

Organizadores:
Eduardo Ferreira das Neves Filho
Juliano do Carmo

Wittgenstein:

Notas Sobre Lógica, Pensamento e Certeza



STUDIA 9

DISSERTATIO
STUDIA

 **CNPq**
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

Comitê Editorial

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (UFPel)

Prof. Dr. Pedro Leite Júnior (UFPel)

Prof^a. Dra. Flávia Carvalho Chagas (UFPel)

Prof. Dr. Eduardo das Neves Filho (UFPel)

Diagramação

Prof. Dndo. Lucas Duarte Silva (PUCRS/UPF)

Projeto gráfico Editorial

Nativu Design

Direção de Arte

Valder Valeirão

Comitê Científico

Prof. Dr. Felipe de Matos Muller (PUCRS)

Prof. Dr. Roberto Pich (PUCRS)

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

Prof. Dr. Rogério Saucedo Corrêa (UFSM)

Prof. Dr. João Hobbuss (UFPel)

Prof. Dr. Clademir Araldi (UFPel)

Prof. Dr. Eros Carvalho (UFRGS)

Prof. Dr. Helder Carvalho (UFPI)

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC)

Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)

Prof. Dr. Guilherme Wyllie (UFF)

Prof^a. Dnda. Mônica Herrera (UdelaR - Uruguay)

Prof. Dr. Agustín Reyes Morel (UdelaR - Uruguay)

Wittgenstein:

Notas Sobre Lógica, Pensamento e Certeza

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Simone G. Maisonave – CRB 10/1733

W831 Wittgenstein : notas sobre lógica, pensamento e certeza / organizadores
Eduardo Ferreira das Neves Filho, Juliano Santos do Carmo. – 1.
ed. – Pelotas: NEPFil online, 2014.
231 p. (Série Dissertatio-Studia ; 5)

ISBN: 978-85-67332-04-8

1. Wittgenstein 2. Lógica 3. Ceticismo 4. Certeza 5. Pensamento
6. Normatividade I. Neves Filho, Eduardo Ferreira das II.
Carmo, Juliano Santos do III. Série.

CDD 100

Organizadores:
Eduardo Ferreira das Neves Filho
Juliano do Carmo

Wittgenstein:

Notas Sobre Lógica, Pensamento e Certeza

Colaboradores

Alexandre Noronha Machado

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), foi bolsista de Doutorado Sanduíche na University of Oxford e foi Bolsista Recém Doutor na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Linguagem, Filosofia da Lógica, Metafísica, Epistemologia e Filosofia da Mente, atuando principalmente nos seguintes temas: Wittgenstein, Realismo/Antirrealismo.

Darlei Dall'Agnol

Doutor em Filosofia pela University of Bristol, Inglaterra, com pós-doutorado em metaética na University of Michigan in Ann Arbor (US). Publicou vários livros na área de Ética e possui diversos artigos e capítulos de livros publicados no Brasil e no exterior. Atualmente é professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e participa do projeto de investigação "Formas de vida y cultura: Wittgenstein y el relativismo" coordenado pelo Professor Catedrático SanFélix Vidarte, da Universitat De València, España. Desde 2004, é Pesquisador do CNPq.

Eduardo Ferreira das Neves Filho

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Publicou livros e artigos na área de epistemologia. Atualmente é professor adjunto na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), e integrante do Grupo de Estudos Wittgenstein. Tem experiência na área de epistemologia e filosofia da linguagem, especialmente sobre temas que envolvem a interface entre filosofia da linguagem e epistemologia: Wittgenstein, Paradoxo de Moore.

Janyne Sattler

Doutora em Filosofia pela Université du Québec à Montréal, pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é professora adjunta na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Tem experiência na área de ética e filosofia da linguagem, especialmente sobre os seguintes temas: a ética no primeiro Wittgenstein; a ética estoíca e ética das virtudes; cosmopolitismo; literatura e filosofia.

João Vergílio Cuter

Doutor e Livre Docente em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor de lógica e filosofia da linguagem da Universidade de São Paulo (USP), e tem pesquisado e produzido livros e artigos sobre a Filosofia de Wittgenstein. Desenvolve juntamente com o Prof. Bento Prado Neto (UFSCar) um projeto de pesquisa a respeito da filosofia de Wittgenstein entre os anos de 1929 e 1933.

Jônadas Techio

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). No Curso de Doutorado, fez estágio na modalidade "sanduíche" na Universidade de Oxford. Desenvolveu pós-doutorado em Filosofia (UFRGS) com foco na obra de Stanley Cavell. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfases em Metafísica, Epistemologia, Filosofia da Mente e da Linguagem, Filosofia Moderna e Contemporânea. Atualmente é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Juliano Santos do Carmo

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), com estágio de pós-doutorado pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Atualmente é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e integrante do Grupo de Estudos Wittgenstein. Tem experiência na área de Filosofia da Linguagem e Epistemologia Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Normatividade Semântica, Naturalismo e Expressivismo.

Rogério Fabianne Saucedo Corrêa

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Tem experiência na área de Filosofia da Lógica, Filosofia da Linguagem, Teoria do Conhecimento e Metafísica, atuando principalmente em temas que envolvem as obras de Wittgenstein, Russell e Ramsey.

Victor Krebs

Doutor em Filosofia pela Universidade de Notre Dame, Estados Unidos. Professor titular do Departamento de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Peru, onde atualmente é Diretor dos Cursos de Pós-graduação. Publicou diversos artigos e ensaios sobre a Filosofia de Wittgenstein, Estética e Cultura em revistas especializadas. Atualmente, suas investigações giram em torno da psicanálise, do cinema, da tecnologia e da Filosofia.

Sumário

APRESENTAÇÃO	
<i>Eduardo Ferreira das Neves Filho e Juliano Santos do Carmo</i>	16
“VERDADEIRA TODAS AS VEZES QUE A ENUNCIO”	
<i>Alexandre N. Machado</i>	17
PLURALISMO RAZOÁVEL SEM RELATIVISMO ÉTICO: RESPOSTA A SANFÉLIX VIDARTE	
<i>Darlei Dall’Agnol</i>	37
UMA SOLUÇÃO MORANIANA AO PARADOXO DE MOORE	
<i>Eduardo Ferreira das Neves Filho</i>	51
LEITURAS LITERÁRIAS DE WITTGENSTEIN	
<i>Janyne Sattler</i>	111
O ESPAÇO DA INTERSUBJETIVIDADE NO <i>TRACTATUS</i>	
<i>João Vergílio Gallerani Cuter</i>	153
CETICISMO SOBRE OUTRAS MENTES E PERCEPÇÃO DE ASPECTOS	
<i>Jônadas Techio</i>	163
CETICISMO, NATURALISMO E NORMATIVIDADE DO SIGNIFICADO	
<i>Juliano do Carmo</i>	183

SOBRE O CARÁTER CONTRASSENSUAL DO <i>TRACTATUS</i> <i>LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> <i>Rogério Saucedo Corrêa</i>	205
ASPECTOS DO CETICISMO: CAVELL, WITTGENSTEIN E O GIRO CLÍNICO NA FILOSOFIA <i>Victor Krebs</i>	221

Apresentação

É com grande satisfação que apresentamos a coletânea “Wittgenstein: Notas Sobre Lógica, Pensamento e Certeza”, obra destinada a oferecer uma visão geral a respeito de diversas questões e debates suscitados pela filosofia de Wittgenstein. Esta é uma iniciativa do “Grupo de Estudos Wittgenstein” da Universidade Federal de Pelotas, inaugurado em 2011 e que tem avançado na pesquisa e divulgação do pensamento do filósofo austríaco. Este volume reúne alguns dos principais trabalhos propostos para as duas últimas edições do “Workshop Wittgenstein”, cuja penúltima edição ocorreu na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) em 2012 e a última na Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) em 2013.

O objetivo desta publicação é incentivar a produção filosófica de excelência por parte de pesquisadores notadamente influenciados pela filosofia de Wittgenstein e cujos temas possam suscitar um debate aprofundado. Além de desafiar o empreendimento filosófico contemporâneo, os temas aqui apresentados abordam questões que muitas vezes estão além daquelas consideradas por Wittgenstein em seu tempo. O leitor encontrará neste volume questões relacionadas ao ceticismo semântico e epistêmico, ao relativismo ético, às leituras literárias de Wittgenstein, ao problema das outras mentes e percepção de aspectos, a intersubjetividade e o caráter contrassensual do *Tractatus Logico-Philosophicus*, e, também, relacionadas ao Paradoxo de Moore.

Optou-se por manter o aspecto indiscutivelmente plural das contribuições, isto é, optou-se por não classificar os artigos aqui publicados em seções rigidamente estabelecidas. A ausência de “generalizações” revela que boa parte dos temas aqui reunidos estão intimamente relacionados e que transitam naturalmente entre os tópicos mencionados no título deste livro. Esperamos que o presente

volume possa contribuir para a expansão do debate brasileiro a respeito das novas perspectivas possibilitadas pelo pensamento de Wittgenstein e suas implicações em filosofia contemporânea.

Por fim, gostaríamos de expressar nossa gratidão aos colaboradores, tanto pelo compromisso e equilíbrio de coordenação no sentido de enviar os textos nos períodos estipulados, quanto pela excelência em suas contribuições. Gostaríamos de agradecer também aos colegas do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia da UFPel (NEPFIL), por disponibilizar este volume para acesso livre e irrestrito na Série Dissertatio-Studia de livros eletrônicos. Um especial agradecimento deve ser endereçado também ao CNPq por viabilizar esta publicação e pelo apoio na realização do “II Workshop Wittgenstein”.

Eduardo Ferreira das Neves Filho e Juliano Santos do Carmo

Organizadores

Pelotas/2013.

“Verdadeira todas as vezes que a enuncio”

Alexandre N. Machado

1. Introdução

Após lançar um ataque cético sobre as crenças acerca do mundo exterior e as crenças matemáticas, Descartes encontra uma proposição sobre a qual, ele acredita, nem mesmo a mais poderosa das dúvidas racionais tem efeito: “Eu sou, eu existo”. Ele então afirma que ela é “necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”¹.

A despeito de a expressão “necessariamente” estar modificando o adjetivo “verdadeira”, Descartes não está afirmando que essa proposição é necessariamente verdadeira. Isso fica mais claro no que se segue, pois ele afirma que ela é verdadeira *todas as vezes que é enunciada*, e não que não pode ser falsa. Sendo assim, em uma paráfrase mais adequada do que Descartes tinha em mente, a expressão “necessariamente” modificaria toda a metaproposição: necessariamente, a proposição “Eu sou, eu existo” é verdadeira toda vez que eu a enuncio. A necessidade não é da proposição que é verdadeira todas as vezes que a enuncio, mas da proposição que diz que ela é verdadeira todas as vezes que enuncio. A existência de Descartes é perfeitamente contingente. Logo, nenhuma proposição que a afirme é necessária. Mas ele de algum modo sabe que ela é verdadeira *toda vez que é enunciada*. Mas como ele sabe isso? Por meio da experiência? Parece

¹ Descartes, *Meditações Metafísicas*, Segunda meditação.

claro que esse não é o caso, pois, se fosse, seria ao menos concebível que a experiência mostrasse que ela é *falsa* alguma vez em que é pronunciada². Mas como a experiência poderia revelar que ela é falsa em alguma vez em que é enunciada? Como Descartes poderia constatar por meio da experiência que ele *não* existe? Portanto, parece que ele sabe a priori que ela é verdadeira. Mas se ela é uma proposição contingente, então ele sabe a priori que certa proposição contingente é verdadeira.

Algo análogo parece ocorrer com a frase “Eu estou aqui”. Ela parece enunciar uma proposição contingente: que aquele que a enuncia está em um determinado lugar, a saber, onde está aquele que a enuncia. Aquele que a enuncia poderia estar em outro lugar. Todavia, parece que não é possível que a proposição enunciada seja falsa quando ela é enunciada por meio da frase “Eu estou aqui”, pois isso implicaria que aquele que a enuncia não está no lugar onde está aquele que a enuncia, o que é uma franca contradição. Portanto, parece ser o caso que, necessariamente, a proposição enunciada por “Eu estou aqui” é verdadeira todas as vezes que é enunciada. Mas, embora a proposição enunciada por meio de “Eu estou aqui” seja contingente, parece que aquele que a enuncia, seja quem for e esteja onde estiver, sabe a priori que ela é verdadeira toda vez que ele a enuncia, pois como a experiência poderia revelar que a proposição enunciada é *falsa* quando é enunciada? Dado que não parece concebível que aquele que enuncia a proposição descubra por meio da experiência que aquele que enuncia a proposição, a saber, ele mesmo, *não* esteja no lugar em que a proposição diz que ele está, a saber, o lugar onde está aquele que a enuncia, então ele não sabe por meio da experiência que aquela proposição é verdadeira toda vez que é enunciada por meio de “Eu estou aqui”. Portanto, parece que ele sabe a priori que ela é verdadeira. Mas se ela é uma proposição contingente, então ele sabe a priori que certa proposição contingente é verdadeira.

Esses dois enunciados, por conseguinte, parecem ser água para o moinho de Kripke, que nega que todos os enunciados contingentes sejam empíricos e que todo enunciado a priori seja necessário. Em

² Não estou nem supondo que tudo que é concebível é possível, nem o contrário. Estou supondo apenas que se algo não é concebível, não temos como mostrar que seja possível.

outro artigo, eu critiquei a alegação de Kripke de que o enunciado que atribui um metro ao metro padrão seja um exemplo de enunciado contingente a priori. No que se segue, tentarei mostrar que os enunciados “Eu existo” e “Eu estou aqui” tampouco são exemplos de enunciados contingentes a priori. Esses exemplos não são apresentados por Kripke, mas por David Kaplan, em seu hoje clássico estudo sobre os indexicais “Demonstratives”. Por isso, vou primeiramente apresentar as razões de Kaplan para considerar esses enunciados exemplos de enunciados contingentes a priori, contidas a sua teoria dos indexicais. A seguir, vou salientiar alguns aspectos problemáticos de sua teoria. Por fim, vou tentar mostrar que os enunciados em questão não são enunciados contingentes a priori. Creio que o problema fundamental e geral das razões de Kaplan reside no modelo de análise semântica de que elas fazem parte, a saber, um modelo de análise que incorpora uma distinção absoluta entre semântica e pragmática, que, como veremos, tem como consequência a atribuição de conteúdo semântico a frases que não apenas não usamos, mas que são inúteis em qualquer contexto e, mais que isso, seu uso é irracional.

