, o "verdadeiro se e somente se" da sentença- $T$ , parece transparente, ao passo que o significado sempre pareceu inelutável e intratável. Assim, seria agradável trocar  $M$  por  $T$ .

O veio nominalista da filosofia de Davidson empresta novo ímpeto em favor da análise de ( $M$ ) através de ( $T$ ). Quando dizemos que uma dada expressão  $e$  significa  $m$ , pode soar como se estivéssemos dizendo que o significado de  $e$  é idêntico ao significado de  $m$ , dessa forma postulando a existência de entidades chamadas significados. De fato, está

claro que Frege considerava o *Sinn* (de uma expressão) um objeto. Que tipo de entidade é essa? Um filósofo nominalista como Davidson, sempre cuidadoso em não multiplicar entidades além do necessário, fica aliviado ao descobrir que a identidade de significado pode ser explicada em termos de verdade, e que *significados* nunca precisam sequer ser mencionados.

Há virtudes na redução de ( $M$ ) a ( $T$ ) além daquelas percebidas pelos nominalistas recentes. Ela fornece uma resposta a outro problema, qual seja, o de "mostrar ou explicar como o significado de uma sentença depende dos significados de suas partes". Deve haver tal dependência, pois, de outro modo, como poderíamos aprender uma linguagem sem limite máximo no número de sentenças possíveis? Uma teoria da verdade, que deve gerar provas de uma infinidade de sentenças- $T$ , mostra como isso é possível.

O *slogan* [de que o significado da sentença depende do significado de suas partes] reflete uma verdade importante, à qual, conforme proponho, uma teoria da verdade *convê*re um conteúdo claro. Que ela o faça sem introduzir significados como entidades é uma de suas qualidades recomendadoras.<sup>9</sup>

Infelizmente, a redução direta de "significa" para "é verdadeiro se e somente se" não irá satisfazer. Uma vez que é verdade, por exemplo, que o sol se levantou ontem, a seguinte sentença é tão verdadeira quanto a (1):

(5) A sentença em alemão "Schnee ist weiss" é verdadeira se e somente se o sol levantou ontem.

Seria errado substituir "é verdadeira se e somente se" por "significa" em (5). O que alguém sabia, se sabia (5), seria verdadeiro, mas a partir disso ele não seria capaz de traduzir "Schnee ist weiss". Portanto, é errado igualar ( $T$ ) e ( $M$ ): nós não podemos intercambiar cegamente "é verdadeiro se e somente se" e "significa".

A igualdade de ( $T$ ) e ( $M$ ) permanece sugestiva. Uma teoria da verdade exige não somente sentenças- $T$  verdadeiras; ela requer que as sentenças- $T$  sejam demonstráveis. Embora (5) seja uma sentença- $T$  verdadeira, não se deve esperar que uma teoria que demonstrasse somente



sentenças-*T* nos capacitaria a *provar* (5). Ao comparar (*T*) e (*M*) nós ignoramos o requisito da demonstrabilidade. Então, poder-se-ia sugerir que saber o que uma sentença *s* significa não é meramente saber uma sentença-*T* verdadeira sobre *s*, mas também saber a prova desta. Isso certamente irá excluir (5), pois embora (5) seja verdadeira, não é o tipo de coisa que pode aparecer como um teorema.

Deveríamos concluir, então, que saber o significado de *s* é (i) saber uma sentença-*T* verdadeira para *s* e (ii) saber a prova daquela sentença-*T*? Bem, talvez, se eu tivesse toda essa informação sobre *s*, eu saberia o significado de *s*. Mas (i) e (ii) não podem ser uma análise do conceito de significado. Pois eu sei o que várias sentenças significam, mas conheço poucas provas de sentenças-*T*.

A identificação errônea de (*T*) e (*M*) permanece tentadora para um autor como Davidson, que considera a verdade inteligível e os significados obscuros. Graças a Tarski nós temos um esquema de uma teoria ridícula da verdade. Davidson quer modelar uma teoria do significado com base na teoria da verdade. Idealmente, ele gostaria que uma teoria da verdade gerasse alguma coisa muito parecida com uma teoria do significado, mas sem empregar qualquer conceito estranho à teoria da verdade. Nós tentamos fazer isso ao identificar (*T*) e (*M*), mas aprendemos que a redução do significado à verdade deve ser mais indireta, se é que queremos que funcione.

Tomemos seriamente a palavra "teoria" em "teoria da verdade". Pense em teorias mais familiares controladas experimentalmente, tal como a teoria da eletricidade. Não podemos simplesmente "olhar" para ver que ela é correta. Nem mesmo podemos "observar diretamente" que o potencial elétrico (voltagem) é proporcional ao produto da resistência e da corrente que flui por ela. Pelo contrário, a teoria é uma estrutura elaborada com um grande número de consequências, em si mesmas triviais, mas que podem ser comparadas com a nossa experiência. Dois fatores são necessários para fazer que uma teoria seja persuasiva: ela deve impor uma estrutura sobre um grande número de fenômenos e suas consequências de âmbito menor devem se conformar a quaisquer observações que sejam possíveis. O requisito da estrutura corresponde à exigência de Tarski de que as sentenças-*T* sejam demonstráveis. O segundo requisito é simplesmente que:

Se consideramos qualquer sentença-*T*, esta proposta requer somente que se uma sentença verdadeira é descrita como verdadeira, então suas condições de verdade são dadas por alguma sentença verdadeira. Mas

quando consideramos a necessidade restritiva de emparelhar verdade com verdade através da linguagem inteira, percebemos que qualquer teoria aceitável por este critério pode produzir, com efeito, um conveniente manual de tradução, levando da linguagem objeto para a metalíngua-gem. O efeito desejado é padrão na construção de teorias: extrair um rico conceito (aqui, alguma coisa razoavelmente próxima da tradução) de escassas pequenas porções de evidência (aqui, os valores de verdade das sentenças) ao impor uma estrutura formal sobre uma quantidade suficiente daquelas porções. Se caracterizarmos as sentenças somente por sua forma, como Tarski fez, é possível, usando os métodos de Tarski, definir verdade sem usar conceitos semânticos. Se tratamos as sentenças-*T* como verificáveis, então uma teoria da verdade mostra como podemos ir da verdade para algo parecido com significado — suficientemente parecido com significado para que, se alguém tivesse uma teoria de uma linguagem verificada somente da maneira que eu proponho, ele seria capaz de usar a linguagem na comunicação.<sup>10</sup>

"Podemos ir da verdade para algo parecido com significado", diz Davidson. O ingrediente extra necessário para realizar esse truque é que "nós consideramos as sentenças-*T* verificáveis". Como iremos verificar as sentenças-*T*? Não por partes, mas coletivamente, com base nas "escassas pequenas porções de evidência", e "ao impor uma estrutura formal suficiente sobre aquelas porções". A estrutura formal a ser imposta é uma teoria da verdade à moda de Tarski. Já ouvimos bastante sobre ela. Como iremos exatamente obter as "escassas pequenas porções de evidência" que constituem a outra metade da corroboração da teoria da verdade?

#### IV A verificação das sentenças-*T*

Pegue qualquer sentença de uma língua estrangeira que em algumas ocasiões em que é proferida é verdadeira, e em outras ocasiões é falsa. O alemão "Es regnet" irá servir. A sentença-*T* deverá ser:

(6) A sentença em alemão "Es regnet" é verdadeira se e somente se está chovendo.

<sup>10</sup> Ibidem, p.84



Em uma teoria mais completa, isto seria explicado com mais detalhes pela menção ao contexto ou região em que se diz que está chovendo. Que "escassas pequenas porções de evidência" nos levariam a (6)? Há muitos tipos de evidência porque temos um amplo intercâmbio com os alemães, mas vamos fingir que estamos envolvidos no que Qui-ne chama de tradução radical, em que confrontamos essa e outras sentenças de uma linguagem totalmente estranha desde o início. Assim, temos de nos basear no que os falantes fazem e dizem em várias situações. Alguma evidência para (6) pode ser esta: "Es regnet" é regularmente pronunciada somente quando de fato está chovendo, por pessoas que estão em condições de saber esse fato, em contextos onde algum comentário sobre o tempo é pertinente. Vários tipos de pressupostos estão subentendidos em qualquer uso que possamos fazer desta análise simples. Primeiro nós conjecturamos que a sentença  $s$  é usada para expressar verdade ou falsidade. Então, nós supomos que em geral as pessoas a pronunciam somente quando julgam que ela é verdadeira, talvez porque estejam tentando nos dizer alguma coisa. Em seguida nós postulamos que, ao menos para uma grande variedade de situações comuns, o que elas consideram verdadeiro é aproximadamente o mesmo que nós consideramos verdadeiro. Finalmente, percebemos que em geral quando elas pronunciam  $s$  é verdade que  $p$ ; quando  $p$  é falso, elas às vezes "negam"  $s$ , ou ficam confusas, surpresas ou divertidas quando tentamos dizer  $s$ . Além disso, mesmo se outros candidatos que não  $p$  vêm à mente, nenhum  $q$ ,  $r$  etc. satisfaz tão claramente quanto  $p$ . À luz disso tudo, nós encontramos alguma verificação para a conjectura de que  $s$  é verdadeiro se e somente se  $p$ .

Cada um desses pressupostos poderia ser longamente discutido. Muitos filósofos alegaram que *deve* haver dispositivos de asserção e negação em uma linguagem, e que na maior parte do tempo a maioria das pessoas *deve* estar tentando dizer a verdade, e que a comunicação *deve* ser a função primária da linguagem. A maioria dos argumentos me parece bastante frágil. Muitos viajantes em países estrangeiros às vezes ficam com a nítida impressão de que as pessoas que eles encontram, completamente amigáveis e bem intencionadas, não têm o costume de prestar informações. A linguagem, nessas comunidades, parece servir a fins bem outros, possivelmente mais agradáveis que aquele de comunicar fatos. Pressupostos que os filósofos oferecem como verdades necessárias sobre a linguagem talvez não sejam mais do que conselhos metodológicos que frequentemente são úteis. Não vamos prosseguir com esta questão, mas considerar o pressuposto adicional de que, no que

concerne à maioria das coisas triviais, nossos estrangeiros usualmente têm as mesmas crenças que nós. O pressuposto é claramente importante, pois se eles estivessem freqüentemente enganados a respeito do tempo, o fato de que eles tipicamente dizem "Es regnet" quando podem ver que está chovendo é uma fraca evidência de que, na linguagem deles, "Es regnet" é verdadeiro se e somente se está chovendo. Talvez a sentença seja falsa se e somente se está chovendo, e o conhecimento deles sobre o tempo, que eles tão confiantemente comunicam a nós, esteja todo errado! Como podemos verificar o pressuposto de que as crenças deles são praticamente as mesmas que as nossas? A questão leva a diversos temas de importância, incluindo um curioso "princípio de caridade".

## V Caridade e humanidade

Antes de examinar as crenças, adotemos uma visão mais ampla. As crenças e os desejos parecem bastante distintos. Eu sei do que gosto e sei o que eu acho que é verdadeiro. Eu explico minhas ações por uma combinação de desejos e crenças. Por que, podem me perguntar, eu escolhi aquele melão estragado? Porque eu prefiro o gosto de melões que estão mornos e totalmente maduros; a apatência e o aroma deste melão me fizeram pensar que o sabor seria agradável. Quando eu o abri, aconteceu que ele estava completamente estragado por dentro, mas meu erro é prontamente explicado pelos meus desejos e crenças. A moderna disciplina chamada de teoria da decisão fornece um modelo da interação entre desejos e crenças. Ela usa duas escalas e um pouco de matemática para discernir quais ações é razoável que eu realize. Uma escala ordena resultados possíveis de ações em termos de utilidade para mim, e a outra ordena estados de coisas pela probabilidade que eu atribuo a eles. Probabilidades medem graus de crença e utilidades mostram minhas preferências. Davidson leva isso um passo filosófico mais adiante. Ele diz que desejos e crenças constituem não somente razões para ação, mas também as causas mesmas das ações. Mesmo que não nos aprofundemos assim na análise da ação humana ou da decisão racional, raramente confundimos nossos desejos e nossas crenças. As coisas não são tão simples quando contemplamos a fala e o comportamento de um perfeito estranho.