2. Indexicais

Uma das características das frases “Eu existo” e “Eu estou aqui” é que em ambas ocorrem o que se costuma chamar de indexicais. Indexicais são expressões cuja referência é determinada pelo contexto de uso, de tal forma que essa referência pode ser diferente em diferentes contextos³. Mais adiante será explicado como Kaplan entende o que seja um contexto. Exemplos paradigmáticos de indexicais são justamente “Eu” e “aqui”, mas também “agora”, “ele”, “meu”, “isto” e outros. Todavia há usos não indexicais de algumas dessas expressões. Por exemplo: o pronome pessoal “ele” na frase “João saiu e ele estava com pressa” tem a mesma referência de “João”, que não é um indexical. A referência de “ele” nessa frase é a mesma em qualquer contexto. O pronome pessoal “ela” na frase “Toda mulher acredita que ela deve ser respeitada” funciona como uma

³ Para uma apresentação introdutória mais detalhada dos indexicais ver em: Braun (2007).

variável ligada pelo quantificador “Toda”, e não como uma expressão referencial. O mesmo vale para o pronome possessivo “seu” na frase “Todo pai ama seu filho”. O que se vê a partir desses exemplos é que um indexical não é um tipo de *expressão linguística*, mas um tipo de *uso* que se faz de algumas expressões linguísticas.

Um uso indexical do pronome pessoal “ele”, por exemplo, ocorre na frase “Ele é professor, mas ele não é professor”, acompanhada por um gesto de apontar para uma pessoa na primeira ocorrência de “ele” e de um gesto de apontar para outra pessoa na segunda ocorrência de “ele”. Kaplan considera esse também um exemplo de *demonstrativo real*, na medida em que a determinação da sua referência depende de um gesto demonstrativo ou intenções concomitantes ao uso da expressão. O pronome pessoal “Eu”, segundo Kaplan, não é um demonstrativo, mas um *indexical puro*, na medida em que a determinação da sua referência não depende de qualquer gesto demonstrativo ou intenções concomitantes ao seu uso. Mais adiante veremos a razão de por que, segundo Kaplan, isso é o caso.

3. Caráter, conteúdo e contexto

Há uma distinção intuitiva que motiva a semântica de Kaplan para os indexicais. Vejamos um exemplo. Parece não haver dúvida que a seguinte frase não é ambígua: “Eu sou brasileiro”, pois, em algum sentido de “significado”, essa frase tem *o mesmo significado*, seja quando é pronunciada por mim, seja pronunciada pelo meu amigo Mathieu Marion. Podemos dizer que, em certo sentido, ambos *dizemos a mesma coisa* quando pronunciamos essa frase. Aquilo que ensinamos ao ensinarmos alguém a usar o pronome pessoal “eu” é a mesma coisa, seja quem for que ensinemos. O mesmo pode ser dito sobre o predicado “x é brasileiro”.

Todavia, essa mesma frase, quando pronunciada por Matheiu, enuncia algo falso. Quando pronunciada por mim, enuncia algo verdadeiro. Outra forma de dizer isso é dizendo que o *conteúdo* semântico da frase não é o mesmo em ambos os casos, porque em um caso o conteúdo é verdadeiro e no outro caso ele é falso. Um mesmo

conteúdo semântico não pode ser verdadeiro e falso. Portanto, em algum sentido essa frase não diz a mesma coisa, não tem o mesmo significado, quando pronunciada por Mathieu e por mim.

Como dar conta dessas duas intuições? Em que sentido essas frases têm o mesmo significado e em que sentido elas não têm o mesmo significado? Kaplan explica isso por meio da distinção entre o que ele chama de caráter e conteúdo. Para entender essa distinção, temos que entender o que é um contexto e uma estrutura da lógica dos demonstrativos (estrutura LD) para Kaplan.

Todas as expressões linguísticas, para Kaplan, não apenas os indexicais, tem o seu conteúdo determinado em relação a um contexto. Um contexto contém ao menos um agente, um tempo, um local e um mundo possível associado a ele. Se o conteúdo de “eu”, “aqui” e “agora” é determinado em relação ao contexto c , então o conteúdo de “eu” é o agente de c , o conteúdo de “aqui” é o local de c e o conteúdo de “agora” é o tempo de c . O conteúdo de “atualmente” é o mundo de c . O conteúdo de um predicado em c é uma propriedade ou relação. E o conteúdo de uma frase assertiva em c é determinado pelo conteúdo das palavras da frase em c . O conteúdo de uma frase é uma proposição, que é representada por um conjunto ordenado.

Vejamos como essa teoria se aplica à frase “Eu sou brasileiro” do exemplo acima. Se a frase for dita por Mathieu, ou seja, se seu conteúdo é determinado pelo contexto c , em que Mathieu é o agente, o conteúdo do pronome “eu” é Mathieu, o conteúdo do predicado “ x é brasileiro” é a propriedade de ser brasileiro e o conteúdo da frase como um todo é a proposição representada pelo par ordenado

(1) <Mathieu, ser brasileiro>

Se a frase for dita por mim, ou seja, se seu conteúdo é determinado pelo contexto c^* , em que eu, Alexandre, sou o agente, o conteúdo do pronome “eu” é Alexandre, o conteúdo do predicado “ x é brasileiro” é a propriedade de ser brasileiro e o conteúdo da frase como um todo é a proposição representada pelo par ordenado

(2) <Alexandre, ser brasileiro>

As proposições (1) e (2) são distintas. Portanto a frase “Eu sou brasileiro” não têm o mesmo conteúdo nos contextos c , em que Mathieu é o agente, e c^* , em que eu sou o agente, isto é, não expressa a mesma proposição quando dita por Mathieu e por mim. A proposição (1) é falsa no mundo de c , w , que é o mundo atual, ao passo que a proposição (2) é verdadeira no mundo de c^* , que também é w . Podemos dizer que uma frase é falsa quando ela expressa uma proposição falsa. Logo, o valor de verdade de uma frase é determinado por um contexto e um mundo. A frase “Eu sou brasileiro”, por exemplo, em relação ao contexto c e ao mundo w , é falsa. Mas em relação ao contexto c^* e ao mundo w , ela é verdadeira. Entretanto, consideremos o mundo possível w^* , em que Mathieu é brasileiro e eu sou canadense. Em relação a c e w^* , a frase “Eu sou brasileiro” é verdadeira, mas em relação a c^* e w^* , ela é falsa, pois a proposição (1) seria verdadeira e a proposição (2) seria falsa.

Assim como frases que têm um conteúdo relativo a um contexto e um valor de verdade relativo a um contexto e um mundo, descrições definidas (que para Kaplan são termos singulares) e predicados têm conteúdo relativo ao contexto e uma *referência* ou *extensão* relativa ao contexto e um mundo. O conteúdo de “O primeiro presidente do Brasil”, por exemplo, é o mesmo relativo a *todos* os contextos e sua referência no mundo atual é Deodoro da Fonseca. Todavia, a sua referência não é a mesma em todos os mundos possíveis. O predicado “ x é brasileiro”, por exemplo, tem o mesmo conteúdo em todos os contextos, mas sua extensão, o conjunto de tudo que tem a propriedade de ser brasileiro, não é a mesma em todos os mundos possíveis.

O conteúdo de uma expressão linguística determina uma intenção, que é uma função de mundos possíveis a referências ou extensões. A intenção de “ x é brasileiro” em c , por exemplo, é uma função cujo valor em qualquer mundo possível w é a extensão de “ x é brasileiro” em c e w , ou seja, o conjunto de tudo que é brasileiro em w . Essa extensão não é a mesma em todos os mundos possíveis. A intenção de “eu” em c , por exemplo, cujo conteúdo em c é Mathieu, é uma função cujo valor em qualquer mundo possível w é a extensão de “eu” em c e w , ou seja, Mathieu. (Isso significa que indexicais são designadores rígidos para Kaplan). A intenção da frase “Eu sou

brasileiro” em c , é uma função cujo valor em cada mundo possível w é a extensão de “Eu sou brasileiro” em c e w , ou seja, o valor de verdade de “Eu sou brasileiro” em w .

Os demonstrativos reais, segundo a análise preferida de Kaplan, devem ser analisados por meio de termos da forma Disto[t], onde t é um termo singular cujo conteúdo em um contexto c qualquer é aquilo ao qual o termo singular se refere em c . Kaplan acredita que toda demonstração apresenta o demonstrado de uma certa forma. Assim, ele usa descrições definidas no lugar de t para representar esses modos de demonstração. Assim, a frase “Este homem é mais alto que este homem”, apontando para o homem à minha esquerda e apontando para o homem à minha direita nos dois usos de “Este” respectivamente, é analisada da seguinte maneira: “Disto[o homem à minha esquerda] é mais alto que Disto[o homem à minha direita]”. Se o contexto for tal que eu vejo João à minha esquerda e Pedro à minha direita, então a proposição expressa pela frase “Este homem é mais alto que este homem” será

<João, Pedro, ser mais alto que>

O caráter de uma expressão linguística, ou seu significado linguístico, é uma função que determina o conteúdo da expressão em cada contexto. Por exemplo: o caráter do pronome “eu” é uma função cujo valor em um contexto é o agente desse contexto. Sendo assim, o caráter do pronome “eu” em c determina Mathieu como o seu valor, e em c^* determina a mim como seu valor. O caráter do predicado “ x é brasileiro” determina a propriedade de ser brasileiro como o seu valor em todos os contextos. O caráter de “Eu sou brasileiro” é uma função que tem como valores proposições para cada contexto. Nesse caso, o caráter dessa frase determina que o seu valor em c seja a proposição (1) e em c^* seja a proposição (2).

Para Kaplan, indexicais são mecanismos de *referência direta*, na medida em que essa referência não é mediada por uma propriedade que por sua vez determinaria uma extensão ou referência. Eles também são, segundo Kaplan, *designadores rígidos*. Um designador rígido é uma expressão que, uma vez fixada a sua referência no mundo atual, essa referência é a mesma em relação a todos os mundos

possíveis. Sendo assim, uma vez fixada a referência de “eu” em um contexto do mundo atual, essa referência é a mesma em todos os mundos possíveis. Por exemplo: dado que a referência de “eu” em c é Mathieu, então em relação a c e a todos os mundos possíveis, a referência de “eu” é Mathieu. Sendo assim, a referência de “eu” em relação a c e w^* , um mundo possível diferente do atual, também é Mathieu.

Uma característica importante da teoria de Kaplan é que ela não atribui caráter e conteúdo a *proferimentos* de expressões linguísticas. Ele os atribui caráter a expressões linguísticas e conteúdo a expressões linguísticas relativas a um contexto. Isso implica que algumas expressões que não apenas são inúteis, mas cujo uso é irracional, têm conteúdo, tal como, por exemplo, a frase “Eu não estou falando agora”. Essa irracionalidade é explicada em termos das regras pragmáticas da linguagem. Semanticamente, segundo Kaplan, não há nenhum problema com essa frase. Ela é compreensível, e é porque a compreendemos que sabemos que seria irracional proferi-la.

Kaplan define validade lógica a partir da noção de estrutura da lógica dos demonstrativos (estrutura LD). Uma estrutura LD é composta de quatro conjuntos e uma função interpretação: um conjunto de mundos (W), um conjunto de contextos (C), um conjunto de inteiros que representam tempos (T) e um conjunto de indivíduos (U) e a função interpretação que atribui intensões a cada predicado e constante individual da linguagem formal. A cada contexto, como vimos, está associado um agente, um local e um mundo. O agente de todo contexto c deve existir no mundo de c , estar no tempo e local de c no mundo de c . Toda estrutura LD possui intensões que determinam que o conteúdo de “eu” em um contexto c em todos os mundos é o agente de c , o conteúdo de “aqui” em c em todos os mundos é o local de c e o conteúdo de “agora” em c em todos os mundos é o tempo de c . Uma frase (não uma proposição) é logicamente verdadeira ou válida, segundo Kaplan, se e somente se é verdadeira em todo contexto c em toda estrutura LD. Estão incluídas aí todas as verdades da lógica de primeira ordem. Mas incluem-se entre as frases logicamente verdadeiras também as frases “Eu existo” e “Eu estou aqui (agora)”, pois estas são verdadeiras em todos os

contextos em todas as estruturas LD. Seja qual for o contexto, “eu” refere-se ao agente desse contexto, que existe nesse contexto e “aqui” refere-se ao local do mesmo contexto. Mas, isso não implica que tais frases sejam verdadeiras em todos os mundos e todas as estruturas. Ser verdadeira em c em uma estrutura M é ser verdadeiro em c um mundo de M . E ambas as frases são verdadeiras em qualquer contexto em qualquer estrutura. Logo, são verdadeiras em c em M . Suponhamos que a referência de “eu” em c seja Mathieu. Se há um mundo w em M em que Mathieu não existe, então a proposição que é o conteúdo de “Eu existo”, a saber,

<Mathieu, existir>

é falsa em c em w , portanto, a proposição que é o conteúdo de “Necessariamente, eu existo” em c , a saber,

□ <Mathieu, existir>

é falsa em M . O mesmo vale para a frase “Eu estou aqui”. Embora ela seja verdadeira em todos os contextos em todas as estruturas LD, ela não é verdadeira em todos os mundos de uma estrutura M . Se “eu” se refere a Mathieu e “aqui” se refere Montreal, então há um mundo w em M em que a proposição que é o conteúdo de “Eu estou aqui” em c , a saber,

<Mathieu, Montreal, estar em>

é falsa em c em w . Portanto, a proposição que é o conteúdo de “Necessariamente, eu estou aqui” em c , a saber,

□ <Mathieu, Montreal, estar em>

é falsa em M .