Vemos que esse estrangeiro pega um melão estragado e fica desapontado quando ele é aberto. Ele pode ter sido como eu, pensando que

esta era uma agradável fruta madura, e é uma pessoa que prefere os melões assim, em vez das fatias verdes geladas e sem gosto frequentemente servidas em restaurantes. Essa é uma explicação para sua ação e reação. Talvez, no entanto, ele tenha pensado que o melão estava verde, e goste de comer melões verdes. A hipótese de masoquismo acrescenta um outro elemento às possíveis combinações de crença e desejo. Ou talvez o homem pensou que aquilo era um ovo de cuco e estava querendo fazer uma omelete. Ou ele é um adivinho que pensou que o estado das sementes no melão iria lhe dizer quem o estava traindo com sua mulher; ele fica chocado ao descobrir que seu próprio filho é culpado.

Se falamos essa língua estrangeira podemos perguntar ao homem o que ele acreditava e o que ele queria. Mas na tradução radical a partir do zero seus comentários estão abertos a muitas interpretações. Ele diz que acreditava *s* a respeito do melão. Então *s* poderia significar "isto é um ovo de cuco", e atribuímos a ele uma queda por omeletes. Ou *s* poderia significar "Este melão está verde", e adivinhamos que ele queria uma fruta verde. Em cada caso, um palpite razoável sobre o que ele quer dizer será um palpite sobre duas coisas: suas crenças e seus desejos. Esta é mais uma indicação de por que, embora Davidson mantenha sua filosofia da mente e sua filosofia da linguagem bem separadas em seus artigos publicados, elas constantemente se cruzam no substrato de seu trabalho.

Podíamos deixar nossa imaginação correr solta e atribuir todos os tipos de crenças e desejos a nosso pobre homem com o melão estragado. Precisamos ao menos de uma regra prática para suprimir nossas inclinações românticas. Talvez o que N. L. Wilson chama "o princípio de caridade" sirva; ele certamente ganhou ampla aceitação entre os que se ocupam da tradução apenas teoricamente. Wilson estava considerando o problema de um computador que tentasse descobrir uma interpretação para um *corpus* de sentenças de uma língua perdida ou estrangeira — ele tinha o *linear B*,<sup>11</sup> de Ventris, em mente.

Nem todo *corpus* tem uma única interpretação *correta*, correta no sentido de ser aquela interpretação sob a qual a maior parte das sentenças do *corpus* será verdadeira. (O que mais poderia, possivelmente, tornar uma interpretação "correta"?) O computador opera de acordo com o que

chamei, em outra parte, de Princípio da Caridade. Ele procura aquela interpretação que, à luz do que ele sabe dos fatos, irá maximizar a verdade dentre as sentenças do *corpus*.<sup>12</sup>

A pergunta retórica de Wilson "O que mais poderia, possivelmente, tornar uma interpretação 'correta'?" bem que poderia ser respondida de outras maneiras. Se o *corpus* expressa muitas falsidades, então, o cínico não-caridoso irá sugerir, a interpretação que as torna todas verdadeiras dificilmente seria correta. Assim, o princípio da caridade é substantivo: devemos assumir que as crenças estrangeiras são, em muitos assuntos corriqueiros, bastante similares às nossas. Nosso homem pode às vezes confundir uma pedra com um pedaço de pau, assim como nós podemos, mas supomos que em geral a maioria de nossas crenças não-especulativas são largamente compartilhadas. Quando se trata de especulação e teorização, pode haver inúmeras diferenças. Em processos de paternidade nós fazemos coisas esquisitas com amostras de sangue que podem parecer nada mais que vodu para um estrangeiro, ao passo que sua investigação das entranhas da galinha para determinar quem gerou quem pode nos parecer inútil. Mas ao menos no nível de "Aquilo é uma galinha" e "Isto é sangue", supomos por caridade que nossos juízos geralmente coincidem. O princípio da caridade é uma restrição metodológica ao tipo de traduções que iremos experimentalmente admitir.

A crença talvez seja uma categoria demasiado superficial em si mesma. Nós devemos conjecturar que nosso estrangeiro compartilha não somente nossas crenças, mas também nossos interesses. A presença de miúdos de galinha na sopa, supomos, estimula conversa sobre restos, enquanto uma noite clara na qual Vênus domina o céu ocidental pode suscitar interesse na Estrela Vésper. Mas se nosso ato de apontar ao planeta induzisse uma discussão sobre vísceras, enquanto os órgãos das galinhas o fizesse conversar sobre astronomia, então nós nunca poderíamos continuar, mesmo se em ambas as ocasiões ambos nos esforçássemos desesperadamente para dizer a verdade. Por esta razão, e por causa da maneira mais geral pela qual a crença e o desejo estão entrelaçados quando se trata da descrição da ação, Richard Grandy reclama algo mais do que caridade:

11. Linear B: sistema de escrita decifrado em 1950 por Michael Ventris, forma micênica do grego clássico, descoberta em tábuas de argila nas ruínas dos palácios micênicos. (N. T.)

12. "Grice on Meaning: The Ultimate Counterexample", *Nous*, v. IV, p. 300, 1970. Wilson cunhou a frase "princípio de caridade" em "Substances without Substrata", *Review of Metaphysics*, v. XII, p. 561, 1959.

É de fundamental importância tornar as inter-relações entre [as crenças e desejos da outra pessoa] tão similares quanto possível às nossas. Se uma tradução nos diz que as crenças e desejos da outra pessoa estão conectados de uma maneira que é demasiado bizarra para que nós entendamos, então a tradução é inútil para nossos propósitos. Assim nós temos, como uma restrição pragmática para a tradução, a condição de que o padrão atribuído de relações entre crenças, desejos e o mundo seja tão similar ao nosso quanto possível. Este princípio eu irei chamar de *princípio de humanidade*.<sup>13</sup>

Os próprios nomes dados a estes princípios, e o fato de que alguns autores os invocam como princípios que nos possibilita traduzir a fala de "nativos", podem suscitar um sorriso irônico. "Caridade" e "humanidade" por um longo tempo estiveram na vanguarda missionária do comércio colonizador. Nosso "nativo" pode estar se perguntando se B52's filosóficos e vilas estratégicas não aparecerão num futuro próximo se ele não se sentar e falar como os ingleses. O imperialismo lingüístico está mais bem armado que o militar pois talvez se possa provar, por um argumento transcendental, que se o nativo não compartilha a maioria de nossas crenças e desejos, simplesmente ele não está realizando um discurso humano, e é no máximo sub-humano. (O nativo já escutou isso antes, também.)

É claro, não há nada de errado com os princípios de caridade e humanidade se eles forem somente regras práticas de bom senso comum que podem, como todo bom senso, às vezes oferecer um mau conselho. O "princípio de caridade" é freqüentemente atribuído a Quine, mas não é realmente dele, e como ele empenhadamente diz:

A máxima de tradução subjacente a tudo isso é que asserções surpreendentemente falsas, a julgar por sua aparência, irão provavelmente se dever a diferenças ocultas de linguagem... O bom senso por trás da máxima é que a tolice do interlocutor, além de um certo ponto, é menos provável que uma má tradução.<sup>14</sup>

## VI A determinação da tradução

Na viagem de descoberta da Austrália, um grupo de marinheiros do capitão Cook capturou um bebê canguru, e trouxe a estranha criatura a

bordo do navio. Ninguém sabia o que era aquilo, então alguns homens foram enviados à praia para perguntar aos nativos. Quando os marinheiros retornaram, disseram aos seus companheiros: "é um canguru". Muitos anos mais tarde, descobriu-se que quando os aborígenes disseram "canguru" eles não estavam realmente nomeando o animal, mas replicando aos que perguntaram: "O que você disse?"<sup>15</sup>

Este esplêndido conto a respeito da origem da palavra inglesa "canguru" (canguru) nos lembra que mesmo se fôssemos exercer toda a caridade, humanidade e boa vontade do mundo, a tradução radical poderia, por algum tempo, ficar desesperadamente errônea. O contato posterior entre as pessoas iria, esperamos, eliminar tais erros grosseiros. Mas consideremos o que, em princípio, seriam os resultados possíveis de uma duradoura "colaboração amigável" entre dois grupos lingüísticos. Conheçamos os resultados reais em todo o globo. Exceto quando os aventureiros eliminaram os nativos, sistemas de tradução razoavelmente satisfatórios foram desenvolvidos, e na verdade são, com exceção de uns poucos contra-exemplos hilariantes, bastante transitivos. Ou seja, uma tradução da linguagem *E* para a linguagem *F*, e da *F* para a linguagem *G*, e de *G* de volta a *E*, recaptura uma boa parte do que foi originalmente dito em *E*. Quanto maiores as diferenças culturais entre duas civilizações, mais nuances são perdidas, mas a maioria dos povos se comunica bastante com relativa facilidade. Isto não evitou que os filósofos inventassem histórias mais românticas sobre o que poderia acontecer.

Há três fantasias filosóficas que poderíamos rotular de "demasiada", "escassa" e "exata". Os "exatos" estão mais próximos da realidade, pois alegam que existe um único sistema correto de tradução entre duas linguagens quaisquer. Penso que a teoria do significado de Davidson o obriga a ser um "exato". Debates filosóficos atualmente concentram-se na alegação de que há *demasiada* liberdade entre as linguagens para determinar qualquer sistema de tradução que seja exclusivamente o melhor. O mais famoso expoente dessa abordagem é Quine, que a chama de indeterminação da tradução. Imagine que tenhamos observado tudo o que há para observar sobre os falantes de uma linguagem estrangeira. Conheçamos cada ocasião em que uma sentença foi, é ou será pronunciada, e sabemos todos os precedentes e conseqüências observáveis de cada uma dessas ocasiões. Sabemos até mesmo como os fa-

<sup>13</sup> "Reference, Meaning and Belief", *The Journal of Philosophy*, v LXX, p 443, 1973.  
<sup>14</sup> *Word and Object*. New York: MIT and Wiley, 1960, p 59.

lantes daquela linguagem estariam inclinados a falar em situações que eles nunca de fato experienciaram. Em suma, sabemos infinitamente mais do que qualquer tradutor radical jamais poderia saber. Mesmo que soubéssemos tudo isso, alega Quine, existem indefinidamente muitos sistemas de tradução mutuamente incompatíveis, que inam se adequar aos dados. Esta é uma afirmação forte, pois dois sistemas são incompatíveis se uma sentença *s* é considerada por um como significando *p*, e por outro como significando *q*, sendo que *p* pode ser verdadeiro quando *q* é falso, ou, antes, *p* e *q* são na verdade contrários.

Em *Word and Object* [*Palavra e objeto*], Quine apresentou muitos tipos diferentes de argumentos para sua tese. Ele não afirma que toda sentença se presta à tradução múltipla. Algumas sentenças têm o que ele chama de "significado estimulativo". Por exemplo, a sentença "isto é laranja", quando primeiro emitida na presença de uma laranja cor-de-laranja proeminentemente visível, pode acabar sendo regularmente associada com eventos fisiológicos no olho. Em geral, Quine imagina que algumas dessas sentenças podem ser correlacionadas com estímulos apresentados aos órgãos dos sentidos, cujo funcionamento é compartilhado pela espécie humana inteira. Essa correlação fornece "significados estimulativos" interlingüísticos. Quine assume que a estimulação "retinal" é o que conta, e que "padrões de irradiação ocular" são o que se deve estudar. Raramente se percebe que esta concepção do olho como o principal órgão do conhecimento primário é peculiar ao mundo positivista europeu, que emergiu no século XVIII, e que mesmo na Europa, para não falar no resto do mundo, a visão tinha outras funções em alguns esquemas conceituais antes daquele tempo. Se for verdade, como afirma Lucien Febvre (conforme já mencionado), que o proto-francês é quase inteiramente auditivo e olfativo em suas classificações, então o estudo de Quine dos estímulos por meio do que ele chama de "vendagens apropriadamente ajustadas" de gauleses poderia ter produzido resultados inesperados.

Elocuções com alguma coisa próxima a um "significado estimulativo" têm, segundo Quine, uma tradução única e portanto há pouca indeterminação no nível de relatos de observação. Essa limitação da tradução possível atua no nível mais baixo e trivial da conversação. Quine também admite uma restrição que atua a partir do topo. O bom senso (ou caridade) nos predispõe a excluir qualquer sistema de tradução que pudesse nos levar a inferir que os nativos afirmam simples e óbvias autocontradições. Mas embora essas restrições que atuam a partir do topo e do nível mais baixo confirmem algum tipo de ordem aos possíveis

manuais de tradução, Quine sustenta que pode haver um número indefinidamente grande de sistemas de tradução mutuamente incompatíveis consistentes com todos os dados comportamentais possíveis.