Portanto, embora sejam verdades lógicas, o conteúdo das frases “Eu existo” e “Eu estou aqui (agora)” são proposições *contingentes*. Mas dado que sabe-se que elas são verdadeiras em todos os contextos em todas as estruturas LD com base apenas no conhecimento do caráter ou significado linguístico das expressões que compõem essas frases e dado que o conhecimento do caráter dos indexicais é a priori, então sabe-se a priori que essas frases são verdadeiras. Portanto, sabe-se

a priori que as proposições contingentes que são os conteúdos dessas frases são verdadeiras.

4. Composicionalidade

A teoria semântica de Kaplan é fortemente composicional. O que estou chamando de composicionalismo semântico forte, descrito de maneira geral, é a posição teórica segundo a qual a semântica de uma linguagem pode ser determinada completamente com base em dois fatores principais. Por um lado, estão os *elementos* semânticos, ou seja, as unidades semânticas a partir das quais os *complexos* semânticos são formados. Por outro lado, estão os modos de combinação dos elementos semânticos, ou seja, a sintaxe. Uma vez que os elementos semânticos e seus modos de combinação estejam determinados, está determinado o conteúdo de toda expressão linguística construída por meio desses elementos e dessas regras sintáticas. Sendo assim, todas as frases da linguagem assim construídas têm seu conteúdo determinado independentemente do *uso* que se faz de tais frases. Tanto é assim que frases absolutamente *inúteis* ou cujo uso é *irracional* podem ter conteúdo.

É porque a teoria semântica de Kaplan é baseada nesse modelo de análise semântica que ela tem essa consequência. As negações de “Eu existo” e “Eu estou aqui”, segundo essa teoria, possuem conteúdo. A afirmação “Eu não estou falando nada agora” também possui conteúdo. Mas asserir sinceramente esse conteúdo em qualquer contexto seria não apenas inútil, mas irracional. Como se pode ver, essa é uma teoria semântica que se poderia chamar de teoria *não-pragmatista* do significado, ou seja, é uma teoria baseada no princípio segundo o qual o conteúdo das expressões linguísticas pode ser determinado independentemente do seu de uso. É verdade que segundo a teoria de Kaplan, o conteúdo das expressões linguísticas são todos determinados *em relação a um contexto*. Mas esse não é o contexto *de uso* das expressões linguísticas. Essa é a razão pela qual Kaplan fala do *agente* do contexto, não do *falante*. O conteúdo das frases, segundo Kaplan, não é, por definição, aquilo que é *comunicado* em um uso dessas frases, nem mesmo em um possível

uso não atual dessas frases, embora *possa* ser usado para comunicação e embora, ainda assim, seja irracional fazê-lo em alguns casos. O uso é algo que, como diz Wittgenstein, parece fluir de um prévio ato de significação, um ato de dotar as expressões de conteúdo.

Esse modelo de análise semântica é semelhante, *mutatis mutandis*, àquele que orientou as análises do *Tractatus* de Wittgenstein. No nível mais elementar da linguagem, segundo a *Tractatus*⁴, há os nomes, que ganham significado porque representam objetos, que são a substância do mundo. Mas nomes não podem ganhar significado fora do contexto de uma proposição, de frases com sentido. No nível elementar, frases são ligações de nomes cujo sentido é um estado de coisas, uma possível ligação de objetos. A frase com sentido é uma proposição. Se o estado de coisas for um fato no mundo, então a proposição é verdadeira; se não for, a proposição é falsa. Todas as demais proposições da linguagem seriam então construídas aplicando-se uma única operação lógica fundamental sobre as proposições do nível elementar. Todavia, Wittgenstein identificou dois tipos do que ele chama de casos extremos da ligação de sinais, ou seja, casos extremos que surgem da aplicação das regras para a construção de proposições, de frases com sentido: as tautologias e contradições. Estes são casos extremos, porque tautologias e contradições não têm sentido e, nesse sentido, não são proposições propriamente ditas. Mas essa ausência de sentido se deve justamente à aplicação das regras para a construção de proposições não elementares sobre proposições elementares. Por exemplo: a tautologia “Ou chove ou não chove” é formada a partir da proposição “Chove”. A frase “Chove”, que é parte da frase “Ou chove ou não chove”, tem sentido, representa um estado de coisas. Mas a frase “Ou chove ou não chove” não tem sentido, não representa nada. A frase “Ou Sócrates é idêntico ou Sócrates não é idêntico”, por sua vez, *não* é uma tautologia, pois a frase “Sócrates é idêntico” não tem sentido. A frase “Sócrates é idêntico”, todavia, se difere das tautologias e contradições porque o seu sem-sentido não surge da aplicação das regras para a construção de proposições não

⁴ O que estou dizendo aqui sobre o *Tractatus* é contestado pela autodenominada interpretação resolvida dessa obra. Não está fora do escopo dessa pesquisa discutir essa interpretação. Para uma análise crítica das primeiras versões dessa interpretação, ver meu (2001).

elementares a partir de proposições elementares. A essas frases Wittgenstein chamou de absurdos ou contrassensos. Como podemos ver, diferentemente da semântica de Kaplan, a semântica do *Tractatus*, não obstante ser fortemente composicional, previu casos de frases *sem* sentido originados das próprias regras para a construção de frases *com* sentido, embora essas frases sem sentido não sejam absurdos, mas parte do simbolismo logicamente correto.

Creio que negar o composicionalismo forte não implica negar que, em alguma medida, nossa linguagem funcione de modo composicional. Algum tipo de composicionalismo parece ser a única maneira de explicar o que se costuma chamar de *criatividade linguística*, ou seja, a nossa capacidade de construir e entender um número potencialmente infinito de frases com sentido a partir de um número finitos de expressões linguísticas. Mas disso se segue que devemos adotar o composicionalismo forte? Não parece que esse seja o caso.

Há uma famosa passagem das *Investigações Filosóficas* (§350) de Wittgenstein em que ele apresenta o que parece ser um contraexemplo do composicionalismo forte. Em meio às reflexões sobre o problema da linguagem privada, Wittgenstein está discutindo o chamado argumento da identidade, que procura apelar para a identidade a fim de explicar o sentido da frase “Ele sente dor” por meio do sentido (supostamente privado) da frase “Eu sinto dor”. O interlocutor de Wittgenstein diz que, quando ele diz “Ele tem dor”, ele supõe que outra pessoa tem *o mesmo* que ele tem quando tem dor. Wittgenstein então replica que isso não apenas não explica o sentido de “Ele tem dor” mas supõe que esse sentido já esteja compreendido, pois dizer que um objeto *a* possui *a mesma* propriedade que o objeto *b*, a saber, *F*, equivale a dizer *b é F* e *a é F*. Mas o que se quer ver explicado, é justamente o sentido de “*a é F*”. Para deixar seu ponto mais claro, Wittgenstein então apela para uma analogia. Entendemos muito bem o sentido da frase “São 5 horas aqui”, quando proferida nas situações normais que conhecemos, mesmo que seja falsa. Entendemos as expressão “ser *n* horas em *l*”, onde *n* é um número de horas e *l* é um local, entendemos o numeral “5” e o indexical de local “aqui”. A frase está construída a partir de expressões familiares, que são usadas em

outras frases com sentido, e da estrutura da frase, que permite construir frases com sentido. Todavia, nossas intuições pré-teóricas, digamos assim, nos dizem que, embora tenha a mesma estrutura da frase “São 5 horas aqui” e apenas uma expressão para local diferente, a frase “São 5 horas no Sol” não faz nenhum sentido. Essa frase não é nem verdadeira, nem falsa. Na terminologia do *Tractatus*, podemos dizer que ela não representa nenhum estado de coisas. Podemos associar imagens a essa frase (com a de um relógio no pulso do astronauta marcando 5 horas), mas essas imagens não constituem o seu sentido. Podemos *estipular* regras para o uso dessa frase que conferirão sentido a ela. Mas dadas as regras existentes, ela não tem sentido. E essas regras são relativas principalmente ao conceito de hora. Não estipulamos nenhuma regra para o uso de “hora” relativo a um local que não seja um local na superfície terrestre relativamente à posição do Sol. Portanto, parece que o significado das expressões componentes e a estrutura com a qual podemos construir frases com sentido não garantem que a frase com essa estrutura e essas expressões tenha sentido.

Mas a teoria semântica de Kaplan deveria dotar essa frase de conteúdo? Parece que sim. Suponha o seguinte contexto c : o agente é um astronauta (com trajes especiais que permitem que ele sobreviva em locais com a temperatura igual à temperatura da superfície do Sol) e o local é qualquer ponto na superfície do Sol. Se o caráter de “aqui” determina que essa expressão se refira ao local do agente, então, relativamente a c , a frase “São cinco horas aqui” tem como conteúdo a seguinte proposição:

<5, Sol, ser a hora em>

Mas esse deveria ser o conteúdo da frase “São 5 horas no Sol” relativa a c ; segundo essa mesma análise, pois “Sol” se refere ao mesmo local que “aqui” relativo a c . Portanto, dado que essa frase não tem sentido, não tem conteúdo semântico, qualquer teoria que implique que ela tem deve estar errada. O que ocorre com essa frase, na teoria de Kaplan, é análogo ao que ocorre com as tautologias e contradições no *Tractatus*: embora ela seja construída de acordo com as regras para a construção de frases com sentido, ela é uma frase sem sentido.

5. Semântica e pragmática

As frases “Eu existo” e “Eu estou aqui” são diferentes da frase “São 5 horas no Sol” em aspectos importantes. Nossas intuições pré-teóricas não nos dizem que as primeiras não têm sentido. E a razão disso é que ambas possuem um *uso* compreensível. Vejamos um par de exemplos. Há uma piada que circula na internet que mostra um senhor se dirigindo a um jovem que está em uma cela de uma prisão e dizendo “Onde foi que erramos com você, meu filho?”. Na cela ao lado, um outro jovem diz “Eu estou aqui, pai!”. Alguém que quer ser lembrado por outra pessoa poderia dizer: “Nunca se esqueça que eu existo”. Constatar esses usos, contatar que tenham um sentido, entretanto, não é suficiente para garantir que essas frases tenham os conteúdos *que a teoria de Kaplan as atribui*. E creio que as reflexões precedentes são em alguma medida suficientes para considerar a possibilidade de que não tenham. Mas como podemos decidir essa questão de forma objetiva?

Notemos que, a semântica de Kaplan for correta, então, mesmo que ela não seja uma teoria do conteúdo do uso (ou proferimento) das expressões linguísticas, ela não pode *conflitar* com esse uso. Isso é o que parece acontecer no caso da frase “São 5 horas no Sol”. Nesse caso, o uso que fazemos da estrutura dessa frase e de suas expressões componentes não determina nenhum sentido para a frase, mas a teoria de Kaplan parece implicar que ela tem sentido. Vamos então examinar um outro exemplo de uso da frase “Eu estou aqui” para ver esse conflito entre a teoria de Kaplan e o uso das nossas expressões. Suponha que um sujeito chamado José tenha sido raptado, tornado inconsciente, vendado e levado para um cômodo de um prédio cuja localização ele desconhece. Mas ele é de tal forma imobilizado que quando retoma a consciência, ele não sabe nem mesmo que está dentro de um cômodo. Chamemos esse lugar de L. Segundo Kaplan, em relação a esse contexto, a frase “Eu estou aqui” tem um conteúdo bem determinado, a saber, a proposição:

(3) <José, L, estar em>

José não faz a menor idéia de onde esteja. Portanto, ele não sabe que o conteúdo da frase “Eu estou aqui” é a proposição (3). Se ele a proferisse, estaria proferindo uma frase cujo conteúdo ele não conhece. Agora imaginemos que uma mulher chamada Maria, que está à procura de José, esteja próximo a L e grite por ele. José então grita várias vezes: “Eu estou aqui!”. Depois de alguns tempo Maria encontra José. O uso da frase “Eu estou aqui”, nesse caso, é um uso racional de uma frase com conteúdo. A frase tem um uso significativo, é compreensível e Maria a compreendeu. Mas qual é a conexão entre o conteúdo da frase, a saber, a proposição (3), e seu uso significativo? Parece não haver nenhuma. José não sabe qual é o conteúdo da frase. Maria tampouco o sabe, pois está procurando José. Portanto, embora José de algum modo esteja comunicando a Maria onde está por meio do proferimento da frase “Eu estou aqui”, ele não o faz por meio do conteúdo dessa frase. O conteúdo dessa frase não desempenha nenhum papel nessa comunicação. Será então que a comunicação se estabelece puramente por meio do caráter da frase? Ora, tanto José quanto Maria conhecem o caráter da frase a priori. Seria irracional da parte de José se ele pretendesse comunicar a Maria que ele, José, está no local onde o agente, a saber, ele, está. Maria não necessita ser informada disso. Mas se nem o conteúdo da frase nem o seu caráter explicam o sucesso que José teve ao comunicar a Maria onde ele estava, se nenhuma dessas dimensões semânticas da teoria de Kaplan explica esse uso significativo dessa frase, então essa teoria não fornece explicação *geral* do conteúdo semântico dessa frase. Mas era justamente isso que Kaplan pretendia fornecer por meio dela.

No presente caso, a função da frase “Eu estou aqui” como um todo é *demonstrativa*. O proferimento dessa frase nessas circunstâncias tem a função de orientar a atenção de Maria para o local onde José está, seja esse local qual for. Ele poderia ter atingido o mesmo objetivo se tivesse gritado “Siga minha voz!”, ou “Não sei onde estou”, ou “Socorro!”, ou “Maria!”. O que Maria compreendeu, nesse caso, é que José queria que Maria o encontrasse seguindo a direção de onde se propagava o som de sua voz. Imaginemos que depois de José dizer “Eu estou aqui”, Maria perguntasse: “Aqui onde?” José responde: “Não sei onde estou!” Maria então diz: “Então por que está dizendo que está aí, se não sabes onde estás? Eu sei que estás no

lugar onde estás, ora!” Podemos imaginar a perplexidade de José diante de tal resposta, pois é a mesma de todo usuário competente da linguagem. Todavia, tendo a teoria semântica de Kaplan em mente, não deveria ser essa a reação de Maria?