Quine insiste que há *demiúrgicas* possibilidades de tradução. A doutrina oposta sustenta que há *escassas* possibilidades. Duas linguagens humanas poderiam ser tão díspares que nenhum sistema de tradução seria possível. Esta afirmação está no espírito da doutrina de incomensurabilidade de Feyerabend. Ele escreveu sobre teorias científicas rivais ou sucessivas, mas podemos estender esse ponto de vista para sistemas independentes de linguagens. Dizer que não existe um sistema de tradução entre as linguagens *E* e *F* não é o mesmo que dizer que *F* é impenetrável para os falantes de *E*. Mas os falantes de *E* podem aprender *F* somente na forma infantil de aprender quase tudo a partir do zero. Depois de o terem feito, eles percebem que uma preponderância de sentenças de *F* (se de fato *F* ao menos tiver "sentenças") não tem qualquer expressão em *E*. Não se trata simplesmente de que palavras individuais nos faltem, mas que sentenças, parágrafos, perplexidades, medos, questões e piadas expressos em *E* não podem ser representados em *F*. Talvez *F* nem mesmo tenha perplexidades, medos, ou sequer piadas, da mesma forma que o inglês não tem *tawahura* ou *job*.

As linguagens, tais como as teorias científicas incomensuráveis, podem nessa visão ser aprendidas a partir de dentro por uma pessoa de boa vontade, mas elas não se prestam, necessariamente, à tradução. Peter Winch é um filósofo inglês que desenvolveu tal tese, parcialmente com base na elaboração de alguns comentários de Wittgenstein, e parcialmente com base na participação em debates que atualmente afligem as ciências sociais.<sup>16</sup> Alguns dos grandes pioneiros da antropologia escrevem como se *experimentassem* essa incomensurabilidade. O problema já foi há muito tempo discutido, tanto em termos teóricos quanto práticos, na filosofia alemã das ciências humanas (frequentemente sob o rótulo de *Verstehen*, "entendimento" ou "compreensão"). Toda discussão sistemática desses temas deveria retornar às análises apresentadas por Max Weber, que, por sua vez, são trazidas à baila por, entre outros, Wilhelm Dilthey (1833-1911). Seu escopo, na superfície, é bastante maior do que as questões sobre tradução, pois a preocupação é com toda a gama da experiência humana e as possíveis maneiras de entendê-la ou explicá-la.

16 *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

A teoria de verdade e significado de Davidson se contrapõe inevitavelmente tanto à incomensurabilidade quanto à indeterminação. Se a maioria dos domínios de discursos em alguma linguagem contém muitas sentenças sem nenhuma sentença-*T* verdadeira, a tradução para nossa linguagem, por meio de uma teoria da verdade de Tarski, não será de muita ajuda para explicar o significado na outra linguagem. Dessa forma, evidentemente, Davidson é obrigado a refutar grande parte da tese da incomensurabilidade. Por outro lado, ele não se entusiasma com a tese da indeterminação. Ele pensa que, para chegar a entender uma linguagem, é necessário fazer algo equivalente a traduzi-la por uma teoria de Tarski. Parece que isso é possível somente se pudermos encontrar, na outra linguagem, estruturas da lógica de primeira ordem usadas nas demonstrações de sentenças-*T*. Assim, toda linguagem, se deve ser contada como linguagem, deverá ter uma lógica subjacente idêntica à nossa própria, o que irá limitar imensamente as traduções admissíveis. A indeterminação irá entrar principalmente no nível dos predicados. Não pode haver duas traduções de uma sentença, uma da forma *S* é *P*, e a outra que não esteja em uma forma sujeito-predicado. Mas pode não haver maneira de escolher entre dois esquemas de tradução, um que resulte na sentença *S* é *P*, e outra designando *S* é *P*\* para a mesma sentença, ainda que *P* e *P*\* sejam contrários. Aqui, na visão de Davidson, é onde a indeterminação entra.

Embora Davidson admita que possa haver esse tipo de indeterminação, penso que ele não deveria. Ele deveria, penso, ser ainda mais um "exato". Pois suponha, com Quine, que haja em princípio demasiadas traduções. Então existirá, para a maioria das sentenças *s* de *L*, uma tradução "*s* significa *p*" em um sistema de tradução e uma tradução "*s* significa *q*" em outro. Não haverá como escolher entre esses dois sistemas, mas *p* e *q* podem ser contrários. Agora, lembre-se de que, para Davidson, tais enunciados de tradução devem combinar com sentenças-*T*. Assim, não haverá como escolher entre uma sentença-*T* "*s* é verdadeira se e somente se *p*", fornecida por um sistema, e "*s* é verdadeira se e somente se *q*", fornecida por outro. No entanto, tínhamos o requisito prioritário inicial de que as sentenças-*T* são verdadeiras. Uma vez que *p* e *q* podem ser contrários, ambas as sentenças-*T* não podem ser verdadeiras. Do ponto de vista de Davidson, isto é uma *reductio ad absurdum* da indeterminação.

Davidson pode prontamente concordar que peculiaridades e nuances de uma linguagem podem não ser sempre expressas em outra de forma exata e única. Haverá sistemas diferentes de classificar as coisas,

e conceitos teóricos que terão se desenvolvido em uma cultura podem não estar presentes em outra a não ser que, num certo sentido, ela se converta a novas teorias. A dificuldade reside em um excesso quineano sistemático e difundido, ou em uma escassez feyerabendiana também sistemática e difundida, dos manuais de tradução. Para derivar uma teoria do significado a partir de uma teoria da verdade, Davidson deve, proponho, requerer que só exista um único sistema de tradução sistemático, mesmo que ele seja vago ou ambíguo em pequenos aspectos de nuança. Ele deve, no entanto, ser adequado e inequívoco em todos os aspectos que dizem respeito à maior parte da nossa vida diária. Tanto a indeterminação quanto a incomensurabilidade negam que exista um manual assim. Davidson recentemente denunciou a incomensurabilidade em público, mas no tópico da indeterminação ele tem sido, até agora, mais reservado.

Podemos distinguir, no entanto, várias de suas idéias. Ele acredita que parte da indeterminação de Quine surge de uma concepção demasiado simplista da construção de teorias. De acordo com Quine, existem sentenças que têm significado estimulativo; estas têm um papel equivalente ao da "sentença observacional" na filosofia empírica da ciência. Elas constituem o único "dado", e uma teoria pode sustentar-se nelas de qualquer forma consistente que puder. Quine escreve como se as teorias fossem aistóricas, existissem fora do tempo. Mas, insiste Davidson, elas são históricas e construídas e testadas no curso do tempo por aquelas "escassas pequenas porções de evidência". Ninguém foi mais veemente na oposição a qualquer dicotomia radical entre a teoria e a observação do que Quine e, ainda assim, é como se, ao refletir sobre a linguagem, ele esquecesse suas próprias críticas. Para Davidson, quando prestamos atenção às diferentes maneiras pelas quais a evidência linguística se cruza com a estrutura teórica, a vagueza pela qual Quine argumenta desaparece na maior parte. Aqui entra o *credo* de Davidson, de que qualquer teoria da linguagem deve ser uma (extensão horizontal de uma) teoria da verdade de primeira ordem. Tal teoria tem suficiente estrutura em si mesma que, quando combinada com a necessidade de se adequar a classificações da coisas comuns da vida cotidiana, simplesmente não haverá teorias mutuamente incompatíveis. Quanto ao outro mal, da pura incomensurabilidade, Davidson pensa que os estudiosos de Feyerabend prestam demasiada atenção aos conceitos teóricos, tais como massa ou campos de força. Num nível mais baixo de generalidade, sustenta Davidson, deve haver uma grande concordância a respeito de galinhas, e folhas de grama, e o que está molha-

do e se um pêlo de camelo passa pelo buraco de uma agulha. E uma vez que haja tradutibilidade de sentenças simples nas quais estas palavras ocorrem, a geração recursiva de condições de verdade para sentenças mais complexas irá forçar um tal método uniforme de tradução que os espectros da incomensurabilidade e indeterminação irão desaparecer com o raiar de uma teoria da verdade completamente desenvolvida. Teremos uma teoria do significado que insiste na verdade mas que não postula uma classe especial de entidades chamadas de significados.

## POR QUE A LINGUAGEM INTERESSA À FILOSOFIA?

Cada filósofo, dentre os doze que foram trazidos para representar seus papéis em nosso palco, iria responder a essa questão de uma maneira diferente. Existem várias razões pelas quais a linguagem tem interesse à filosofia, e as razões têm, sem dúvida, sido diferentes nas diversas eras da especulação filosófica. Algumas vezes a preocupação com a linguagem obcecou os filósofos a tal ponto que as questões profundas mal chegavam a ser tocadas. Em outros períodos, a falta de reflexão continuada sobre a natureza da linguagem talvez tenha causado algum dano. Ninguém pode duvidar de que a linguagem tem interessado a muitos filósofos. Escolhi meus tópicos com uma determinada tradição em mente e, dentro dessa tradição, permiti que meus próprios gostos atuassem livremente. Mesmo assim, tivemos uma boa amostra de Grandes Problemas tradicionais: verdade, realidade, existência, lógica, conhecimento, necessidade, sonhos, idéias. Uma outra escolha, ainda dentro da mesma tradição, poderia ter-nos dado capítulos sobre Deus, liberdade, moralidade, indução, intenção. Se tivéssemos usado um tipo bem diferente de rede, poderíamos ter obtido várias reflexões filosóficolinguísticas sobre sociedade, história, consciência, ação e Homem.

Ao lado do que, no capítulo de abertura sobre a estratégia, eu chamei de razões menores por que a linguagem tem persistentemente interessado aos filósofos, não precisa haver nenhuma resposta geral, verdadeira e interessante, para a minha questão. Na verdade, tenho certeza de que nenhuma resposta desse tipo seria válida para todo o domínio da filosofia ocidental desde Platão até o presente. Não precisa sequer haver uma resposta geral para a questão de por que a linguagem interessa à filosofia atualmente. Mesmo que houvesse uma resposta

verdadeira e geral, não conquistaríamos uma concordância imediata. Assim, convidei cada leitor a especular como quiser, considerando os exemplos que usei e os filósofos que tiver lido. Neste capítulo, aproveito a oportunidade para juntar-me à discussão.

Já é hora de ter uma visão geral de nossos estudos de caso. Eles se classificam em três grupos: o apogeu das idéias, o apogeu dos significados e o apogeu das sentenças. As relações entre esses três irão nos ensinar alguma coisa sobre por que a linguagem é importante para a filosofia. As conexões que quero retratar são complexas, mas minha explicação será simples, quase banal. É possível vesti-la em roupagem elegante, mas é melhor começar com uma sinopse despojada. Ela irá tanto servir como referencial para as elaborações ocasionalmente tortuosas que seguirem como também ajudar a evitar qualquer ilusão a respeito da profundidade intelectual da análise.

Qual é a conexão entre o período no qual tomamos Locke ou Berkeley como típicos e aquele representado aqui por Feyerabend ou Davidson? Por um lado, contemplamos um objeto acabado, a saber, a filosofia do século XVII, que chamo de apogeu das idéias. Podemos discordar a respeito de como descrevê-la, mas sabemos o que ela é e rapidamente localizamos suas características mais distintivas. Por outro, experimentamos uma atividade aberta e em progresso que chamamos de filosofia contemporânea. Ainda não sabemos com certeza o que é notável a respeito dela. Contudo, embora seja arriscado comparar as duas, vou alegar que elas têm a mesma estrutura, mas conteúdos diferentes.

Esta conversa pesada sobre estrutura e conteúdo será alegremente caricaturada por dois diagramas, um para a era antiga, outro para a nova. Em uma figura, um número de "nós" é relacionado de maneira formalmente igual ao relacionamento dos nós na outra, mas os elementos dos nós são diferentes. Dessa forma, dizemos que os dois diagramas têm a mesma estrutura e conteúdos diferentes. As "idéias" nem mesmo existem hoje, mas, ainda assim, Port Royal podia dizer como citado à página 35: "Algumas palavras são tão claras que não podem ser explicadas por outras, pois nenhuma é mais clara ou mais simples. 'Idéia' é uma tal palavra". Ainda temos a palavra, mas nada tendo esta natureza corresponde a ela. Alegarei que o nó fundamental do século XVII ocupado pelas idéias é hoje em dia ocupado pela sentença.

As idéias foram uma vez os objetos de todo filosofar, e constituíram a ligação entre o *ego* cartesiano e o mundo externo a ele. As conexões entre as idéias eram expressas no discurso mental e formavam representações da realidade em resposta a mudanças na experiência e refle-

xão do *ego*. Na discussão atual, o discurso público substituiu o discurso mental. Um ingrediente inquestionado de todo discurso público é a sentença. Se não fosse por causa de alguns detalhes técnicos, os filósofos hoje em dia iriam dizer sobre a "sentença" o que Port Royal uma vez disse sobre as "idéias", que a palavra é simples demais para ter definição. A sentença é o objeto simples visto como fundamental na explicação da verdade, significado, experimento e realidade. Quine disse que "o saber de nossos pais é um tecido de sentenças". As sentenças nesse tecido de discurso público são um artefato do sujeito cognoscente. Talvez, como irei logo sugerir, elas na verdade constituam este "sujeito cognoscente". De qualquer forma, elas são responsáveis pela representação da realidade em um corpo de conhecimento. Assim, as sentenças parecem ter substituído as idéias.

Uma vez que um nó muda, todo o resto muda também. Ilustramos isso no Capítulo 3, mostrando como a mutação que se livrou das "idéias" também modificou nosso entendimento de "objeto" e mesmo de "visão". Se alguma coisa aparentemente tão imediata quanto a visão pode ser deslocada, então não se pode esperar que meus delicados "marcadores de lugar", tais como "realidade", "experiência" e mesmo "o sujeito cognoscente", persistam sem distorção. Dizemos que a estrutura da situação do século XVII é isomórfica à nossa própria, mas devemos levar a sério a afirmação de que o conteúdo mudou. Não é somente uma transição local de idéias para sentenças que precisamos notar, mas uma transformação radical em nossos modos de entendimento.

Características adicionais da transformação serão indicadas em meus comentários sobre perfidos particulares. Antes de tentar descrever os outros aspectos que mudaram, deveríamos começar com alguma conjectura geral sobre as causas da mudança. Penso que o próprio conhecimento deve ter sido a força primária que provocou a transformação do apogeu das idéias ao apogeu das sentenças. O conhecimento não é mais o que era. Conhecemos mais do que nossos predecessores, e conceitualizamos o conhecimento diferentemente, mas não é isso o que quero dizer. A própria natureza do conhecimento mudou. Nossa situação atual na filosofia é uma consequência daquilo que o conhecimento se tornou.

O que ele se tornou? "O saber de nossos pais" — assim diz o aforismo de Quine — "é um tecido de sentenças". O conhecimento, diz Quine, é constituído por inter-relações. Ele pode estar certo. Nosso saber, e o próprio saber de nossos pais, é um tecido de sentenças. Mas o saber de nossos ancestrais não o era. O conhecimento não foi sempre essencialmente sentencial.



Dizer que o conhecimento tornou-se sentencial é reafirmar, e não explicar, a emergência do apogeu das sentenças. Para evitar essa tautologia pode-se querer dizer que o conhecimento se tornou teórico. Infelizmente, essa observação é equivocada, porque a própria palavra "teoria" adaptou suas conotações à natureza em evolução do conhecimento. Um dicionário histórico nos diz que a palavra era usada para significar especulação ou contemplação. Seguindo a seqüência temporal de subdefinições em evolução encontramos: "Um esquema ou sistema de idéias ou enunciados tidos como a explicação de um grupo de fatos ou fenômenos". Citações ilustrando essa utilização da palavra "teoria" começam em 1638 e seguem até o presente. Que belo termo geral! Um Descartes não teria pensado que uma teoria fosse um sistema de *enunciados*, não mais do que um Quine teria reconhecido que uma teoria fosse um esquema de *idéias* do século XVII.

Os filósofos da ciência atuais nos ensinam que uma teoria é um sistema de enunciados ou sentenças. A doutrina obteve forma definitiva na análise clássica da explicação científica que devemos a C. G. Hempel.<sup>1</sup> Quando digo que o conhecimento tornou-se teórico eu quero dizer "teórico" neste sentido da palavra. Ficará claro como no curso de nossos estudos de caso essa aceção foi sendo crescentemente tida como certa, até que com Davidson e Feyerabend nenhum outro significado é sequer contemplado. Assim, não é muito informativo dizer que o conhecimento tornou-se teórico. Ainda queremos dizer, essencialmente, que ele se tornou sentencial.

A alegação de que a natureza do conhecimento mudou está duplamente comprometida. Alguns leitores irão pensar que ela é tão banal que não vale a pena caracterizar como o conhecimento mudou. Outros leitores, de um estilo filosófico mais conservador, irão considerá-la tão paradoxal que nenhuma quantidade de esclarecimento será persuasiva. Como pode a verdade literal de nossa alegação ser provada? Os próprios filósofos oferecem evidência *prima facie*. A explicação de conhecimento oferecida por um Aristóteles, um Tomás de Aquino ou um Descartes é radicalmente diferente de qualquer coisa considerada hoje. Nada no discurso deles sequer significa "conhecimento". Antes da revolução científica, as melhores palavras parecem ser *scientia* e *episteme*.

1 C. G. Hempel, Paul Oppenheim, "Studies in the Logic of Explanation", *Philosophy of Science*, v. XV, p. 135-75, 1948; reimpresso com outros trabalhos sobre explicação in C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press, London: Collier-Macmillan, 1965.

Elas tinham relação com o conhecimento demonstrado a partir de primeiros princípios e envolviam o conhecimento das causas das coisas, derivados da familiaridade com as essências.

A falta anterior de uma palavra para o nosso "conhecimento" sugere que alguma coisa aconteceu no e depois do século XVII. Mas podemos concluir que o novo conhecimento era sentencial enquanto a *verba scientia* não era? Pode-se protestar que, se a ciência costumava ser *demonstratio* a partir de primeiros *principios*, então ela era certamente sentencial. Pois, perguntar-se-á, o que é um princípio senão uma sentença, e o que é uma demonstração matemática senão uma seqüência de sentenças? Como as palavras nos enganam quando esquecemo-nos de sua etimologia, isto é, quando esqueçemos o que elas uma vez significaram! Uma demonstração costumava ser uma apresentação: uma apresentação para o olho, o único olho, o olho interior. Aquilo que era apresentado era o princípio: a saber, a origem, a fonte. A fonte era a essência, aquilo que fazia o objeto ser o que ele era. O conhecimento que é familiaridade com essências tem pouco em comum com o arranjo de sentenças. Leibniz foi o primeiro filósofo da nossa era a entender que a prova matemática é uma questão de forma, não conteúdo, constituída por relações formais no interior de uma seqüência de sentenças. Assim, embora Euclides e Arquimedes tivessem fornecido o modelo de rigor por milênios, a noção de que suas descobertas são sentenciais aparece primeiro no século XVII. A despeito do gênio de Leibniz, isso não foi aceito publicamente até o começo do século XX. Descartes ensinava a velha forma de contemplar a prova. A prova é um recurso para remover o véu que cobre nossos olhos, e a coisa a se fazer com as provas não é verificar os passos formais lenta e analiticamente, mas examinar a prova cada vez mais rapidamente, até que ela toda esteja na mente de uma só vez, assim garantindo a percepção clara.

Já houve tempo em que os filósofos não pensavam que o conhecimento era uma questão de sentenças — nem mesmo no caso mais favorecido dos teoremas euclidianos ou arquimedianos. Nossos modernos filósofos da ciência nos dizem que todo conhecimento é sentencial. Tal mudança na opinião filosófica não é conclusiva — talvez uma ou outra escola de filosofia estivesse simplesmente enganada. Talvez Aristóteles estivesse simplesmente enganado sobre as essências, ou Quine esteja simplesmente enganado sobre as sentenças. Não levemos essas questões muito a sério. Aqui não é o lugar para estabelecer o que a ciência grega "realmente" era. Para expressar a questão da maneira menos controversa possível, podemos ver que a natureza do conhecimento



mudou suficientemente a ponto de que ênfases totalmente diferentes tenham sido apropriadas para diferentes épocas. A análise feita por Aristóteles do conhecimento de seu tempo é plausível, imaginativa, importante e explicativa. Se tentamos transformá-la numa análise universal do conhecimento moderno, ela perde todas essas virtudes.

Uma vez que as teorias do conhecimento dos filósofos se alteraram radicalmente, terá o próprio conhecimento mudado? Dificilmente qualquer um de nós terá dominado mais do que os elementos da teoria cinética, da historiografia marxista, biométrica, eletromagnetismo, ou mesmo da economia keynesiana. Assim, podemos perguntar se o conhecimento da "pessoa comum" é de tipo diferente daquele de seus antepassados. Em resposta, é possível invocar a opinião de N. R. Hanson, citada no Capítulo 11, de que a maioria dos termos de nossa fala com um são de fato "impregnados de teoria". Mas isto já excede a questão. A filosofia dos ignorantes não é filosofia. A filosofia séria sempre quis ser, na frase de Locke, no mínimo um "auxiliar" para o melhor pensamento especulativo e criativo do seu tempo. O apogeu das idéias começou na percepção autoconsciente do novo conhecimento no século XVII. O novo tipo de conhecimento, que trouxe em sua esteira a filosofia das idéias, foi a força mesma que no final transformou o apogeu das idéias no apogeu das sentenças. Nas poucas seções seguintes, teremos de fazer observações específicas sobre este ou aquele apogeu, e será fácil esquecer a visão global daquilo que direciona tudo isso. Assim, tenha em mente que pode não se tratar de nada menos do que uma evolução na natureza do próprio conhecimento.

### A. O apogeu das idéias

Minhas ilustrações dessa era foram desde o *Leviatã* de Hobbes em 1651 até os *Princípios* de Berkeley em 1710. Não há dúvidas de que as idéias algum dia reinaram na filosofia. Tão poderoso era seu domínio que fazia pouco sentido até mesmo perguntar o que era uma idéia. As idéias persistiram bastante tempo depois de Berkeley. Falei regularmente sobre elas como peculiares ao século XVII, mas esse tipo de referência é um artefato de nosso sistema de datação decimal. Todos sabem que as idéias interessavam bastante a Hume (1711-1776). "O caminho das idéias" foi sistematicamente denunciado não como um erro particular, mas como um tipo geral de erro, pelo filósofo escocês do senso comum Thomas Reid (1710-1796). Mas se fôssemos historiados

res, teríamos de notar a permanência das idéias no trabalho dos sucessores franceses de Locke. Traçaríamos uma linha contínua de Condillac (1715-1780) e Condorcet (1743-1794) até o grupo que ficou conhecido como *idéologues*. Seu fundador, Destutt de Tracy (1754-1836), começou cunhando o nome *idélogiste* para os membros de sua escola. Embora encontremos muitas variações a respeito de "idéia", há um veio persistente de continuidade, marcado pela aparição regular de gramáticas "filosóficas" ou "universais". O fim estava perto, com a *Grammaire générale* [Gramática geral] de Destutt de Tracy, de 1803, pois naquele ano a ideologia (no sentido daquele movimento) foi oficialmente abolida. Ela tinha dominado brevemente a seleta Classe II do Institut National de Paris, a seção de "ciência moral e política". Estava em segundo lugar somente em relação à Classe I, de "ciência física e matemática" (que na verdade abrangia a maior parte das ciências naturais). Napoleão reorganizou a Classe II, tirando-a de existência em 1802-1803, sarcasticamente proclamando que os prolixos *idéologues* eram irrelevantes para o novo Estado francês. A ideologia, no sentido de Destutt de Tracy — que poderia ter sido o sentido de Locke —, estava completamente morta no tempo em que Marx escreveu *A ideologia alemã*. A própria palavra "ideologia", que, como "idealismo" antes dela, tinha denotado uma doutrina de "idéias" do século XVII, veio a significar, nas mãos de Marx e outros, aquilo que significa hoje. O caminho das idéias é suficientemente antigo a ponto de prestar-se prontamente a diagramas. A Figura 1 é o mais simples dos modelos.