Alguém poderia objetar que o sucesso da comunicação, nesse caso, se explica por meio de regras pragmáticas da linguagem, não por meio de regras semânticas. Embora nem o conteúdo nem o caráter da frase desempenhem um papel nessa comunicação, disso não se segue que essa frase não os tenha. No último diálogo, Maria exibe uma incompetência pragmática, não semântica. Ela não percebe que, embora o conteúdo semântico da frase não desempenhe nenhum papel na comunicação, há regras pragmáticas governando esse uso às quais ela não está prestando atenção. Mas, se o mesmo objetivo dessas regras pragmáticas poderia ser atingido por meio de outras frases com conteúdos diferentes, então essas regras gramaticais são independentes do conteúdos dessas frases. Sendo assim, qual a vantagem de uma teoria que tem como resultado que uma frase pode ter um conteúdo inútil em uma situação em que seu uso é útil? Aparentemente, a suposta vantagem é a generalidade teórica. Analogamente ao que Wittgenstein diz na famosa reflexão sobre o besouro na caixa, poderíamos dizer que, do ponto de vista das nossas práticas linguísticas, mesmo que a frase em questão não tivesse *nenhum* conteúdo, tudo permaneceria como está. Para obter generalidade teórica, a teoria de Kaplan tem como resultado a possibilidade de frases com conteúdo que ou são inúteis, ou seu uso é irracional, ou mesmo sendo úteis, seu conteúdo não desempenha nenhum papel no seu uso.

Mas essa aparente vantagem teórica parece estar em choque com uma certa intuição muito forte. Parece que aquele que comete certos erros linguísticos usando certas expressões linguísticas de fato não domina o uso dessas expressões e, por isso, não é capaz de dizer nada com sentido usando essas expressões. Por exemplo: se alguém com visão normal, olhando para a neve, diz sinceramente que a neve é preta e acredita que esse uso de “preta” está de acordo com o seu uso em “A listra superior da bandeira alemã é preta”, provavelmente vamos pensar que essa pessoa não domina o uso da expressão “preta”

e, por isso, não é capaz de dizer nada com sentido usando essa expressão. Usar uma expressão significativamente não consiste apenas em pronunciá-la em uma frase, pois papagaios são capazes de fazer isso e não são capazes de usar a linguagem significativamente. Esse parece ser exatamente o caso de alguém que pronuncia a frase “Eu não estou dizendo nada agora” sinceramente. Segundo a teoria de Kaplan, essa frase tem conteúdo e, portanto, alguém que a pronuncie sinceramente estará usando essa expressão significativamente.

Alguém poderia querer lidar com essa tensão fazendo algum tipo de distinção entre o conteúdo semântico e o conteúdo do falante. O conteúdo semântico seria determinado por regras relativamente independentes dos falantes particulares. A teoria de Kaplan seria sobre o conteúdo semântico. O conteúdo de um falante seria dependente das intenções desse falante particular de fazer sua audiência ter certa atitude em relação a uma certa proposição ao proferir uma certa frase. Algumas vezes a proposição intencionada, argumenta-se, não é a proposição que é o conteúdo semântico da frase proferida, como quando escolhemos mal a frase para dizermos o que intencionamos. Sendo assim, mesmo que, em um caso extremo, a frase não tenha nenhum conteúdo do falante, ela ainda pode ter o conteúdo semântico. Entretanto, se o conteúdo semântico é independente da competência assertiva do falante, o que impede que, no limite, uma frase pronunciada por um papagaio tenha conteúdo semântico? Em um caso ainda mais extremo, o que impede que o rastro de uma formiga na areia de uma praia igual à frase “Chove” tenha conteúdo? Por outro lado, se o conteúdo semântico *não* é independente da competência assertiva do falante, como evitar a conclusão de que a frase “A neve é preta”, pronunciada sinceramente por alguém com visão normal que está olhando para a neve, não possui nem conteúdo do falante, nem conteúdo semântico?

E aqui parece a ocasião para introduzir o esboço de uma consideração alternativa ao composicionalismo forte, que conecta conteúdo e competência pragmática. Votemos ao caso da frase “São 5 horas no Sol”. Esta frase é formada por um vocabulário e uma sintaxe familiares, por meio das quais podemos formar frases com sentido. Se alguém proferir a frase “São 5 horas no Sol” sinceramente, terá a

intenção que as expressões “São 5 horas” e “no Sol”, nessa frase, tenham o conteúdo que têm, por exemplo, nas frases “São 5 horas em Curitiba” e “É 10 mil graus centígrados a temperatura média *no Sol*”, respectivamente. Essa pessoa *projeta* aqueles conteúdos nas partes da frase que pronuncia. Mas o resultado dessa projeção é a vacuidade de conteúdo, de tal forma que nem as partes da frase, nem a frase como um todo, têm conteúdo. Saber que essa frase não tem sentido seria uma das manifestações do domínio do uso das expressões e sintaxe por meio das quais a frase é formada. Analogamente, frases como “Eu não estou falando agora”, “Eu não existo” e “Eu não estou aqui” seriam formadas por expressões e sintaxe familiares por meio das quais podemos formar frases com conteúdo, mas elas próprias não teriam conteúdo. Saber isso seria uma das manifestações do domínio do uso das expressões e sintaxe por meio das quais a frase é formada.

Ainda resta a pergunta sobre se disso se segue que esse é um exemplo do que Kripke considera ser um enunciado contingente a priori. No caso da frase “Eu estou aqui” devemos perguntar: segundo Kaplan, o que sabe José na situação descrita acima quando diz “Eu estou aqui”? Ele não sabe qual proposição é o conteúdo da frase. Ele não sabe que a proposição (3) é verdadeira. Ele sabe que *alguma* proposição é verdadeira. Mas como ele sabe isso? Ele conhece o caráter (ou significado linguístico) das expressões da frase e esse caráter determina que uma determinada proposição é verdadeira. Portanto, o que ele conhece a priori é o caráter das expressões dessa frase. Mas esse é um conhecimento *geral* sobre frase “Eu estou aqui”, sobre o seu caráter em qualquer contexto, mesmo sendo um contexto em que José não é o agente. Mesmo não sabendo quais proposições são o conteúdo dessa frase em cada contexto, José sabe que todas elas são verdadeiras. Entretanto, mesmo sendo proposições contingentes, dizer que saber a priori que elas são verdadeiras é saber a priori que algo contingente é o caso é análogo a dizer que saber a priori que toda proposição que é conteúdo de “Eu não estou dizendo nada agora” é *falsa* quando essa frase é pronunciada é saber a priori que algo contingente *não* é o caso. No entanto, isso não é saber nada contingente. Saber isso é saber algo sobre o que Wittgenstein chama de gramática das expressões envolvidas. As frases “Eu não estou aqui”, “Eu não existo” e “Eu não estou dizendo nada agora” estão excluídas pela gramática de Kaplan.

- projetamos significados em estruturas, mas o resultado pode ser um sem sentido.

- como essa frase é usada, se é?

- como a teoria de Kaplan se aplica aos níveis mais elementares da linguagem?

Referências:

BRAUN, David. "Indexicals". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007.

KAPLAN, David. "Demonstratives". In: ALMOG, J. et al. *Themes from Kaplan*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p.481-563.

MACHADO, A.N. "O metro padrão tem um metro de comprimento?", 2012 [Não publicado].

_____. "A Terapia Metafísica do *Tractatus* de Wittgenstein", 2001.

Pluralismo Razoável sem Relativismo Ético: resposta a Sanfélix Vidarte*

Darlei Dall'Agnol

É bastante difícil encontrar bons leitores de nossos trabalhos filosóficos. Há pouco tempo tive a felicidade de encontrar um leitor muito atento e bastante crítico: o professor Vicente Sanfélix Vidarte, um colega de filosofia, altamente interessado nos temas presentes em meu livro *Seguir Regras*. Depois de dar-lhe um exemplar da obra mencionada, recebi no intervalo de dois ou três dias um e-mail comentando cada capítulo. Vidarte, posteriormente, publicou uma resenha do livro (cf. *Pasajes* 40). Este trabalho é uma primeira resposta a seus comentários e espero que a mesma proporcione a oportunidade para continuar uma discussão filosófica que já se mostrava frutífera. Agradeço-lhe a resenha e o elogio ao livro como um todo, qualificando-o como um “trabalho excelente”.

Uma crítica que Vidarte faz de minha leitura, a saber, que é “muito kantiana”, talvez seja pertinente, mas necessita ser mais bem discutida. Continuo pensando que o último Wittgenstein não se converteu em um simples empirista ou em um naturalista. Partindo das três características da filosofia kantiana sugeridas pelo próprio Vidarte (esta é baseada em um pensamento (i) copernicano, (ii) crítico e (iii) transcendental), e concedendo que a última característica seja a mais importante, cabe recolocar a questão de se nas reflexões do

* Tradução do manuscrito original em espanhol realizada por Mateus Weizenmann.

Wittgenstein tardio foi abandonado ou não o caráter transcendental da ética e da lógica claramente presente no *Tractatus*¹. De fato, concordo com Vidarte que “a metafísica do *Tractatus* é, pois, copernicana, crítica e transcendental”; no entanto, discordo dele quando afirma que Wittgenstein declara que o discurso ético é “insensato” e que, por esta razão, acarreta um relativismo moral. Voltarei a esse ponto a seguir. Minha maior discrepância diz respeito a que supostamente Wittgenstein manteria apenas os elementos copernicano e crítico, mas abandonaria o caráter transcendental ou não-empírico do filosofar. Não poderei, entretanto, aprofundar este tema nesta primeira resposta, já que é um tema bastante técnico e mereceria outro trabalho. Deixarei este ponto, então, para outra resposta.

Há uma questão correlacionada muito importante, e que já apareceu aqui, a saber: o tema do relativismo. Vidarte faz uma observação geral ao afirmar que minha leitura contém “sérios problemas” ao não dar lugar ao que é visto por ele como certo: “para mim resta pouca dúvida de que Wittgenstein, reforçado pela influência de Spengler, abraçou certo tipo de relativismo”. Talvez a preocupação pessoal de Vidarte seja exatamente a de não “fechar a porta ao relativismo”. Em certo sentido, esse é também um problema filosófico importantíssimo para mim e, de algum modo, deve ser para todos nós. Então não se trata de um assunto insignificante. Penso que uma leitura relativista do segundo Wittgenstein, como se ele sustentasse o relativismo ético, é altamente questionável, e vou tentar mostrar agora que ela não tem evidências suficientes que lhe possam dar suporte.

Vidarte é suficientemente cauteloso ao afirmar que Wittgenstein abraçou “certo tipo de relativismo” (ênfase minha). Cabe então perguntar: exatamente que tipo de relativismo Vidarte tem em mente? Um relativismo “absoluto” (“tudo é relativo” ou “vale tudo”) é um absurdo e, portanto, a pergunta “relativo a que?” determina, dependendo das respostas que sejam dadas, diferentes tipos de

¹ Utilizarei as seguintes abreviaturas para as obras de Wittgenstein: TLP = *Tractatus Logico-philosophicus* (1921); IF = *Investigações Filosóficas* (1953); SC = *Sobre a Certeza* (1972).

relativismo: desde uma forma mais simples de subjetivismo até, por exemplo, um relativismo antropológico. O espírito geral dessa *primeira* resposta a Vidarte é desafiá-lo a qualificar e defender o tipo de relativismo que ele atribui a Wittgenstein.

Vou ater-me aqui, seguindo a indicação já assinalada acima, à discussão sobre o **relativismo ético**. Será esse tipo de relativismo que Vidarte está atribuindo a Wittgenstein? Aparentemente sim, já que uma razão apontada por meu crítico foi a seguinte: visto que “... todo discurso ético é insensato, que se poderia dizer a favor de um e em detrimento de outro?”. A primeira observação, então, que eu gostaria de fazer é a seguinte: a recusa de Vidarte de aceitar uma leitura não relativista estaria baseada na negativa de que o primeiro Wittgenstein faz uma demarcação significativa entre *contra sentido* e *sem sentido*. O discurso ético é sem sentido (*sinnlos*), mas não é absurdo ou não vai contra o sentido (*unsinnig*). Tudo o que Wittgenstein declara, no *TLP*, é que os juízos morais são sem sentido, ou seja, não são proposições (orações verdadeiras ou falsas) falando estritamente. Minha leitura do *TLP* é diferente: ainda que nada *digam*, os juízos morais, ainda sem serem proposições, *mostram* o que deve ser feito.

Vou esclarecer este ponto com um exemplo para ilustrar aos leitores em que medida nós não encontramos relativismo aí. Na *Conferência sobre Ética*, um texto bastante próximo ao *TLP*, Wittgenstein define a Ética a partir de Moore como “a investigação geral sobre o bom” e apresenta uma distinção entre um uso absoluto e outro relativo de categorias éticas básicas tais como ‘bom’, ‘correto’, ‘dever’, etc. Um exemplo de um uso relativo de ‘dever’ é dado nos seguintes termos:

Suponhamos que eu soubesse jogar tênis e um de vocês, ao verme, dissesse: “Você joga muito mal” e eu respondesse: “Eu sei, estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor”, tudo o que poderia dizer meu interlocutor seria: “Ah, então, estou de acordo”².

Claramente estamos aqui frente a um **uso relativo** do termo ‘mal’ que, entretanto, não tem implicações éticas. Mas Wittgenstein fornece

² WITTGENSTEIN, 1989, p.35.

também um exemplo de um **uso absoluto** de termos morais que vão contra os limites da linguagem, ou seja, não *dizem* nada no sentido proposicional, figurativo:

Mas suponhamos que eu contasse a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse: “Você está se comportando como um animal” e eu respondesse: “Sei que minha conduta é má, mas não quero me comportar melhor”, poderia dizer: “Ah, então, estou de acordo”? Certamente não; afirmaria: “Bem, você deveria desejar comporta-se melhor”. Aqui se tem um juízo de valor absoluto, enquanto no primeiro caso era um juízo relativo³.

Parece claro, então, que Wittgenstein não queria com o *TLP* defender um quietismo qualquer, senão apenas o filosófico, de *fundamentação* da moral. Além disso, parece que a diferença entre juízos de valor relativos e absolutos pode ser estabelecida a partir de uma diferenciação entre enunciações de fato e valorações morais. Estas últimas, não obstante não tenham sentido (não são proposições com valor de verdade), são absolutas e *mostram* o que tem que ser feito. Temos aí que recusar uma importante fonte que Vidarte usa para atribuir o relativismo ético ao Wittgenstein do *TLP*.

Vidarte poderia replicar argumentando que Wittgenstein *se tornou* relativista na segunda fase de seu pensamento e que isso é mais importante. De fato, ele atribui à leitura do livro de Oswald Spengler, que influenciou Wittgenstein, o fato de que o autor das *Investigações* tenha se tornado um relativista. Mas vejamos mais atentamente o livro de Spengler. Aplicando um método gohetiano, Spengler sustenta que toda a civilização, toda cultura, possui uma forma orgânica, assim como qualquer sistema vivo: nasce, cresce, se desenvolve, amadurece, envelhece e morre⁴. Assim aconteceu com a cultura grega, com a romana, com as culturas orientais antigas, etc⁵. Da mesma maneira, a cultura ocidental estaria condenada a declinar e a desaparecer, e com ela sua moralidade. Agora, de certo ponto de vista, de fato, se esta tese estivesse correta, pareceria levar ao relativismo, ao menos da

³ WITTGENSTEIN, 1989, p.35.

⁴ 1982, p.42.

⁵ SPENGLER, 1982, p.23.

perspectiva interna atual do ocidente. A autocompreensão do que Spengler estava fazendo com seu trabalho não era, aparentemente, a de que ele estaria apenas descrevendo o esgotamento orgânico da cultura europeia contemporânea, mas antes estaria descobrindo as leis imutáveis da morfologia da *História Universal*⁶. Em outras palavras, queria encontrar uma lógica na história, descrevê-la e possibilitar a tarefa de predizer o futuro (a decadência ocidental). Por conseguinte, a atribuição do relativismo a Spengler necessita ser qualificada para evitar mal entendidos. Caberia também questionar, de um ponto de vista wittgensteiniano, se Spengler não estaria entrecruzando jogos de linguagem. Seria importante, ao final de contas, que Vidarte esclarecesse melhor sua atribuição de um tipo de relativismo spengleriano a Wittgenstein.

Encontramos aqui novamente o problema de estabelecer *tipos* de relativismo. Para fomentar e ampliar a discussão com Vidarte, vou antecipar algumas considerações acerca de versões diferentes de relativismo e interpretações polêmicas sobre a possibilidade ou não de atribuí-las a Wittgenstein.

Primeiro temos um tipo de **relativismo subjetivista** (tudo é relativo a um sujeito particular). Por exemplo, Blackburn diz: “o trabalho de Wittgenstein tem sido comumente acusado de levar a um tipo de relativismo (se é seu jogo, então é correto para você)...”⁷. Como procurei mostrar em meu livro, essa leitura é problemática, pois ainda que admitamos a existência de vários jogos de linguagem, no caso da moralidade teríamos jogos de linguagem morais normativos (“Não minta”), jogos de linguagem morais valorativos (“A dor é intrinsecamente má e necessita ser evitada”), etc., ainda assim não mostraríamos a inexistência de uma *moralidade comum* à nossa forma de vida (*Lebensform*) humana. Voltarei a este ponto mais adiante. Além disso, como Putnam argumentou, se relativismo significa que “toda afirmação tem um sentido diferente para cada pensador”, então ele também parece estar correto ao afirmar que “o argumento de Wittgenstein [contra a linguagem privada] me parece ser

⁶ 1982, p.33.

⁷ 1981, p.171.

um excelente argumento contra o relativismo em geral”⁸. Um relativismo subjetivista não pode, portanto, ser atribuído ao último Wittgenstein.

O relativismo que talvez Vidarte tenha em mente é um tipo de relativismo baseado em diferentes crenças e valores de grupos humanos ou de sociedades particulares. Podemos atribuir esse tipo de relativismo a Wittgenstein? Já argumentei, como está no livro *Seguir Regras*, que a menção a tribos ou, inclusive, a estilos de vida diferentes no sentido sociocultural são *experimentos de pensamento*, ou seja, investigações conceituais e não empíricas. Por esse motivo, tudo depende, eu penso, da possibilidade de atribuição de outro tipo de relativismo a Wittgenstein, a saber: o relativismo conceitual. Nesse particular há divergências entre os comentadores. Se diferenciarmos o relativismo conceitual e o relativismo conceitual filosófico, então não é claro que este último possa ser atribuído a Wittgenstein. O relativismo conceitual é a tese de que o significado das palavras e as orações, enfim, os próprios jogos de linguagem, são dependentes dos contextos os quais eles são proferidos. Gostaria de esclarecer este ponto com um exemplo concreto. O linguista e antropólogo norte-americano Daniel Everett, conta em seu livro *Don't Sleep, There Are Snakes* que veio ao Brasil em 1977 com a missão de catequizar uma tribo de ameríndios, os *Pirahãs*. Descobriu então que seu idioma é o mais simples já conhecido: é composto por três vogais (i, a, o) e por oito consoantes (p, t, k, s, h, b, g, x). Nele não há nomes para os números nem nomes para as cores; não há quantificadores; não há certas flexões verbais, mostrando que não possuem uma preocupação com o passado longínquo, nem planejam o futuro distante, etc. Eles não jogam certos jogos de linguagem, se poderia dizer. Na realidade, a língua *Pirahã* parece ser constituída apenas por três jogos de linguagem: perguntas, declarações e ordens. Eles não possuem, por exemplo, palavras ou orações que expressem agradecimentos. Talvez existam palavras *Pirahãs* praticamente intraduzíveis (o exemplo de Everett é *xibipíúo*) como parece ser o caso de “saudade” em português. Voltarei a esse caso ao longo deste artigo apresentando mais detalhes. Pode-se concluir, enfim, que a língua *Pirahã* ilustra, se comparada

⁸ 1984, p.122.

com outras, peculiaridades e diferenças suficientes para afirmar o relativismo conceitual? Parece que sim. Além disso, não há como não conceder que Wittgenstein aceite certa dose de relativismo conceitual: as referências das palavras dependem do contexto proposicional que, por sua vez, depende do contexto dos jogos de linguagem específicos. Por outro lado, se pode perguntar se as descrições *filosóficas* desses significados, especialmente aquelas feitas a partir do projeto gramatical do próprio autor de *IF*, não são algo que transcende as práticas particulares. Em outras palavras: a que veio a noção de jogo de linguagem senão para marcar a contextualização como condição de possibilidade de sentido das próprias proposições? O próprio Everett afirma que “o contexto ajuda a distinguir o significado em todas as linguagens⁹” e que “todas as linguagens usam o tom para distinguir significados¹⁰” procurando, então, mostrar que uma língua como a *Pirahã* satisfaz as condições de possibilidade de toda e qualquer linguagem. Nesse sentido, Glock parece ter um ponto importante ao afirmar que Wittgenstein não é um **relativista conceitual no sentido filosófico**¹¹. Se isto é certo, então o relativismo conceitual não leva, ao contrário do que aparentemente crê Vidarte, ao relativismo filosófico nem ao relativismo ético.

Minha preocupação principal, então, é exatamente com a atribuição de um relativismo ético a Wittgenstein. Nesse aspecto, gostaria de estabelecer a seguinte caracterização:

- **Relativismo cultural:** afirma que há uma pluralidade de sistemas culturais e religiosos, e as crenças e os valores de determinados indivíduos ou grupos adquirem seu significado no interior desses sistemas;
- **Relativismo ético:** sustenta que dois julgamentos morais básicos conflitivos, ou até antagônicos, podem ser igualmente verdadeiros ou aceitos, visto que não há modo objetivo de justificar um contra outro.

⁹ 1977, p.180.

¹⁰ 1977, p.183.

¹¹ 1997, p.176.

O primeiro tipo de relativismo pode, em geral, ser compreendido em termos puramente descritivos. Por exemplo, um determinado grupo social permite, em maior ou menor grau, determinados atos que outro grupo reprova: alguns podem dizer que é correto enterrar os mortos e outros que o certo é cremá-los. De fato, os *Pirahãs* possuem costumes diferentes em relação às cerimônias fúnebres, concepções especiais sobre a família (por exemplo, não praticam a monogamia), os indivíduos não possuem propriedades, etc¹². Resta saber então, diante da constatação fática da existência do que gostaria caracterizar antes como “pluralismo”, se este dá suporte suficiente ou não para a tese filosófica do *relativismo ético*. Talvez a diferença entre cremar e enterrar os mortos seja apenas superficial, sendo a expressão de uma única e mesma atitude moral, a saber, a de respeito ou reverência pelos mortos. Também é importante saber se o relativismo alcança todos os domínios da vida moral ou, digamos, somente suas esferas periféricas. Não haverá regras morais (não mentir, não cometer assassinato, etc.) comuns a todos os grupos sociais apesar de diferenças culturais sobre alguns valores?

O relativismo ético ou normativo sustenta que os juízos morais antagônicos são igualmente legítimos e que não há um modo objetivamente válido de justificar racionalmente um contra outro. Por exemplo, se digo que é errado mentir e você diz que é correto, então de um ponto de vista relativista, meta-eticamente falando, estaríamos ambos corretos. Podemos atribuir a Wittgenstein esse tipo de posição ética? Em minha interpretação, a resposta é negativa. O argumento que vou desenvolver a partir de agora contra a atribuição do relativismo ético a Wittgenstein procurará mostrar que há proposições morais que nenhuma pessoa razoável pode recusar.

Voltemos antes ao caso dos *Pirahãs*. Eles verdadeiramente têm um *modo de vida* peculiar bastante dependente, por exemplo, do contexto histórico-social-geográfico em que vivem. Eles têm também uma visão de mundo (*Weltbild*) peculiar: vivem em uma espécie de eterno presente, sem preocupações com o passado longínquo, sem mitos criacionais¹³. O missionário cristão Everett quis converter os índios e

¹² EVERETT, 2008, p.85s.

¹³ EVERETT, 2008, p.133s.

então começou a traduzir a Bíblia. Não conseguiu encontrar palavras ou formas para falar sobre o começo do mundo e da origem de todas as coisas, como se Deus houvesse criado tudo *ex nihil*. Para os *Pirahãs*, “tudo é o mesmo, as coisas sempre são”. Aqui poderíamos citar Wittgenstein para provar que ele é um pluralista, ou seja, reconhece que há visões de mundo diferentes: “Pessoas muito inteligentes e educadas acreditam na história da criação segundo a *Bíblia*, enquanto outras sustentam que se há demonstrado sua falsidade, e os fundamentos dos últimos são conhecidos pelos primeiros”¹⁴. Dito de outro modo, entre a visão do mundo ocidental, judaico-cristã, e a *Pirahã* há certamente pressuposições metafísicas irreconciliáveis. Segue-se disso o relativismo ético? Creio que não. Apesar de uma visão de mundo diferente, os *Pirahã* manifestam alguns comportamentos morais de outros agrupamentos humanos quaisquer: *cuidam* de indivíduos vulneráveis (seus filhos, anciãos, etc.), respeitam as pessoas, etc. Segundo Everett, “as crianças são seres humanos na sociedade *Pirahã* e dignas de respeito como qualquer indivíduo humano adulto”¹⁵. Outro exemplo: no modo de vida *Pirahã* também se manifesta “a proibição universal” do incesto¹⁶. Por conseguinte, admitir o pluralismo de visões de mundo, culturais ou religiosas, não implica o relativismo ético.

É possível encontrar argumentos contra o relativismo ético no trabalho tardio de Wittgenstein. Vejamos o que ele diz sobre certos tipos de proposições que compõem diferentes visões de mundo. Para ilustrar: suponhamos uma discussão entre Moore (o qual sustentava saber que a Terra existiu por milhões de anos) e um rei que acreditava ter o mundo começou com seu próprio nascimento¹⁷. É claro que Moore teria que apresentar razões, argumentos, etc., para, segundo Wittgenstein, *combater*, *persuadir* e, eventualmente, *converter* ao rei¹⁸. Não podemos, por conseguinte, aceitar qualquer visão de mundo. Wittgenstein, então, não subscreve um *pluralismo simples*, mas,

¹⁴ SC, §336.

¹⁵ EVERETT, 2008, p.89.

¹⁶ EVERETT, 2008, p.87.

¹⁷ SC, §92, 262, etc.

¹⁸ SC, §612.

diríamos com Rawls, constata “o fato do pluralismo razoável”¹⁹. Recordemos o que foi dito acima sobre a história da criação bíblica: tanto os que a aceitam quanto os que a negam conhecem os argumentos contrários dos outros. Disso também não se segue o relativismo ético.

Gostaria de perguntar agora se Vidarte não teria em mente outro tipo de relativismo, a saber, um **relativismo antropomórfico**. De fato, estou preparado para conceder parcialmente esse ponto, pois minha leitura do conceito *forma de vida* procura mostrar que há um pressuposto transcendental subjacente ao pensamento do segundo Wittgenstein. Para mim, é importante ver que há uma medida objetiva, não relativista que é pressuposta por Wittgenstein como, por exemplo, quando afirma que “O modo de atuar humano comum (*menschliche Handlungsweise*) é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma linguagem distinta”²⁰. Foi esse comportamento comum que permitiu Everett descobrir o plano dos *Pirahãs* de matá-lo. Outro exemplo: “é o que os homens (*Menschen*) dizem; e os homens concordam na linguagem. Esta não é uma concordância de opiniões, senão de forma de vida”²¹. Novamente, é difícil atribuir qualquer tipo de relativismo ao autor das *IF*. Williams sustentou que do solipsismo transcendental do *TLP* ao reconhecimento de que “os limites de nossa linguagem significam os limites do nosso mundo” nas *IF*, nada tem a ver com um relativismo. De acordo com Williams, “não podemos excluir a possibilidade de outras criaturas que utilizem linguagens e cuja visão do mundo possa ser acessível a nós”²². Se trata, então, de um idealismo transcendental das *IF*. Se Williams estivesse correto neste particular, então nem o relativismo antropomórfico poderia ser atribuído a Wittgenstein. Não quero, contudo, ir tão longe: para os propósitos do presente artigo, basta dizer que *todos* os humanos participam da mesma forma de vida e, como tal, possuem línguas que satisfazem as condições de toda e qualquer linguagem e valores que são transculturais, ainda que relativos à nossa forma de vida.