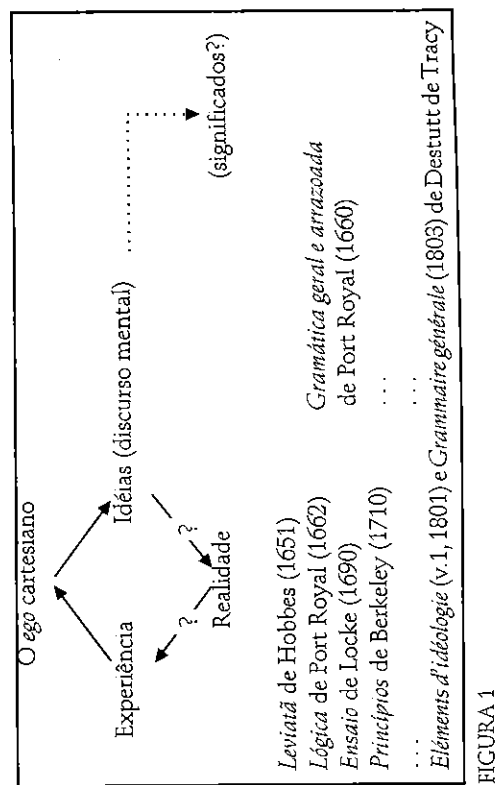


FIGURA 1

A expressão "discurso mental" à direita no diagrama pertence a Hobbes. Eu chamo o *ego* de cartesiano, ao passo que os termos "experiência" e "realidade" são usados em algum tipo de sentido moderno, e não teriam aparecido prontamente durante o apogeu das idéias. Mesmo assim, a estrutura apresentada na Figura 1 resume elegantemente uma era na história da filosofia. Os pontos de interrogação nas flechas que vão de Idéias até Realidade e de Realidade até Experiência indicam a área dos problemas de Locke ou Berkeley. A experiência age no *ego* para produzir idéias que são idéias da realidade que, por sua vez, causam a experiência. Locke irá insistir que temos um quadrilátero firmemente ligado a uma realidade que é externa à mente. Berkeley fará a figura se desmanchar, tomando a realidade idêntica à mente. Arnauld e Malebranche contam outras histórias. Leibniz, que frequentemente lutou para voltar para uma posição anterior, era indiferente a idéias e considerava tais problemas aborrecidos. Ele fazia metafísica e metodologia, ao passo que o novo caminho das idéias dedicava-se a, e na verdade identificou, ao que hoje chamamos de metafísica e epistemologia.

É um anacronismo falar aqui de epistemologia. Se consultarmos qualquer bom sumário moderno de epistemologia, encontraremos um levantamento que começa com os pré-socráticos. Mas o dicionário cita 1854 como o ano do primeiro uso da palavra "epistemologia" em inglês; *Erkenntnistheorie* entrou para o alemão mais ou menos na mesma época. Está no espírito de muitas das teses subjacentes ao presente capítulo que a palavra foi inventada somente quando havia uma disciplina separada que ela pudesse denotar. Embora nos pareça conveniente considerar que o começo do apogeu do significado ocorreu com Frege vinte anos mais tarde, poderíamos melhor argumentar que os significados são um estágio inicial de uma disciplina inteiramente nova que se chamou epistemologia. A "teoria do conhecimento" não era uma disciplina identificável no apogeu das idéias, precisamente porque a ideologia, embora estivesse reagindo ao novo tipo de conhecimento que evoluía então, ainda estava tentando entendê-lo de uma maneira fragmentada, em termos de seu ingresso na mente. Assim, os velhos livros que são usados hoje em dia nos cursos de graduação sobre epistemologia têm títulos como *Uma investigação sobre o entendimento humano*. A assim chamada epistemologia começa quando se reconhece que o conhecimento é público, e não simplesmente um modo de existência da "natureza humana", "entendimento" ou "razão". A epistemologia precisa de um objeto; seu objeto é o conhecimento; o conhecimento só recentemente foi concebido como um objeto autônomo. Os sintomas desse fato es-

tão em todo lugar. Por exemplo, a British Association for the Advancement of Science foi fundada em 1831 "para obter uma atenção mais geral para os objetos da Ciência". Em seus volumes daquela época, encontramos as ciências especiais começando a ser reconhecidas como objetos com suas próprias instituições. O pensador que tinha sido chamado de filósofo, ou filósofo natural, começou a ser denominado, por exemplo, físico (uma palavra cunhada em 1843 pelo maior dos filósofos da ciência do século XIX, William Whewell). A emergência de um estudo do conhecimento autônomo com um nome específico — epistemologia — coincide com a diferenciação e nomeação de tipos de conhecedores, por exemplo, físicos.

Ao apresentar o apogeu das idéias nos Capítulos 2 a 5, insisto no tema negativo de que naqueles dias ninguém se importava com os significados. Por significados quero dizer o que Frege chamava de *Sinn*, objetos cuja existência ele postulou para explicar o estoque comum de pensamentos humanos transmitidos de geração para geração. Se olharmos a Figura 1, não vemos nenhum lugar central para os significados públicos, de forma que meu argumento pode ter parecido desnecessário. Ele foi dirigido especificamente contra os filósofos do período que eu chamo de apogeu dos significados, que recentemente interpretaram as discussões do século XVII como um conjunto de teorias do significado que contribuíram para o total da filosofia daquele tempo. A melhor evidência textual para tal interpretação raramente é declarada; os programas de gramática geral que servem para definir o apogeu das idéias de Port Royal até Destutt de Tracy certamente sugerem que os significados importavam. Mas a gramática geral, como vimos, era a gramática do discurso mental. A gramática das linguagens reais deveria ser explicada e analisada em termos de uma gramática subjacente da mente. O *Sinn* fregeano, se chegar a ser encontrado, estará suspenso em um pequeno gancho bem longe à direita do discurso mental, e é periférico à situação problemática existente.

Não enfatizei a ausência de significados para provocar uma discussão com alguns comentaristas recentes. A ausência é em si mesma uma pista para o entendimento de alguns fenômenos subsequentes. Em particular, descobrimos que filósofos empiricamente orientados do apogeu dos significados pressupõem que seus predecessores britânicos se preocupavam com os mesmos problemas que nos afligem hoje em dia e, além disso, que as velhas soluções para esses problemas foram condicionadas por teorias errôneas sobre os significados. Geralmente é um anacronismo inofensivo chamar Locke de epistemólogo, mas por

que cometer o erro mais substantivo de atribuir teorias do significado ao século XVII?

Há três respostas possíveis: (1) Eu estou errado; os significados constituem um tema central na obra de um Locke ou um Berkeley. (2) Os comentários recentes estão errados, e os velhos problemas não são os mesmos que os nossos. (3) Minha própria resposta: a estrutura da situação da problemática filosófica recente, especialmente do modo como é concebida pelo grande número de autores que escreveram em inglês, é formalmente idêntica à do século XVII, mas o conteúdo daquela estrutura é diferente. Esquemáticamente, ainda temos um quadrilátero como na Figura 1, mas os nós têm rótulos diferentes. O discurso público substitui o discurso mental, e em nossa época a sentença substituiu a idéia como algo tão claro que não requer explicação a partir de qualquer outra coisa, porque nenhuma outra coisa é "mais clara ou mais simples". Por isso nos ensinam que muito do "confuso" tratado da idéia é na realidade uma discussão sobre significados.

Qualquer resposta para a questão "Por que a linguagem interessa à filosofia" deveria explicar o que está certo e o que está errado nessas interpretações recentes do século XVII. Essa é uma virtude da presente análise. Afirimo que os comentaristas discernem corretamente a similitude entre os problemas antigos e os atuais. Eles então aplicam os princípios de caridade e humanidade, explicados no Capítulo 12.V (p.147). Não seria caridoso, e seria na verdade desumano, se eles não interpretassem que as maiores mentes do século XVII estavam discutindo o problema da maneira que hoje sabemos ser correta. Assim, os velhos textos, que praticamente nada dizem sobre o discurso público, devem estar *na verdade* falando sobre significados! Exegese desse tipo é uma versão da crítica bíblica chamada hermenêutica. O crítico hermenêutico tenta reexaminar as antigas palavras em termos de sua própria vida e problemas, revelando assim os significados profundos e ocultos que jazem sob o texto. Deve-se notar que a filosofia da hermenêutica séria – nos escritos de Wilhelm Dilthey (1833-1911) – é contemporânea do apogeu dos significados. Como escrevo no apogeu da sentença, reverso o procedimento da hermenêutica, caridade ou humanidade, e leio somente o que está escrito na superfície, pois não há nada mais.

Estamos quase repetindo o salto absurdo já perpetrado no Capítulo 6, do apogeu das idéias para o apogeu dos significados – sem ao menos tocar em algo de Kant, Hegel e a maior parte da filosofia moderna. Antes disso, devemos observar o que, dentro do apogeu das idéias, veio a parecer o ponto mais fraco do quadrilátero desenhado na Figura 1. É

seu próprio ponto de partida, o próprio *ego* cartesiano. Ninguém parece ter reduzido o *ego* à contradição antes de Hume. Ele o fez somente em um honesto mas embaraçado Apêndice à Parte III de seu *Tratado*, publicado em 1740, um ano depois que as Partes I e II tinham sido impressas. Em duas páginas ele demole seu sistema inteiro.

Depois de uma revisão mais rigorosa da seção sobre *identidade pessoal* (*Tratado*, I.iv.vij), encontro-me envolvido em tamanho labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las consistentes.

Hume tinha ensinado que toda idéia deveria ter uma impressão antecedente. Seu livro se baseia numa teoria sobre a origem das idéias. Assim, em uma segunda reflexão, ele é levado a perguntar qual é a impressão a partir da qual formamos a idéia do *eu*, sem a qual todo o resto não faz muito sentido.

Existem dois princípios, que não posso tornar consistentes; nem está em meu poder renunciar a qualquer um deles, que são: *que todas as nossas percepções distintas são existências distintas, e que a mente nunca percebe nenhuma conexão real entre existências distintas.*

Hume gostaria de dizer que nossa idéia do eu é complexa, combinando estados sucessivos de consciência. Mas qual é o princípio de combinação que define unicamente o inelutável *ego*? Minhas percepções são existências distintas, se não por outra razão, porque elas ocorrem em momentos diferentes. Nos princípios de Hume não há maneira de perceber um fator comum entre itens que são distintos; assim, não há percepção daquilo que minhas percepções têm em comum. A mente não tem, portanto, nenhuma maneira de juntar estados de consciência para formar uma idéia do seu eu. Começamos com o *ego* cartesiano e daí, pela aplicação rigorosa do empirismo ao mundo das idéias, finalmente o fragmentamos em uma miríade de cacos que nunca poderão ser juntados.

Depois que Hume escreveu, seu compatriota Thomas Reid estava pronto para nos dizer extensamente que todo o caminho das idéias estava comprometido. Era necessária uma análise mais profunda. A filosofia clamava por uma doutrina da "unidade transcendental da percepção", ou seja, uma teoria de acordo com a qual a unidade de diferentes estados de consciência é anterior a, e uma condição necessária de, qualquer juízo que seja. Kant a forneceu com sua "Dedução

transcendental dos conceitos puros do entendimento", na *Crítica da razão pura*.

## B. O apogeu dos significados

Agora já sabemos que tipo de trabalho com as idéias podemos chamar de clássico. O estudo dos significados é demasiado recente para isso. Se as tendências atuais de interpretação ou canonização dentro da nossa tradição continuarem, Frege terá um lugar honorífico. Talvez iremos pensar que ele inaugurou uma era da filosofia, da mesma forma como julgamos conveniente considerar Port Royal como o arauto das idéias. Com a exceção de Frege, nada mais no caso dos significados se estabeleceu como evidentemente clássico. Se, ao contrário da minha própria opinião, estivermos vivendo ainda no apogeu dos significados, alguns textos básicos ainda não foram escritos. Assim, não atribuo nenhum valor especial para os trabalhos descritos nos Capítulos 6 a 10. Muitos outros exemplos serviriam da mesma forma para ilustrar os temas recorrentes e os problemas cambiantes. As seleções fornecem algumas sugestões sobre como analisar o período todo, mas não são adequadas para qualquer indução firme.

O caráter um pouco casual dos estudos de caso e a falta de textos clássicos consensuais formam apenas um dos motivos para não tentar fazer um panorama. Muito mais importante é o fato de que aquilo que eu chamo de apogeu dos significados é somente uma pequeníssima parte de um apogeu muito mais vasto que abrange a maioria dos aspectos da vida intelectual da época. Frege isola muito bem o começo de uma certa tradição de análise que tem sido popular entre os filósofos analíticos anglo-americanos. Ele faz mais do que isso: nós o usamos para caracterizar o significado de "significado" que iríamos enfatizar. Frege disse que devia haver *Sinn* porque havia um estoque comum de conhecimento transmitido de geração a geração. As sentenças não eram suficientes; devia haver significados por trás das sentenças, que são compreendidos e são os verdadeiros portadores de crença e conhecimento. Os significados tomam possível o discurso público. Neste livro, seguimos Frege e consideramos que uma teoria do significado é uma teoria sobre a possibilidade do discurso público.

Frege é somente uma fatia do bolo recheado do significado com o qual seus contemporâneos se fartaram. Se fizéssemos uma pesquisa mais ampla, ficaríamos surpresos ao constatar que o título (embora

não o conteúdo) de seu artigo "Über Sinn und Bedeutung" ["Sobre o sentido e a referência"] era quase popular. Todo mundo estava escrevendo sobre tipos de significado e usando todas as palavras disponíveis na linguagem na qual escreviam para demarcar os significados do significado. Uma referência rápida a algumas das histórias bem-sucedidas é apropriada. Refletindo sobre os problemas da interpretação de textos históricos, Wilhelm Dilthey criou uma filosofia da história fundada quase inteiramente em conceitos de significado. Seu trabalho tornou a hermenêutica uma ciência teórica importante. Max Weber construiu sua teoria geral da sociologia com base em uma análise do significado. Tome seu *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* [*Ecologia e sociedade: um esboço de sociologia interpretativa*], Volume I, Parte I, Capítulo 1, seção A, subseção 1 ("Methodological foundations") ["Fundamentos metodológicos"], onde lemos:

O "significado" pode ser de dois tipos. O termo pode referir-se, em primeiro lugar, ao significado realmente existente no caso concreto dado de um ator particular, ou ao significado médio aproximado atribuível a uma dada pluralidade de atores; ou, em segundo lugar, ao tipo *puro*, teoricamente concebido, de significado subjetivo atribuído ao ator ou atores hipotéticos em um dado tipo de ação.

A palavra usada para "significado" não era outra que *Sinn*. É uma das mesmas palavras que Dilthey empregou e que Edmund Husserl usou em sua tentativa de entender o significado das percepções diretas que temos no decorrer da reflexão matemática, e também do conteúdo de nossas percepções imediatas. Este é o fundamento da fenomenologia. Nada diremos das explosivas teorias do significado que animaram a literatura e as artes. Não é de admirar que, por volta de 1923, C. K. Ogden e I. A. Richards pudessem separar 16 significados básicos de "significado" em seu livro *The Meaning of Meaning* [O significado do significado].

Quem quer que reconheça o caráter completamente provinciano do que, neste meu livro, aparece como o apogeu dos significados, verá que é tolice apresentar quaisquer teses muito gerais com base em nossos dados isolados. As condições para o grande apogeu dos significados que atolou a cultura europeia requerem uma análise mais profunda do que qualquer coisa que tentamos aqui. Assim, não nos esforçaremos por dar um tom de generalidade.

Os significados são suficientemente importantes no âmbito do referencial de nossos estudos de caso. Os Capítulos 7 e 8, cujos heróis são

Russell e Wittgenstein, mostram um pouco de filosofia especulativa na qual os significados importam. Os Capítulos 9 e 10 apresentam dois estágios de verificação e mostram alguma filosofia crítica que está ainda mais interessada na presença ou ausência de significados. O Capítulo 6, sobre o inatismo antigo e atual, lembra-nos de uma tendência que remonta a Port. Royal e projeta-se até o futuro: aqui o problema não é a respeito dos significados das palavras, mas sobre como os significados emergem da estrutura das sentenças. Essa preocupação particular é também evidente no Capítulo 8, no qual tratamos do problema da articulação que surge no *Tractatus*. Podemos todos concordar que os significados tiveram um papel excepcional nesse tipo de trabalho filosófico e que as reflexões sobre o significado foram utilizadas para os mais variados objetivos. Esta não é a única moral imediata. Houve também mudanças de interesse. Russell o ilustra bem claramente.

É de certa forma um acidente de longevidade que nos faz agrupar Russell com os outros pensadores que estudamos. Ele pode representar uma época anterior. Os significados não lhe interessam da mesma forma que o fazem na pequena parte do *Tractatus* de Wittgenstein à qual aludimos, ou nos dois estágios do verificacionismo ilustrados por Ayer e Malcolm. O estudo dos significados, para esses outros autores, é central para a filosofia, ao passo que para Russell ele é principalmente periférico. Mais do que qualquer daqueles predecessores que remonta a Sócrates e além, Russell pensa que é crucial ter uma análise bastante clara da linguagem. Contudo, embora sua ênfase seja diferente, seu motivo é aquele consagrado pelo tempo. Noções erradas sobre linguagem, ou defeitos em nossa linguagem, traem-nos, levando-nos à má filosofia. Uma linguagem melhor e mais analítica é necessária para codificar a verdade, mas a verdadeira filosofia não é serva da gramática ou da teoria do significado. Pelo contrário, longe de ser autônoma e talvez mesmo de constituir a substância da ontologia (como alguns de nossos contemporâneos parecem acreditar), Russell sempre pensou que a gramática corresponde ao mundo e ao que existe nele.

Por exemplo, somente se Stalin e Bismarck são de fato indivíduos em sentido último pode uma gramática lógica admitir nomes próprios cujo propósito é representar essas pessoas. A gramática do inglês pode embutir em si mesma a concepção pré-filosófica de que o mundo está repleto de pessoas não analisadas, e isso pode nos tornaracríficos diante de nossas crenças. Ela pode contribuir para a conservação viciosa de velhas superstições. "A influência da linguagem na filosofia" — diz Russell, conforme citamos à página 75 — "tem sido profunda e quase não

reconhecida". A liberação, ele pensava, requer uma boa teoria da linguagem e de sua forma lógica. Mas a filosofia é uma tentativa de entender o mundo, o dado. Russell nunca acreditou que a resposta a, ou abolição de, um problema filosófico pudesse ser relegada inteiramente à reflexão sobre a linguagem.

Os filósofos subsequentes fizeram uma teoria dos significados mais do que profílica. Assim, em nossa época Frege é mais reverenciado do que Russell. À página 80, repetimos os comentários de Russell de que "Uma linguagem logicamente perfeita ... seria amplamente prioritativa de um único falante" e "Seria completamente fatal se as pessoas quisessem dizer as mesmas coisas com as palavras". Poderíamos chamar a isto uma teoria de anti-*Sinn*: a comunicação ocorre porque não queremos dizer as mesmas coisas com nossas palavras! A bem conhecida hostilidade de Russell à nova filosofia lingüística não é um problema menor por causa de diferenças entre gerações. Trata-se de um abismo entre esquemas conceituais, entre um ponto de vista que pensa que toda a linguagem é essencialmente privada e um ponto de vista que pensa que nenhuma linguagem pode ser essencialmente privada.

Wittgenstein disse no início de sua carreira que os limites da linguagem são os limites do seu mundo. Russell pode ter pensado que se tratava de um fraseado espirituoso ou mesmo uma metáfora instrutiva, mas ele nunca teria pensado isso literalmente, como Wittgenstein. Quando nos voltamos para ler Ayer ou Malcolm, observamos que critérios de significatividade são usados para estabelecer o que pode ser verdadeiro no mundo. Há um artigo no qual Ayer refuta a imortalidade da alma refletindo sobre o significado de sentenças que expressam a identidade pessoal.<sup>2</sup> Russell acreditava que ele era de fato mortal. Daí a piada na qual ele é retratado no Juízo Final, defendendo-se: "Senhor, não nos destes evidência suficiente. Não poderíamos saber". Deus, que é um presbiteriano escocês, retruca: "Well, ye ken noo!" ["Bem, agora você sabe!"], e o manda ao inferno. Pela análise de Ayer, isso não poderia acontecer com Ayer, embora vá acontecer com alguém extraordinariamente similar. No apogeu dos significados, pensamos que podemos decidir questões filosóficas substantivas contemplando significados. Isso leva ao novo tipo de idealismo filosófico que, para evitar o solcismo inerente à palavra "idéia", bem poderia ser chamado de linguismo.

<sup>2</sup> *The Concept of a Person*. London: Macmillan, 1963, p. 115ss.

Wittgenstein é a figura dominante no apogeu dos significados, mas sua relação com estes é ambígua. Em minhas páginas ele é uma eminência parda, uma figura na penumbra, freqüentemente aludida mas raramente presente. A ausência de uma descrição de seu trabalho não é uma perda. Há muitos livros excelentes sobre ele, novos ou prestes a serem publicados. Uma razão para mantê-lo nos bastidores foi declarada no capítulo sobre estratégia: sua obra é muito difícil. Ela suscita fortes paixões e, sua explicação demanda livros inteiros. Eu queria deixar de lado tanto as dificuldades quanto os perigos. Mesmo na discussão dos "objetos" de Wittgenstein nos ativemos ao tema subsidiário da estrutura da sentença e nunca entramos na filosofia propriamente dita.

Um aspecto curioso da obra de Wittgenstein é persistente: influência e divergência. Vemos isso no começo, em sua interação com Russell. A filosofia do atomismo lógico de Russell deve sua inspiração a conversas com Wittgenstein ocorridas antes de 1914. Ainda assim, a filosofia que emergiu não tinha quase nada em comum com a de Wittgenstein, um fato que este último sentiu fortemente quando leu a Introdução de Russell ao *Tractatus*. Mesmo os "átomos" dos dois homens eram incomensuráveis. Os de Russell eram dados dos sensoriais e universais, os primeiros existindo somente por alguns instantes fugidios. Os de Wittgenstein eram alguma outra coisa e parecem estar totalmente fora do esquema temporal.

Esse padrão de influência e divergência persiste durante toda a obra de Wittgenstein. As narrativas do Círculo de Viena estão repletas de um Wittgenstein meditativo, fascinando a sociedade reunida. O princípio de verificação era freqüentemente associado com seu nome. Mas nenhuma das formas pelas quais ele foi proposto pelos homens de Viena lhe agradava. Sua explicação sobre a natureza da verdade lógica como tautologia resolveu de fato alguns problemas para o Círculo, mas sua motivação era totalmente diferente daquilo que tornou sua teoria atraente para aquele grupo. Aqui temos um segundo exemplo de filósofos que reconhecem dívidas profundas com Wittgenstein mas seguem um caminho que lhe é estranho.

Passando para um período posterior, Norman Malcolm, na breve e pessoal biografia *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* [*Ludwig Wittgenstein: uma memória*], descreve com sabedoria e franqueza o impacto que seu professor exerceu sobre ele, mas o leitor imparcial deve admitir que os motivos-chave na obra de Malcolm, embora claramente tomados de Wittgenstein, são desenvolvidos com objetivos bem diferentes. Ou, para tomar um exemplo ainda mais marcante, Wittgenstein é muito

lembrado pelo mote "Não pergunte pelo significado, e sim pelo uso". Uma geração inteira de filósofos levou isso a sério e escreveu extensamente sobre o uso das palavras. Parece, no entanto, que eles o fizeram para determinar os significados das palavras que usavam. Talvez não seja bem isso o que Wittgenstein pretendia!

A relação entre Wittgenstein e a filosofia escrita em inglês é problemática. É improvável que seja bem compreendida tão cedo. Alguns leitores podem se interessar em juntar alguns fatos bem conhecidos. Primeiro, em geral dizem que Wittgenstein sozinho forneceu ao mundo uma sucessão histórica de dois bem elaborados sistemas e métodos de filosofia. Em segundo, sabemos que a filosofia britânica estava moribunda entre Hume e Russell; não importa quanto gostemos de Reid ou Mill ou Whewell, não há nenhum Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche. Em terceiro, percebemos que, entre a plethora de livros sobre Wittgenstein que estão sendo escritos agora, encontramos alguns estudos valiosos que ilustram como temas kantianos são desenvolvidos, primeiro no *Tractatus*,<sup>3</sup> e depois nas *Investigações filosóficas*.<sup>4</sup> Logo mais teremos ensaios sobre "Wittgenstein e Schopenhauer" e "Wittgenstein e Nietzsche". Finalmente, notamos que pela primeira vez em dois séculos há uma coincidência real e crescente dos problemas, embora não da linguagem, de alguns dos mais importantes elementos da filosofia anglo-saxônica e continental. É como se o esforço intelectual dos filósofos alemães, que os ingleses e americanos nunca conseguiram suportar, tivesse sido abstraído por esse homem atormentado que nunca esteve à vontade em nenhuma das duas culturas. Ele conduziu nossa filosofia apressadamente através de muitas das transformações dolorosas que tinham sido elaboradas em outro lugar.