¹⁹ 1995, p.xvii.

²⁰ *IF* §206.

²¹ *IF* §241.

²² 1981, p.160.

Voltemos novamente ao caso dos *Pirahãs*. O final da história não foi apenas que Everett não catequizou aos ameríndios, senão que o próprio missionário foi convertido à visão de mundo dos nativos brasileiros²³. Esse fato é interessante para mostrar a razoabilidade de uma visão de mundo ocidental, mas também a de outra que é, em geral, considerada mais “primitiva”, qualificação que Wittgenstein detestava. Mas imaginemos que isso não houvesse acontecido. Teríamos indivíduos com duas visões de mundo que necessitam coexistir pacificamente e cooperar cultural e economicamente. Parece claro, então, que isso somente será possível sob a pressuposição de uma moralidade comum, a despeito de diferenças culturais ou religiosas. Aqui a noção de *pessoa razoável*, que aceita os limites de sua própria visão de mundo e reconhece as visões de mundo dos outros, tem muito sentido e pode ser usada para justificar um **pluralismo sem relativismo**. A possibilidade de um pluralismo razoável, por conseguinte, repousa sobre o antirrelativismo ético, ou seja, sobre a possibilidade de uma moralidade comumente compartilhável.

Para reconhecer esse ponto suponhamos, então, que Moore dissesse “*Eu sei* que a dor é intrinsecamente má e deve ser evitada”. E com isso pretendesse provar o realismo moral. Claramente, Wittgenstein replicaria dizendo que ele utiliza mal a expressão “*eu sei*”, mas disso não segue que ele recusaria o julgamento de que a dor é intrinsecamente má. Nenhuma pessoa razoável recusaria tal juízo; e se o fizesse, desconfiaríamos de sua sanidade mental. Em que consiste a razoabilidade aqui? Eis algumas indicações de Wittgenstein: uma pessoa razoável (*vernünftiger Mensch*) não duvida que sei que tenho duas mãos²⁴; uma pessoa razoável não duvida sem boas razões²⁵; uma pessoa razoável não duvida a despeito de toda evidência científica²⁶. Se trata, enfim, de ver que há proposições tipo-Moore (“*eu sei* que tenho duas mãos”) que não é possível duvidar que são verdadeiras, ainda que elas não provem o realismo. *Mutatis mutandis*, há princípios morais (como a não-maleficência, a saber, não se pode

²³ EVERETT, 2008, p.273.

²⁴ SC, §19.

²⁵ SC, §220-323.

²⁶ SC, § 324.

causar mais danos que benefícios) que nenhuma pessoa razoável pode recusar, ainda que eles não sejam provas de verdade do realismo moral. Não considero essas proposições, como fazem alguns comentadores que defendem um III Wittgenstein (Moyal-Sharrock, Pleasants, etc.), certas morais *básicas*, antes disso, opino que são proposições gramaticais. Negar princípios como o da não-maleficência torna a linguagem moral humana *ininteligível*.

Para finalizar, então, gostaria de propor o seguinte: se qualificamos proposições gramaticais morais (por exemplo, princípios tais como respeito pela pessoa; não-maleficência, etc.) como constitutivas do que nós humanos, nossa forma de vida, chamamos “moralidade”, perceberemos que elas são o fundamento para o que poderíamos qualificar de **uma Moralidade Comumente Compartilhável** que é, enfim, condição de possibilidade para um pluralismo razoável em termos culturais, religiosos, etc. Elementos dessa moralidade comum estão presentes na visão de mundo dos *Pirahã*. Um relativismo cultural, ou seja, a constatação empírica de uma pluralidade de visões de mundo de nossa forma de vida que necessita coexistir e cooperar depende de uma moralidade comum baseada, por exemplo, no cuidado com indivíduos vulneráveis e com o respeito recíproco entre as pessoas. Em outros termos, a noção de homem razoável que aparece nos escritos tardios de Wittgenstein permite construir um argumento para mostrar que ele não subscreve o relativismo ético, ainda que reconheça a pluralidade de visões de mundo.

Espero, finalmente, que esta primeira resposta a Vidarte tenha o mérito de provocá-lo a esclarecer **que tipo de** relativismo se pode atribuir a Wittgenstein e a apresentar evidências de que o relativismo ético constitui as reflexões filosóficas tardias deste que foi um dos maiores pensadores do século passado.

Referências:

- BLACKBURN, S. "Reply: Rule-Following and Moral Realism". In: HOLTZMAN, S. & LEICH, C. *Wittgenstein: to follow a rule*. London: Routledge & Kegan Paul, 1981, p.163-187.
- DALL'AGNOL, D. *Seguir Regras. Uma Introdução às Investigações Filosóficas de Wittgenstein*. Pelotas: Editora da UFPel, 2011.
- GLOCK, H.J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W.H. (Eds.) *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave, 2005.
- PLEASANTS, N. "Wittgenstein, Ethics and Basic Moral Certainty". *Inquiry*, v.51, n.3, June 2008, p.241-267.
- PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RAWLS, J. *Political Liberalis*. New York: Columbia University Press, 1993.
- SPENGLER, O. *A Decadência do Ocidente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- WILLIAMS, B. "Wittgenstein and Idealism". In: WILLIAMS, B. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p.144-163.
- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhkamp, 1989.
- _____. *Conferência sobre ética*. Ediciones Paidós. Barcelona: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.
- _____. *Investigaciones Filosóficas*. Editorial Crítica: Barcelona, 2008.
- _____. *Sobre La Certidumbre*. Editorial Tiempo Nuevo: Caracas, 1972.

Uma Solução Moraniana ao Paradoxo de Moore

Eduardo Ferreira das Neves Filho

Neste artigo, defendemos uma proposta de solução ao Paradoxo de Moore (PM). Para isso, após apresentarmos o problema em sua caracterização mais geral, estabelecemos um conjunto de condições que julgamos necessário para uma análise do problema. Com ele em vista, defendemos uma solução a partir de reflexões de R. Moran, para quem, ao rerecer certas passagens das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, sentenças Moore-paradoxais revelam um choque de acessos de primeira e terceira pessoas. Defendemos que esse choque de perspectivas faz com que as pessoas, em estado *akrático* (*akrasia* epistêmica) comprometam as suas participações racionais em determinados jogos de linguagem. Por fim, com essa leitura em vista, procuramos responder as condições de análise que propusemos ao início.

1. Introdução – Condições de Análise

O que conhecemos hoje como o *Paradoxo de Moore* (PM) é um *problema* apontado por Moore, de modo explícito, em dois artigos¹

¹ *Reply to my Critics*, contido em *The Philosophy of G. E. Moore*, coletânea de artigos ed. por P. A. Schilpp (Northwestern, Evanston: 1st. ed. 1942), e em *Russell's 'Theory of Descriptions'*, publicado em *The Philosophy of Bertrand Russell*, coletânea de artigos também editada por P. A. Schilpp, 1944. Porém, como é reconhecido por Baldwin, o problema apareceria implícito, e ainda de modo não sistemático, em seu livro *Ethics*, (Williams & Norgate, London: 1912 - o que também é salientado por Gombay, A., *Some Paradoxes of Counterprivacy*. *Philosophy*, 63, p. 191-210), bem

da década de quarenta. De modo ampliado, é discutido em um manuscrito incompleto, possivelmente escrito em 1944, editado por T. Baldwin (1993). Baldwin supõe que havia um primeiro manuscrito, escrito por Moore para uma conferência no *Moral Sciences Club*, que foi perdido; outro, escrito por Wittgenstein, comentando a ‘descoberta’ (do qual também não temos conhecimento do paradeiro), e, assim, os manuscritos que possuímos seriam a resposta para tal (dado que há menções a Wittgenstein neles). Data de 1944, também, uma carta escrita por Wittgenstein cumprimentando Moore por ter tocado, naquela conferência, em um ‘ninho de vespas filosófico’². Na Segunda Parte de suas *Investigações Filosóficas* (IF), Seção X, Wittgenstein batizou a descoberta ‘Paradoxo de Moore’, e, se as vespas filosóficas pareceram apáticas³ é porque estavam amainadas pelas confusões que se estabelecem no *uso* das palavras. Procura-se determinar o que há de *estranho* com conjunções como:

1. ‘Está chovendo, mas não creio que esteja’ ($p \& \sim Bp$),

e

2. ‘Está chovendo, mas creio no contrário’ ($p \& B \sim p$).

Qual a natureza de uma suposta *absurdidade* presente nessas sentenças?

Essa pergunta pode ser estendida à sua asserção e à discussão sobre o fenômeno da crença, preocupando diferentes áreas da filosofia. Metáforas são usadas para chamar a atenção à dificuldade de se determinar a amplitude da questão. Por exemplo, Roy Sorensen⁴, em um livro que se origina com o exame do PM, compara o problema a um *blindspot*, literalmente um ponto cego, re-significando a expressão da oftalmologia em termos de “uma área em que se falha ao exercitar

como haveria mencionado várias vezes o problema, mesmo que brevemente, para seus alunos na década de 30.

² WITTGENSTEIN, 1980.

³ WITTGENSTEIN, 1980.

⁴ Apesar de SORENSEN propor-se, como afirmou, a um estudo anti-wittgensteiniano do Paradoxo de Moore, o que acaba por afastar este autor daquilo que propomos aqui, adiante.

entendimento, julgamento e discriminação”⁵, ou ainda como uma espécie de inacessibilidade a certos tipos de proposições⁶, as quais implicariam dificuldades na formação de nossas crenças. Parece ser reconhecido pela maioria dos comentadores que não responder a questão de por que é absurda uma asserção ou crença em proposições⁷ Moore-paradoxais⁸ deixa aberta uma lacuna sobre ‘algo’ de nossas crenças, sejam mencionadas no âmbito da fala ou apenas pensadas, que não sabemos, e que possíveis saídas devem ser oferecidas para tanto.

Com isso, quer-se ressaltar a importância de um estudo do problema, focalizando um cenário em que essas sentenças são corrosivas. Por exemplo, utilizei, anteriormente⁹, a metáfora do *vírus de computador* para apresentar o PM. Um *programa* que invade o *disco rígido* filosófico destruindo conceitos e definições, enfraquecendo posições. Soluções, nesse sentido, funcionariam como *antivírus*, e, para testar a eficácia dos mesmos, dever-se-ia identificar em quais *programas* o *invasor* havia se instalado, bem como a força das soluções em tais casos. Lá, a discussão apontava para consequências de uma compreensão do conceito de *asserção* e para um modo de abordar a investigação que remonta a G. E. Moore.

De acordo com Moore, não haveria contra-senso em meramente *dizer* aquelas sentenças, a sua absurdidade residiria num *modo especial* de proferi-las, na *asserção*¹⁰: ao asserir, *implica-se* crença na proposição asserida, o que seria assumido como uma espécie de regra¹¹. Ora, a absurdidade estaria, então, no *desacordo* entre o que é

⁵ 1988, p.2.

⁶ 1988, p.3.

⁷ Geralmente, o termo *proposição* serve para referir objetos abstratos com os quais uma pessoa relaciona-se, quando tem, para com esses objetos, alguma das ‘atitudes proposicionais epistêmicas’ de uma família de atos mentais, que inclui o ato de crença. Considera-se, então, *nessa perspectiva*, que a expressão linguística de uma proposição é uma sentença. Em alguns momentos neste trabalho trataremos de 1 e 2 como sentenças, às vezes como proposições. O contexto da apresentação pretende esclarecer o porquê da diferença no uso desses termos.

⁸ Essa nomenclatura é atribuída a SHOEMAKER (1996) ou GOLDSTEIN (1993).

⁹ NEVES FILHO, 1999.

¹⁰ 1993, p.208.

¹¹ DE ALMEIDA, 1999.

asserido no segundo conjunto e o que é implicado pela asserção do primeiro conjunto, em ambos os exemplos. Embora se reconheça que a observação de Moore é insuficiente para dar cabo do problema¹², podemos afirmar que o autor oferece uma descrição do paradoxo que principia boa parte das discussões que são conhecidas na literatura sobre o PM.

Em primeiro lugar, as observações de Moore (em 1942 e 1944), além de salientar o caráter *absurdo* da asserção de 1 e 2, como exposto antes, salientam o seu caráter *paradoxal*¹³: este surge quando notamos que o problema está presente apenas na primeira pessoa do presente do indicativo. Ele não aparece se conjugamos 1 e 2 no passado, no futuro, tampouco na terceira pessoa do singular¹⁴: seria absolutamente plausível asserirmos que ‘Está chovendo, mas ele não crê’, pois, talvez ‘ele’ (uma pessoa qualquer) esteja, nesse momento, alterado por embriaguez. Em segundo lugar, Moore sustenta que *se as mesmas proposições* podem ser asseridas em outros tempos verbais sem absurdidade e não há problema que uma terceira pessoa assira as mesmas proposições ao se referir a mim (ou falar de mim), então “os significados das duas sentenças são tais que podem ambos ser verdadeiros ao mesmo tempo”¹⁵. É importante observar que as sentenças 1 e 2, nesta leitura, são consideradas *contingentes*¹⁶. Para Moore, em um dos conjuntos haveria uma asserção sobre um estado mental do agente, uma crença, no caso, e no outro uma asserção sobre o tempo, não duas asserções contraditórias sobre o tempo¹⁷.

¹² Veja nossa crítica à perspectiva mooreana do PM (NEVES FILHO, 2008, tese de doutorado).

¹³ Segundo o Moore do manuscrito editado por BALDWIN, 1993, p. 208.

¹⁴ Conjuguar o verbo *crer* na primeira pessoa do plural ocasionaria corolários de 1 e 2 (SORENSEN, 1988, p.16). Conjuguar as sentenças na segunda pessoa do singular também pode, em certo sentido, ser paradoxal, como veremos mais adiante.

¹⁵ 1993, p.209.

¹⁶ É importante notar que em uma certa leitura 'wiitgensteiniana' do PM, autores como LINVILLE & RING (1991), MALCOLM (1995), J. HEAL (1994) e A. COLLINS (1996) sentenças Moore-paradoxais são contradições, digamos, 'disfarçadas'. Veja uma apresentação e crítica a essas posições em nosso trabalho de 2008 (tese de doutorado).