Tal modelo torna possível entender o padrão regular de influência e divergência que mencionamos, mas seria desagradável elaborar este pensamento e dessa forma acelerar o processo de transformar a pessoa L. W. em uma figura anônima na história das idéias. Se houver alguma verdade nesse tipo de modelo, o salto do apogeu das idéias ao apogeu dos significados pode, embora rápido, não ser tão aistórico quanto parece ser na superfície. Ele também sugere que embora alguém possa tentar identificar o tempo de vida de Wittgenstein como o apogeu dos significados, deveríamos seguir seu próprio ensinamento mais amplo e

3 Erik Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*. Oxford: Blackwell, 1960.

4 P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion: Wittgenstein on the Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

considerar esse apogeu efêmero. Como ele dizia, não pergunte pelo significado.

### C. O apogeu das sentenças

As dúvidas sobre os significados começaram a aparecer no curso dos Capítulos 6 a 10. O princípio verificacionista começou corajosamente a nos dizer o que é que possuía significado, mas acabou com uma contrita nota de rodapé no artigo de Hempel, "The Empiricist Criterion of Meaning" ["O critério empirista do significado"]. Hempel foi citado à página 104, com a esperança de que qualquer coisa significativa pudesse ser traduzida em uma linguagem "empiricamente pura", mas admitindo que: "A noção de tradutibilidade requerida neste contexto não é de modo algum totalmente clara, e uma tentativa de explicá-la depara com dificuldades consideráveis".

A geração seguinte de verificacionismo foi representada no Capítulo 10 pela solução de Malcolm a um problema sobre os sonhos. Ela se esgotou em uma disputa com Putnam. Malcolm alegava que quando estudamos o comportamento noturno podemos descobrir novos critérios para dizer quando alguém está dormindo, e assim mudar o significado do verbo "sonhar". Putnam protestou que os significados permanecem imutáveis; apenas descobrimos mais coisas sobre os sonhos. Poderíamos esperar que estudos subsequentes desse tipo de desacordo tivessem resolvido a questão mas, em vez disso, temos somente capítulos inconclusivos frequentemente chamados de "The Problem of Meaning Variance" ["O problema da variação do significado"].

Os exemplos dos Capítulos 9 e 10 ilustram como as dúvidas sobre os significados frequentemente começam como subprodutos de uma investigação que tem pouco a ver com a semântica. Quine, o mais notável crítico dos significados, é um caso desses. Já que suas próprias exposições vigorosas são facilmente encontráveis e porque muito já se escreveu sobre elas em outros locais, não tentei dar um relato detalhado de suas opiniões. Deveríamos notar, no entanto, que elas não se originaram da teoria pura do significado, mas de debates tradicionais sobre a natureza da verdade matemática. Frege afirmou que a aritmética é analítica, isto é, dedutível de definições e leis gerais da lógica. Wittgenstein sustentava que as leis da lógica são subprodutos degenerados da nossa notação. O Círculo de Viena combinou essas duas doutrinas, dizendo que toda verdade matemática é uma consequência de fatos so-

bre a linguagem; em suma, é verdadeira por convenção. Quine começou em 1935 desafiando a verdade por convenção e mais tarde apontou as dificuldades gerais em qualquer noção de analiticidade.<sup>5</sup> A analiticidade fregeana, argumentava ele, podia ser explicada em termos de sinonímia, e a sinonímia em termos de analiticidade, mas nenhum desses termos pode ser caracterizado independentemente. Este é um mísero e pequeno círculo com o qual explicar a natureza mesma da matemática. Ele propôs então uma crítica mais geral dos significados, incluindo a teoria da indeterminação da tradução, discutida no Capítulo 12, VI (p.150).<sup>6</sup>

Os significados, sugere Quine, são um embuste. Tudo de que precisamos são sentenças e suas inter-relações. Tenho citado frequentemente seu aforismo segundo o qual o conhecimento é um tecido de sentenças. Vale a pena observar que ele ocorre no fim de uma crítica da versão de Carnap da teoria convencionalista da verdade matemática: o tecido de sentenças é cinza-claro, "preto de fatos e branco de convenção. Mas não encontrei qualquer razão substancial para concluir que existam fios inteiramente pretos nele, ou fios brancos".<sup>7</sup> A mudança de significados para sentenças, embora agora uma tendência geral em muitos escritos filosóficos, é, como aqui, habitualmente iniciada por uma aplicação específica a um problema de filosofia, em vez de uma reflexão sobre o significado em abstrato.

O Feyerabend do Capítulo 11 é, em estilo e temperamento, um filósofo totalmente diferente de Quine. Uma leitura casual nos ensaios de cada um poderia sugerir que eles vieram de tradições independentes. Isto seria um erro. Ambos querem revisar uma versão de positivismo. Quine partiu do Círculo de Viena, e Feyerabend da escola de mecânica quântica de Copenhague. Tanto o Círculo quanto a escola foram chamados de filhos de Ernst Mach; se é verdade, as filosofias de Feyerabend e Quine devem ser suas netas. Tanto Feyerabend quanto Quine fazem objeções a elementos da metodologia positivista, mas ambos

5 "Truth by Convention", reimpresso in W. v. O. Quine, *The Ways of Paradox and Other Essays*. New York: Random House, 1966

6 Essa posição culmina em *Word and Object*. O estágio mais notável da jornada é "Two Dogmas of Empiricism", 1951, reimpresso in W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953.

7 Do parágrafo final de "Camap and Logical Truth", in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, P. A. Schilpp (Ed.), La Salle, Ill.: Open Court, 1963. Reimpresso em Quine, *The Ways of Paradox*.



realizam uma mudança positivista semelhante, dos significados para as sentenças. Assim, vimos que Feyerabend nega que um experimento crucial seja capaz de decidir entre teorias radicalmente rivais, uma vez que nenhum enunciado, nenhum "significado" acordado está disponível aos adeptos de seitas diferentes que tentam exprimir o resultado observado de um experimento, para decidir quem tem razão. A "única forma pela qual a experiência julga um ponto de vista cosmológico geral", citamos à página 130, é quando ela "faz que o observador execute certas ações, por exemplo, enuncie sentenças de um certo tipo". Não são os "enunciados observacionais" feitos pelo experimentador relativos a respeito da decisão entre teorias, mas as sentenças, completas em si mesmas e não adornadas com significados.

Quine nos disse que a tradução é demasiado fácil, pois há demasiadas traduções entre linguagens ou teorias para que a "igualdade de significados" tenha alguma eficácia. O conhecimento consiste no próprio tecido de sentenças, não no que essas sentenças significam. Feyerabend chega a uma conclusão paralela partindo da direção oposta. A tradução, ensina ele, é muito difícil, e é preciso dominar a teoria como ela se apresenta, e não traduzi-la em uma outra. Davidson, pode parecer, atinge um ponto de equilíbrio entre esses dois extremos. Em um tom calmo e comedido, ele nos diz que ambas as histórias de pânico estão erradas. Em inglês, freqüentemente se diz que uma tal coisa significa outra tal coisa, por exemplo, que "parricida" significa uma pessoa que mata seu pai. Que absurdo supor que não exista igualdade de significado! Davidson revive o significado ao propor uma teoria de tradução localizada em uma teoria da verdade. O significado nunca será mencionado; nós nos entendemos bem com as sentenças e suas condições de verdade. Assim somos levados diretamente de volta à supremacia Quine-Feyerabend da sentença. Davidson ressuscita o significado administrando-lhe um beijo mortal.

Há vários outros indicadores na mesma direção. Poderíamos, por exemplo, ter investigado o chamado "argumento da linguagem privada" de Wittgenstein, que parece mostrar que não pode haver uma linguagem privada. O discurso público é primário. É claro que não é parte do argumento que um instrumento particular do discurso público, a sentença, é o que importa. É, no entanto, central ao argumento que nenhum significado que possa ser diretamente apreendido anteriormente ao discurso possa constituir o sentido de uma sentença.

A despeito de todas essas indicações, não se pode confiantemente anunciar a morte do significado já que, ao mesmo tempo em que eu

dava palestras sobre este livro, apareceu a obra longamente esperada de Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* [Frege: filosofia da linguagem]. Os semanários literários justificadamente saúdam este como o mais importante trabalho de filosofia a ter aparecido nos últimos tempos. Ele nos oferece, dentre outras coisas de maior consequência, um Frege que aprendeu tudo o que devia de Quine e que dominou uma grande parte do que se pode recolher de Wittgenstein. O significado, ao que parece, vive.

Nem se pode declarar a morte do significado quando as investigações de H. P. Grice ainda não amadureceram. Três filósofos estabelecidos atraíram mais o interesse dos estudantes de pós-graduação que encontrei nos últimos anos: Feyerabend, Davidson e Grice. Assim, além dos capítulos sobre as teorias de Feyerabend e a *verdade* de Davidson, eu tinha esperança de escrever sobre as *intenções* de Grice. Como os outros dois filósofos, Grice produziu somente alguns artigos espalhados e um programa convidativo. Algumas referências são dadas na bibliografia do Capítulo 13. Pareceu-me que não consegui sintetizá-lo a ponto de escrever um capítulo satisfatório. Grice nos oferece um modelo do que uma pessoa pode significar a partir do que ela faz. O núcleo da análise reside nas intenções do agente de afetar as testemunhas da ação. A ação pode ser a fala. Os significados das sentenças, diz Grice, são derivados do que uma pessoa quer dizer e têm relação com certas maneiras convencionais pelas quais as intenções podem ser expressas. Há muitos pontos de coincidência entre Grice e as doutrinas que discuti há pouco, mas isso não deve ocultar o fato de que a orientação de seu programa é radicalmente diferente. Longe de a sentença ser suprema, seu significado deve ser explicado mais geralmente em termos de ação. Longe de o discurso público ser o único repositório da comunicação, ele deve ser explicado em termos das intenções dos falantes e crenças dos ouvintes. É verdade que essas entidades mentais recebem uma forte tonalidade behaviorista. Mas, como indiquei no Capítulo 2, e subseqüentemente confirmei, há muito em comum entre as investigações de Grice e a concepção de linguagem de Hobbes. Com trabalhos como este aparecendo, seria tolice continuar a argumentar a partir de exemplos de que o significado está morto. Somente uma teoria explicando por que *(pace* Grice e Dummett) a sentença e afins estão dominando a filosofia terá alguma capacidade de convicção.

Minha própria conjectura já está dada em minha sinopse: o próprio conhecimento tornou-se sentencial. O diagrama que corresponde à Figura 1 deve ser algo como a Figura 2:



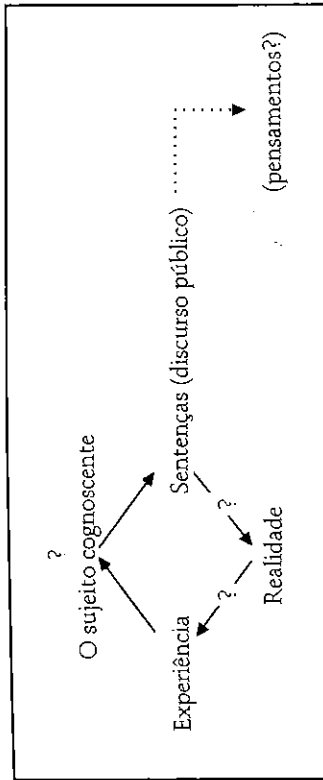


FIGURA 2

Não é pertinente discutir agora se a *sentença* é exatamente o tipo de entidade que queremos no nó mais à direita. O que importa é que se trata de alguma entidade lingüística, um texto ou discurso talvez, considerado como um objeto em si mesmo e não meramente como o portador de algum significado antecedente. Enfatizei amplamente que, quando um nó muda, todos os outros mudam, e dessa forma quase todos os outros rótulos são também inadequados, particularmente, como irei mostrar, o dúbio "sujeito cognoscente".

Embora o conteúdo da área de problemas filosóficos possa mudar, é importante que certos passos formais sejam preservados. Tome o exemplo mais gritante, o Berkeley de quem se diz que criou um curto-circuito na Figura 1 ao tornar mental a realidade. Chamamos a isso idealismo. Há um curto-circuito correspondente na Figura 2. Paralelo ao idealismo há um idealismo lingüístico ou língua-lismo, que torna lingüística toda a realidade. Wittgenstein disse em sua obra inicial que os limites de sua linguagem são os limites de seu mundo. Não conheço nenhum filósofo de renome que tenha defendido o língua-lismo extensamente, sustentando seriamente que toda realidade é verbal. É claro que somente uma leitura exagerada de Berkeley nos faz atribuir até mesmo a ele a concepção de que toda realidade é ideal, assim, não é surpreendente se não conseguirmos encontrar ninguém de estatura comparável que ostente o rótulo de lingüalismo. Contudo, os sintomas de um língua-lismo incipiente são bastante comuns.

Por exemplo, lembre-se da opinião de Berkeley de que ser é ser percebido, *esse é percipi*. Quando argumentamos, contra um Berkeley (como Hylas contra Philonous nos *Three Dialogues* [*Três Diálogos*]), que muitos existentes não são percebidos, alguém nos pede um exemplo.

Ao que respondemos, a árvore atrás de nós, ou qualquer coisa assim, e ele retruca, mas você acabou de tornar presente para mim uma idéia daquela árvore. Eu atribuo existência a ela, continua ele, mas eu também percebo (no sentido da palavra dado por Berkeley) a idéia daquela árvore, portanto este não é um contra-exemplo.

Tive uma conversa exatamente paralela com um talentoso estudante treinado tanto na filosofia alemã quanto na inglesa. Observando que ele estava inclinado a dizer que alguma coisa é real somente na medida em que entra na comunicação, eu protestei: existem ursos polares na Terra de Baffin a respeito dos quais ninguém nunca falou. Sua resposta: você está falando a respeito deles agora, e qualquer contra-exemplo que você aduzir terá de ser comunicado a mim, portanto minha opinião é invicta!

Como já disse, não existe nenhuma formulação largamente admitida de um lingüalismo tão extremo quanto este. Às vezes, no entanto, descobrimos que agentes com outros objetivos em vista representam em pantomima o nascimento ou morte de uma doutrina filosófica. Já observamos que Napoleão formalmente aboliu a idéia-logia. George III, embora algumas vezes considerado louco, não era um idéia-lista, mas Richard Nixon viveu o língua-lismo. A doutrina do lingüalismo é que somente a sentença é real. Nixon preservava todas as sentenças pronunciadas em sua presença porque elas eram a realidade comparada com a qual todo o resto é passageiro. Jornalistas e juízes se queixaram de que ocasionalmente uma secretária não compreensiva cortou este ou aquele pedaço de fita; por isso eles não percebem o fato verdadeiramente fantástico de que o presidente escolheu acabar com sua carreira ao invés de queimar as fitas. Ele destruiu a si mesmo ao invés de destruir a realidade, as sentenças. A quadrilha conhecida como os encanadores da Casa Branca arrombou provavelmente muitas casas deixando intocado tudo o que os homens são considerados valiosos, procurando somente roubar as sentenças do outro, em uma esperança vã de possuir sua realidade. Uma paródia monstruosa da filosofia foi representada no palco de um louco.

Idealismo e lingüalismo são excessos infinitos cuja possibilidade podemos notar mas cujo conteúdo é raramente discutido com proveito. O nó superior de nosso diagrama é mais interessante que o inferior. Eu o chamei de "o sujeito cognoscente" e o comparei ao *ego* cartesiano. O que ele é? Lembrei que Hume terminou seu *Tratado* admitindo uma contradição na idéia do eu, que ele não podia resolver. Os importantes livros kantianos de P. F. Strawson, *Individuals* e *The Bounds of Sense*, ofe-

recem uma certa versão essencial da Unidade Transcendental da Apeção de Kant, a teoria pela qual Kant procurou resolver a contradição de Hume. Se eu estiver certo a respeito do que conduziu a filosofia do apogeu das idéias ao apogeu das sentenças, então Strawson deve estar empenhado em meias-medidas inadequadas. Embora o pronome que regularmente ocorre em sua obra seja "nós" em vez de *ego*, ele parece estar investigando as condições que devem ser satisfeitas para que um punhado de egos entre em comunicação e compartilhe um esquema de conceitos semelhante ao "nosso". A transição do singular para o plural é mais radical do que isso porque o tecido de sentenças é essencialmente público — até o ponto em que nenhuma pessoa sozinha possa sequer sonhar em dominá-lo inteiramente. A Figura 2 é quase certamente um anacronismo, um anacronismo compartilhado por Strawson, Quine e outros individualistas, no qual nosso estado de conhecimento é ainda mapeado sobre a posição filosófica da burguesia nascente do século XVII. O conhecimento, uma vez possuído por indivíduos, é agora propriedade de corporações.

Esse anacronismo nos leva, pela primeira vez, a lamentar a perspectiva insular da filosofia oferecida por este livro. Ainda nem começamos a conceitualizar o nó superior, "o sujeito cognoscente", nem chegamos a contemplar sua possível remoção completa. Sozinho dentre os filósofos contemporâneos notáveis que escrevem em inglês, Karl Popper defende essa última posição. Ele tentou desenvolver algo que chamou de "Epistemologia sem um sujeito cognoscente".<sup>8</sup> O que Popper chama de "conhecimento objetivo" é literalmente um tecido de sentenças: "Exemplos de conhecimento objetivo são teorias publicadas em periódicos e livros e armazenadas em bibliotecas; discussões de tais teorias; dificuldades ou problemas apontados em relação a tais teorias; e assim por diante".<sup>9</sup> Com sua descrição tipicamente brilhante e simples de uma situação complexa, ele continua: "Podemos chamar o mundo físico de 'mundo 1', o mundo de nossas experiências conscientes de 'mundo 2', e o mundo dos conteúdos lógicos de livros, bibliotecas, memórias de computador e coisas semelhantes de 'mundo 3'". Ele diz, além disso, que existe um sentido no qual este terceiro mundo é *autônomo*: a palavra e o itálico são dele. Talvez o núcleo da filosofia de Popper seja o curto-circuito do mundo 2: ele entende a epistemologia como

8 *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1972, cap 3.

9 *Ibidem*, p. 73.

constituída pelos modos em que o mundo 1 e o mundo 3 interagem. O mundo 3 é um produto da humanidade, e a maioria dos nossos produtos corporativos de tipo mais físico não poderiam ser fabricados sem o Terceiro mundo.

Comparei algumas das maneiras pelas quais a doutrina das idéias do século XVII combina com a da sentença. Os nomes dos personagens históricos de diferentes eras não poderiam possivelmente formar pares exatos: Berkeley não tem par. Mas Popper tornando as sentenças autônomas assemelha-se ao que Espinosa fez com as idéias. As idéias, na obra de Espinosa, são itens de consciência para homens e mulheres individuais somente da maneira derivativa em que as sentenças do mundo 3 de Popper pertencem às pessoas que primeiro as profetizam. No tempo de Espinosa, as idéias eram exatamente como as sentenças hoje em dia, a interface entre o conhecedor e o conhecido. Espinosa e Popper parecem transformar essa dicotomia de formas paralelas ao fazer da interface a própria natureza do conhecimento. De acordo com Espinosa, o mundo das idéias é autônomo, ao passo que Popper confere autonomia similar ao mundo da sentença. As investigações de Popper parecem-me muito mais importantes que muitas daquelas que eu descrevi neste livro. Eu praticamente nada disse sobre sua obra, parcialmente porque ela é tão intimamente entrecida com aquele vazio embaraçoso entre o apogeu das idéias e o apogeu das sentenças, a lacuna marcada por um outro filósofo às vezes comparado a Espinosa: Hegel.

O filósofo marxista francês Louis Althusser define a "principal dívida positiva [de Marx e, por implicação, de todos nós] a Hegel: o conceito de um *processo sem sujeito*".<sup>10</sup> Sozinho dentre as figuras maiores que atualmente escrevem em inglês, Popper tenta lidar com este legado de Hegel. Embora tenha escrito a mais brilhante rejeição teórica do modo de pensamento hegeliano que ele chama de "historicismo", somente ele se dispõe a nos ensinar alguma coisa sobre a lição hegeliana básica da qual Popper tira seu título "Epistemologia sem um sujeito cognoscente".

O título do livro de Popper, *Objective Knowledge* [*Conhecimento objetivo*], serve tanto quanto qualquer outro como nome de seu terceiro mundo, o mundo do conhecimento que é autônomo, o mundo que, embora um produto do empenho humano, tem sua própria existência

10 "Marx's Relation to Hegel", *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. London: New Left Books, 1972, p. 185.

e talvez suas próprias leis. O subtítulo, *An Evolution Approach [Uma abordagem evolucionária]*, é talvez mais suspeito. Popper rejeita minha tese de que o próprio conhecimento mudou. Ele a rejeita com argumentos e evidências. Ele admite que dificilmente algum filósofo reconhece conscientemente o mundo da sentença, o que seria um defeito dos filósofos, cuja origem ele traça sistematicamente até Platão. Mas ele encontra algumas formulações felizes de uma quase-apreensão da idéia, mesmo nos escritos de Francis Bacon e Galileu. É possível que minha tese seja meramente parte da atual tendência de ruptura e revolução no contar a história da ciência. Mas não acredito que a mudança na natureza do conhecimento seja somente uma questão de grau. No nível mais trivial, os "livros, bibliotecas e máquinas de computador", em que Popper diz que reside hoje o Conhecimento Objetivo, ou não existiam, ou tinham apenas uma existência marginal até bem recentemente. O personagem de Galileu, Simplício — lembra-nos Popper —, "é levado a dizer que para entender Aristóteles devemos manter tudo o que ele disse sempre diante de nossa mente". Isso lembra a sugestão de Descartes de que mantivéssemos a prova inteira de um teorema na nossa mente de uma vez só. Não é somente uma questão de grau que uma pessoa de gênio suficiente pudesse algum dia ter mantido todas as provas em sua mente e também tudo o que Aristóteles disse. O Conhecimento Objetivo não é mais, de modo algum, dessa forma, e pode ser precisamente por isso que o Conhecimento Objetivo é agora autônomo em relação ao mundo 2. Evidentemente eu não tenho discordâncias com os estudiosos da tecnologia, como Marshall McLuhan, que acredita que a chamada revolução científica do século XVII é somente um subproduto da invenção da imprensa, e que previu mutações comparáveis quando o lugar da sentença passasse do livro para a impressão feita pelo computador através da tecnologia de semicondutores.

O reconhecimento de um conhecimento autônomo essencialmente sentencial traz consigo novos objetos de pesquisa, novos domínios de investigação. Podemos tentar descobrir que transformações ocorrem no tecido de sentenças. Podemos começar, como o ex-aluno de Althusser, Michel Foucault, postulando discursos "anônimos" existentes em vários tempos e lugares, indivíduos não pelo que eles querem dizer, mas pelo que é de fato dito, em toda sua especificidade, em certos lugares, sob a égide de várias instituições. Podemos perguntar se as condições que tornam um discurso possível são aquelas que determinam as possibilidades do que pode ser dito dentro de um discurso. Po-

demos refletir sobre como nossas próprias sentenças participam em algum discurso presente, não como nossas mesmo, mas antes como separadas de nós que falamos, autônomas e anônimas, como todo discurso. A metodologia de tais investigações apenas começou, e talvez as rotas mais promissoras a seguir sejam bem diferentes de qualquer uma que eu pudesse citar.

De qualquer forma, tenho agora uma resposta para a questão de por que a linguagem interessa à filosofia. *Interessa pelas razões pelas quais as idéias interessavam à filosofia do século XVII*, porque as idéias, então, e as sentenças, agora, servem como interface entre o sujeito cognoscente e aquilo que é conhecido. A sentença interessa ainda mais se começarmos a descartar a ficção do sujeito cognoscente e considerarmos autônomo o discurso. A linguagem interessa à filosofia por causa daquilo em que o conhecimento se tornou. Os tópicos dessa ou daquela escola, de "filosofia lingüística", "estruturalismo" ou o que seja, não se mostrar efêmeros e se parecerão com alguns dos breves episódios recentes em que o próprio discurso tentou reconhecer a situação histórica na qual ele se encontra, não mais meramente um instrumento através do qual as experiências são compartilhadas, não mais sequer a interface entre o conhecedor e o conhecido, mas aquilo que constitui o conhecimento humano.