¹⁷ Cabe destacar que Moore não parece distinguir os casos de 1 e 2 como diferentes tipos de 'problema', o que já foi notado por Williams desde 1979. Veja a referida distinção na Condição E, exposta a seguir.

O que parece ser comumente notado é que, ao asserir 1 e 2, as pessoas *parecem* estar se contradizendo. Note-se, porém, que, ao negá-las, suas negações “falhariam como verdades necessárias mesmo nas bocas dos nossos mais sensacionais meteorologistas”¹⁸. Por isso busca-se encontrar um possível ‘parentesco’ entre sentenças Moore-paradoxais e contradições formais, o que certamente faz pensar que “a lógica não é tão simples como os lógicos pensam que é”¹⁹.

Para efeito de *análise* do *problema*, encontramos na literatura recente que trata do PM a preocupação em se estabelecer um conjunto de condições de análise razoavelmente satisfatório que parece ter dupla finalidade: primeiro, identificar 'onde' está o problema e, segundo, proporcionar-lhe uma solução adequada. A questão é estabelecer um ‘alicerce’ na investigação, que termine por oferecer uma explicação plausível para o que há de absurdo com 1 e 2, e que também se resolva o aspecto paradoxal do problema²⁰. É importante assumir, no entanto, aquilo que pode parecer uma obviedade, mas que tem sentido diante daquilo que pretendemos realizar adiante: uma explicação deve ser o mais simples possível. Isto é, a absurdidade de 1 e 2 deve desaparecer em circunstâncias não-artificiais, se assim podemos dizer, sem que tenhamos de postular princípios e regras rígidos demais para tal finalidade. Particularmente, embora essa

¹⁸ SORENSEN, 1988, p.15.

¹⁹ WITTGENSTEIN, 1974, p.177.

²⁰ Condições aqui encontradas são discutidas em muitos autores que comentam o PM, coincidindo, em suas perspectivas, em maior ou menor grau entre si. Aqui, não há o objetivo de prová-las individualmente ou mesmo mostrar a possibilidade de uma simplificação. A escolha atenta à *razoabilidade* parece razoável supor-se que as mesmas são *necessárias* identificar e solucionar o PM. Tomaremos como base (simplificando seu conjunto, além de reconsiderarmos algumas delas) as condições sugeridas por Williams em 1998 - “(i) identify a contradiction, or something contradiction-like, but not with the Moorean proposition itself; (ii) make this identification for assertion and belief; (iii) be equally plausible for (1) and (2); (iv) explain the role of circumstances in which the absurdity disappears” (WILLIAMS, 1998, p.287). Embora a solução que queremos construir não se aproxime daquelas oferecidas por Williams, tentaremos mostrar que é possível a utilização de condições semelhantes às suas na leitura do PM que nos propomos a oferecer. Podemos dizer que o conjunto dessas condições, baseado em Williams, é um conjunto *mínimo* de condições a serem satisfeitas, embora, dados os comentários de alguns autores que vinculam suas soluções a questões que não iremos tratar aqui, implique-se a possibilidade de agregar outras condições, se assim podemos chamá-las, *secundárias*.

prerrogativa não se constitua propriamente como ‘condição’, é um custo que não se quer pagar.

Primeira condição: Condição B²¹

Deve-se esclarecer o uso do verbo epistêmico crer na primeira pessoa do presente do indicativo, de modo que se tenha uma explicação tanto para aquilo que se considera uma crença absurda em 1 e 2, quanto à absurdidade da asserção de sentenças moore-paradoxais²².

Na primeira caracterização do problema, realizada pelo próprio Moore, apontou-se à necessidade de uma distinção entre o que um falante qualquer asserir e o ‘conteúdo’ (mental²³) implicado pela asserção. No caso, aparece um *desacordo* entre o que é implicado pela asserção do primeiro conjunto e o que é asserido no segundo conjunto de forma explícita. Em suma, a *razão* do *desacordo* é, na perspectiva aberta por Moore, o que deveria ser explicado (solucionado).

Entretanto, há dificuldades em se sustentar soluções simplesmente *assercionistas* ao PM, as quais tentam preencher lacunas deixadas pelo próprio Moore. Isso por que se pergunta se a dificuldade permanece quando apenas pensamos naquelas proposições, quando a absurdidade parece se manter não apenas no “contexto de proferimentos e atos de fala”²⁴. Assim, a explicação da absurdidade das sentenças Moore-

²¹ Chamamos essa condição de Condição B, pois queremos mostrar que na crença (B - *belief*) o problema também permanece.

²² Essa condição aparece em muitos autores. Mitchell Green e John N. Williams dão conta deste aspecto na introdução do livro *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person* (2007, p.11): “If the explanation of the absurdity of Moorean assertion can be delivered, with little further explanatory cost, in terms of the absurdity of Moorean thought, then one seems to get both explanations parsimoniously”.

²³ Compreende-se o termo ‘mental’ aqui como sinônimo de ‘atividade psicológica’.

²⁴ MORAN, 2001, p.70. Aqui pode surgir a questão de se o ato de asserir uma proposição é um ato eminentemente linguístico, e nossa resposta é de que sim. Quem asserir uma proposição, asserir a alguém. Não parece haver sentido em asserir uma proposição a si mesmo. Tomada essa questão no último sentido, parece se estar

paradoxais requer que se trate do problema de maneira a explicar também o que há de estranho com *crença* em 1 e 2²⁵. Um cuidado especial é destinado a compreender o acesso que temos (e como relatamos) a nossa vida psicológica, particularmente no sentido de como pensamos (e asserimos) o verbo doxástico *crer* na primeira pessoa do presente do indicativo. É tarefa identificar o uso *categórico*²⁶ que se faz nesses casos que parece distinto, por exemplo, de seu uso em terceira pessoa, quando se “[...] pode falar e pensar sobre a vida psicológica de outra pessoa²⁷” sem absurdidade (qual a razão dessa discrepância?).

Contudo, é importante deixar claro que apresentar essa condição, quando são destacados possíveis cenários de investigação (aparentemente distintos), não quer dizer que estejamos afirmando a necessidade de pesquisas independentes para tal fim. Apartar as discussões parece ser uma característica das soluções herdeiras da leitura mooreana do problema. Pelo fato de que se deve investigar um ‘pensamento’ de proposição Moore-paradoxal, tenta-se solucionar o PM, por exemplo, como o fez De Almeida²⁸, em um âmbito exclusivamente mental. A análise, sob esse ponto de vista, procura identificar como uma crença deve ser racionalmente sustentada. Crer-se em 1 ou 2, então, é considerado um caso de irracionalidade. E, se é

falando, simplesmente, de um compromisso com a crença em uma dada proposição (ou, com a verdade de uma dada proposição). No entanto, resta saber em que medida esse comprometimento ‘psicológico’ pode ou não ser destacado de uma determinada prática linguística, o que certamente é apropriado perguntar-se no âmbito de resposta a essa condição.

²⁵ WILLIAMS, 1998, p.284s.

²⁶ O que significa um uso categórico da expressão ‘eu creio que p’, em primeira pessoa, é objeto de investigação a seguir.

²⁷ MORAN, 2001, p.72.

²⁸ DE ALMEIDA (2001) incluiu uma condição de análise que assevera que se deve considerar, pela crença absurda, o agente doxástico irracional, a *Condição R*, da racionalidade epistêmica; em seu mais recente trabalho (2007), a prerrogativa é semelhante: mostrar que a crença em 1 e 2 não pode ser racionalmente sustentada, embora a condição R não seja mencionada explicitamente. Ou seja, tenta-se mostrar caminhos que, por um lado, garantam a racionalidade de agentes, e, por outro, quando não observados, façam dos agentes irracionais por serem incoerentes. Veja como mostrar que esta última solução de DE ALMEIDA parece equivocada como pretensão de solução ao PM em nosso trabalho de 2008 (tese de doutorado).

irracional crer em 1 e 2, então se tem, como consequência, um motivo para que seja absurda a sua correspondente asserção: trata-se o problema da relação entre as crenças absurdas de 1 e 2 e suas asserções por meio do princípio de “que o que pode ser (coerentemente) acreditado constrange o que pode ser (coerentemente) asserido”²⁹.

Para fins argumentativos queremos afirmar que esse tipo de aproximação não é o mais adequado. A linguagem é tomada no sentido puramente *designativo*, compreensão fortemente atacada por Wittgenstein com sua crítica à *Concepção Agostiana de Linguagem*³⁰. Ou seja, não se observa o *uso* de verbos epistêmicos: não há análise fora da linguagem, uma dificuldade que muitos comentadores parecem desconsiderar.

Podemos lembrar que há usos ‘coerentes’ de expressões na fala cotidiana que não implicam, por exemplo, um compromisso das pessoas que asserem com crenças ou alegações de conhecimento, como em ‘Eu pensei ter dito para você esperar no carro’: aí há uma *função* linguística específica³¹. Do mesmo modo, há que se investigar a função específica do verbo epistêmico ‘crer’ em um sentido psicológico (e mesmo epistêmico) e lingüístico, porém, sem que com isso se tenha de postular domínios independentes de investigação para dar conta da absurdidade de 1 e 2 – as soluções devem ser *complementares*.

²⁹ SHOEMAKER, 1996, p. 76.

³⁰ De acordo com GLOCK (1996, p. 370), cinco teses estão associadas por Wittgenstein à *Concepção Agostiniana de Linguagem*: “a) cada palavra possui ‘um significado’; b) todas as palavras são nomes, isto é, sucedâneos de objetos; c) o significado de uma palavra é o objeto do qual é um sucedâneo; d) a conexão entre as palavras (nomes) e seus significados (referentes) se estabelece por uma definição ostensiva, que determina uma associação mental entre palavra e objeto; e) as sentenças são combinações de nomes”. Há duas consequências dessa concepção que são examinadas por Wittgenstein: “f) a única função da linguagem é representar a realidade: as palavras referem; as sentenças descrevem (PI, § 21-7); g) a criança só é capaz de estabelecer a associação entre uma palavra e um objeto por meio do pensamento, o que significa que deve possuir de antemão uma linguagem privada, para que possa aprender a pública (PI § 32)” (Id. *Ibid.*).

³¹ MORAN, 2001, p.71.

Em suma, ao se propor a Condição B não se quer separar radicalmente ‘universos’ de pesquisa. É preciso orientar a investigação de modo a

Explicar de que maneira verbos como ‘crer’ que servem para descrever um estado mental de uma pessoa em seus usos na terceira pessoa e no passado perdem essa função e assumem um papel completamente diferente no caso do uso da primeira pessoa do presente do indicativo³².

E também expandir-se a discussão de modo a proporcionar uma saída à absurdidade da asserção de 1 e 2.

Também é importante frisar que o cumprimento desta condição pressupõe que se possa explicar a característica ‘absurda’ de uma asserção e de um ‘pensamento’ de proposição Moore-paradoxal, mas também sua paradoxicalidade. Ou seja, não basta explicar por que é absurdo pensar ou asserir, em primeira pessoa, uma sentença Moore-paradoxal, mas por que aquilo que não é permitido em primeira pessoa não é nem absurdo, nem paradoxal, quando asserido e pensado na terceira pessoa do presente. Isso implicará a transmissibilidade de crenças de uma terceira pessoa para a primeira pessoa do indicativo, o que está mais bem explicado na Condição E, a seguir.

Segunda Condição: Condição C³³

Deve-se identificar qual é o ‘aspecto’ contraditório de 1 e 2, sem que sejam, literalmente, identificadas como contradições formais.

É comum relacionar-se uma sentença Moore-paradoxal, principalmente ao ser asserida, com um caso *padrão* de contradição, assim como a Lógica Clássica exemplifica a contradição em sua forma padrão ($p \ \& \ \sim p$). Porém, desde Moore, sugere-se que 1 e 2 não são

³² MORAN, 2001, p.71-2.

³³ Chamamos essa condição de Condição C, indicando que é a condição da (c)ontradição: mostrar o que faz uma sentença Moore-paradoxal ‘parecer’ uma contradição.

contradições formais, pois, ao negá-las, não obtemos tautologias³⁴. Novamente, o compromisso se dá ao tentarmos esclarecer algumas propriedades do uso do verbo *crer* na primeira pessoa do indicativo – aspecto que conecta essa condição a Condição B – pois, é necessário investigar como este uso específico proporciona a uma sentença Moore-paradoxal a *aparência* de contradição.

Williams propõe uma proibição ao fato de se tentar mostrar a simples equivalência entre uma sentença Moore-paradoxal e uma contradição³⁵. Seu ataque se dá principalmente a Linville & Ring (1991), autores que pretendem mostrar que é feito o *mesmo* movimento linguístico ao asserir-se diretamente *p* e ‘eu creio em *p*’, o que implicaria que 1 e 2 seriam contradições *disfarçadas*. No que nos toca, será importante observar se essa interpretação pode estar adequada com uma leitura wittgensteiniana do problema que queremos sustentar nesse trabalho. Como destaca Williams, Wittgenstein, na carta a Moore, ao contrário daqueles intérpretes, parece admitir que sentenças Moore-paradoxais têm aspecto de contradições, mas não o são literalmente³⁶. Qual é, então, o *aspecto* contraditório de 1 e 2?

Terceira Condição – Condição E³⁷

As condições B, C serão necessárias para uma explicação do problema se é possível “explicar a posição das circunstâncias nas quais a absurdidade [e a paradoxalidade, acréscimo nosso] desaparece[m]”³⁸. Esta solução deve dar conta tanto do caso de 1, quanto de 2.

A satisfação mínima da Condição E diz respeito aos casos de 1 e 2. Mas, não somente a eles. Consideremos a seguinte dificuldade³⁹:

³⁴ SORENSEN, 1988, p.15.

³⁵ 1998, p.284 e p.288s.

³⁶ 1998, p.288.

³⁷ Condição E, nesse trabalho, indica a o cenário em que deve se desenvolver uma (E)xplicação do problema.

³⁸ WILLIAMS, 1998, p.287.

³⁹ HINTIKKA (1969) tem sensibilidade para a questão. SORENSEN (1988, p.16) sistematiza o ponto. DE ALMEIDA (2001, 2007) discute o caso.

alguém pode asserir uma sentença, por exemplo, 3 - ‘Teu pai te ama, mas você não acredita nisso’, sem nenhuma absurdidade. Aqui, o caso é bastante semelhante a asserção na terceira pessoa, as pessoas parecem poder descrever as crenças das demais. Porém, se a pessoa a quem o pronome ‘você’ é *endereçado* acredita em 3, então *parece* acreditar ‘Meu pai me ama, mas não creio’, uma sentença Moore-paradoxal⁴⁰. A pergunta seria então: por que os outros podem falar (o que acreditam sobre) de mim sem absurdidade, e eu não posso crer naquilo que manifestam sobre a minha pessoa? Se é verdade que notamos o problema somente na primeira pessoa do presente do indicativo, não é verdade que uma explicação deva estar centrada *apenas* nas razões (motivos) pelas quais não se pode ter garantias *individuais* para crer (e asserir) em 1 e 2. Devemos mostrar o que acontece com as nossas crenças quando, sem absurdidade, alguém nos endereça 3, e como podemos desembaraçar esse nó.

Em resumo:

- i) Necessita-se mostrar em que contexto a absurdidade de 1 e 2 desaparece, mas, ao mesmo tempo,
- ii) Por que há ‘verdades’ sobre mim que outros podem crer/asserir com justificação e que, ao serem endereçadas a mim, eu não pareço podê-las crer, com a pena de parecer crer em um absurdo (em contextos em que aparentemente seria plausível crer no que me dizem)?

Ainda é importante notar que fazer desaparecer a absurdidade de 1 e 2 requer oferecer uma solução que possa dar conta de ambas as formas de sentenças. Williams sustentou que *não* dizem respeito à mesma coisa⁴¹. Considerando que *normalmente* ao se asserir p é implicada a crença em p (cujas razões para a implicação são disputadas desde Moore), o que é asserido no primeiro conjunto contrasta com o que é asserido no segundo conjunto de 1 e 2: ‘não é o caso de que eu creio em p ’ e ‘creio que não é o caso de que p ’,

⁴⁰ Este exemplo é extraído de DE ALMEIDA (2001). O autor o sugere como um problema para o *confiabilismo* de ERNST SOSA (p.55s). Porém, encontramos-lo muito semelhante em HINTIKKA (1969).

⁴¹ 1982, p. 37.

respectivamente. No caso de 1, então, tem-se a tensão entre a crença em p e a ausência de crença em p e o prejuízo de que, acreditar-se em 1, seria sustentar uma *impossibilidade* lógica. Por outro lado, 2 é “logicamente possível, mas inconsistente”⁴². Acreditar-se em 2 é sustentar, como admite Williams, uma inconsistência no sistema de crenças.

Assim, agregado aos itens *i* e *ii*, temos um terceiro:

iii) Uma solução adequada deve responder satisfatoriamente aos casos de 1 e 2 (não necessariamente por meio de soluções distintas).

2. A perspectiva de primeira pessoa e o compromisso, na declaração, com a verdade do que penso e assiro: uma solução ao PM

Procuraremos defender, aqui, uma proposta de solução ao PM em que as condições de análise elencadas antes possam ser satisfeitas. Para isso, tomaremos como ponto de partida as reflexões de Richard Moran sobre o PM, contidas em seu livro *Authority and Estrangement: an essay on self-knowledge*⁴³. O autor, ao reler certos comentários de

⁴² WILLIAMS, 1982, p.38. SORENSEN (1988), WILLIAMS (1996) e DE ALMEIDA (2001) propõem-se a estender a análise a outros casos de sentenças Moore-paradoxais não-evidentes. Conforme DE ALMEIDA (2001, p.35), a atenção a esses casos *non-standard* nos faz perceber que também são absurdos, pois implicam os casos de 1 e 2, ou ainda “because some (but not all) believers cannot rationally have them as objects of belief”, além de que exemplificariam o mesmo tipo de ‘fenômeno’ que causa a absurdidade de 1 e 2. Aqui, nos contentaremos com uma explicação dos casos *padrão* – a mínima satisfação a essa condição. Se conseguirmos mostrar que 1e 2 são absurdas e, se outros casos podem ser comparados a esses, nosso trabalho terá cumprido papel importante. Apenas um dos exemplos mencionados por aqueles autores merecerá tratamento especial, pois envolve, a nosso ver, a transmissibilidade de crenças da segunda para a primeira pessoa do singular, conforme o item *ii*.

⁴³ Agradecemos a sugestão de leitura do trabalho de Moran a Paulo Faria. Encontramos em Moran uma alternativa para responder condições de análise do PM que tínhamos em mente à época, e que as mantemos aqui. Tanto os méritos quanto possíveis erros de interpretação desse autor aqui, no entanto, são de nossa responsabilidade.

Wittgenstein, pretende mostrar que situações em que sentenças Moore-paradoxais são asseridas (ou pensadas) revelam um tipo de ‘alienação’ resultante de um choque de perspectivas nas pessoas, uma de primeira e outra de terceira pessoa, com consequências (indesejadas) sobre suas ações. Na mesma asserção, por meio de um acesso de primeira pessoa *declaro* como as coisas parecem assentadas para mim, e, no restante da conjunção Moore-paradoxal, desconfio que as coisas me possam estar assentadas desse modo, em *terceira pessoa*. A referida alienação é comparada por Moran com casos de *akrasia epistêmica* (termo a ser esclarecido adiante), vindo a se chocar com o ensejo das pessoas em se comportarem como agentes racionais, orientarem suas *ações* diante do mundo e dos outros.

O exame passa por mostrar que é possível se falar em uma autoridade de primeira pessoa, muito embora essa autoridade não possa ser concebida como uma espécie de privilégio e, desse modo, não passa por ter de admitir consequências mentalistas (extremas) à análise de nosso problema de pesquisa.

Embora o referido choque de perspectivas (os diferentes acessos de primeira e terceira pessoas) venha a diminuir a autoridade de primeira pessoa, com isso minando certo tipo de ‘sentimentos’ que uma pessoa tem em relação a si própria, a *declaração*, a manifestação pública desse ‘estado’ de alienação é que parece fazer com que ela não cumpra certas condições para alegar, por exemplo, ter conhecimento sobre o que asse, e essa é a consequência ‘mais grave’, digamos (e é o que pretendemos mostrar adiante), em uma asserção pública de sentença Moore-paradoxal, já que a participação em certos jogos de linguagem estaria cancelada.

Nesse momento, tentaremos mostrar que uma solução ao PM, tal como foi concebida por Dall’Agnol (2007), não deveria prescindir de um exame prévio da solução de Moran. Dall’Agnol sustenta, apoiando-se em investigações tardias do ‘segundo’ Wittgenstein, a saber, presentes no *Da Certeza*, que as pessoas descumprem uma das condições para se ter conhecimento em asserções de sentenças Moore-paradoxais. Concordamos parcialmente com sua análise. Porém, um exame de como ‘funcionam’ asserções do verbo crer em primeira pessoa é essencial a nosso ver para sustentar uma solução como quer o

autor, já que implica realizar uma interpretação do uso do verbo *crer* em primeira pessoa. Queremos mostrar que esse ponto é importante para diferenciarmos a proposta de Dall’Agnol de certas soluções ‘wittgensteinianas’ conhecidas.

2.1) O choque de autoridades de primeira e terceira pessoas em sentenças Moore-paradoxais e a *akrasia epistêmica*

As diferentes defesas da *Concepção Apresentacional*, como as chamaremos⁴⁴, seguindo Moran, procuram sustentar (com exceção de J. Heal) que a função auto-referencial para o verbo *crer* está vedada, isto é, uma asserção de ‘eu creio que *p*’ tem o mesmo valor linguístico de ‘*p*’, não há nada ‘sobre’ o ‘eu’ sendo dito, mas apenas sobre a proposição ‘*p*’. Entretanto, adotar essa posição parece proibir qualquer autoridade de primeira pessoa, na medida em que parece implicar não haver possibilidade, se as coisas assim o são, de a pessoa estar enganada em relação as suas crenças. Em geral, se pretende mostrar que ‘eu creio que *p*’ é equivalente a ‘*p*’, simplesmente, e, então, não há paradoxo, apenas um caso, digamos, de ‘contradição disfarçada’.

Para Moran, Wittgenstein considerou essa possibilidade de leitura do problema (como comunga a *Concepção Apresentacional*), isto é, por uma via *expressivista*, mas pareceu rejeitá-la⁴⁵. O centro da argumentação de Moran, lendo o filósofo austríaco, é destinado a mostrar que há certo tipo de ‘cegueira’ relacionada à perspectiva de primeira pessoa, mas isso não significa dizer que seja impossível sustentar que uma pessoa fale ou pense *sobre* si mesma de um modo bastante peculiar. Afinal, por que teria Wittgenstein afirmado que “se houvesse um verbo cujo significado fosse ‘*crer falsamente*’, não haveria significado para qualquer primeira pessoa no presente do indicativo”⁴⁶? Se não há significado para ‘*crer falsamente*’ no presente

⁴⁴ Para um maior conhecimento dos autores que estão englobados na *Concepção Apresentacional*, e de suas respectivas propostas de solução ao PM, veja nosso trabalho de 2008 (tese de doutorado do autor). Agradecemos a sugestão de nomenclatura (*Concepção Apresentacional*) à Janyne Satler.

⁴⁵ 2001, p.73.

⁴⁶ WITTGENSTEIN, IF, 2001, p.162.

do indicativo, parece, então, haver significado para ‘crer’ nessa mesma conjugação.

Como isso pode ser mostrado? Moran observa que em condições normais, a relação de uma pessoa com suas crenças obedece àquilo que denomina de *Condição da Transparência*⁴⁷: “com respeito à crença, a alegação de transparência é a de que, da perspectiva de primeira pessoa, eu trato da questão de minha crença sobre p como equivalente a questão da verdade de p ”⁴⁸. Essa condição é importante, já que responder ‘por que creio em p ?’ é determinar se aquilo em que creio é verdadeiro, ou não⁴⁹. *Declaro* que ‘creio que p ’, se p for verdadeira, e ‘não creio que p ’, se p for falsa. É por meio dessa relação de transparência que formo minhas crenças sobre o mundo, e será por meio das crenças que tenho sobre o mundo que orientarei, em geral, minhas ações. Esse seria o modo ‘normal’ de uso da expressão ‘eu creio que p ’. Entretanto, é preciso dizer que há uma diferença entre o fato de se p e a crença de uma pessoa em p . “uma coisa é estar chovendo, e outra para mim (ou para qualquer pessoa) acreditar que está”⁵⁰, e, de acordo com Moran, Wittgenstein não se oporia a essa distinção.

Há como se falar de ‘duas’ compreensões da expressão ‘eu creio que p ’ que revelam, por seu turno, diferentes perspectivas de acesso que uma pessoa tem sobre suas crenças. Por um lado, *declarar* publicamente que se crê em alguma coisa é expressar “o fato de que não é uma questão aberta para mim se está chovendo ou não”⁵¹. Por outro lado, ao considerar minha falibilidade, posso desconfiar que as coisas se passem necessariamente assim como as concebo (acredito), já que minha crença, distintamente do fato p ele mesmo, pode ser

⁴⁷ 2001, p.74. Transparência, aqui, não diz respeito a uma pretensa infalibilidade em relação as minhas crenças, mas à capacidade de ser transparente ao mundo ao declarar como as coisas me parecem assentadas, diferindo da tese da transparência em um sentido, digamos, 'cartesiano'.

⁴⁸ 2001, p.63.

⁴⁹ Adiante, pretendemos esclarecer como a alegação da transparência pretende ser distinguida, por Moran, das alegações da Concepção Apresentacional.

⁵⁰ MORAN, 2001, p.74.

⁵¹ MORAN, 2001, p.74.

falsa⁵²; isso indica um choque de perspectivas ou acessos que uma pessoa pode ter em relação as suas crenças.

2.1.1) Os acessos de primeira e terceira pessoas

Para Moran, o ‘choque’ de perspectivas ou acessos de uma pessoa sobre suas crenças, um em primeira e outro em terceira pessoa, gera, em sentenças Moore-paradoxais, um “conflito de autoridades”⁵³, não havendo uma instância de decisão que permita arbitrar necessariamente sobre um caso ou outro:

O acesso de primeira pessoa as minhas crenças é o que permite me dar conta do que eu acredito por meio de uma relação de transparência: para saber o que penso acerca de alguma coisa, basta investigar essa coisa (para saber o que outra pessoa pensa acerca de alguma coisa, não basta investigar essa coisa). O acesso de terceira pessoa à minhas crenças é o que eu estou pronto a me auto-atribuir para explicar meus comportamentos. O acesso de primeira pessoa está associado ao que eu, em alguma medida, me comprometo, a crenças que passaram, em alguma medida, pelo meu crivo. As crenças que eu acesso por uma via de terceira pessoa podem ser crenças que eu não me dou conta, ou crenças que eu não estaria disposto a endossar ou que não passariam pelo meu crivo⁵⁴.

Apontar para esses dois acessos não é uma questão tranquila de se compreender, se algumas distinções não forem realizadas. Cada um dos acessos parece sugerir uma diferença de ‘níveis’ quando procuramos conceber uma pessoa como sujeito psicológico. A alegação de transparência diz que “crer é tomar algo como verdadeiro”⁵⁵. Por um lado, a minha crença, então, parece ser de algum modo uma extensão daquilo que já concebi em minha mente em contato com o mundo. As crenças de outra pessoa, por outro lado,

⁵² Central na argumentação é notar que se não pode ser o caso de que minhas crenças sejam diferentes de como as coisas se passam ‘lá fora’ é negar que haja um mundo que existe independentemente delas (MORAN, 2001, p. 74s).

⁵³ BESUNSAN, 2007, p.252.

⁵⁴ BESUNSAN, 2007, p.254.

⁵⁵ MORAN, 2001, p.75.

representam fatos (psicológicos, segundo Moran) para mim, que podem ou não vir a alterar o modo como vejo o mundo, podendo ou não alterar uma eventual crença que eu possua: elas me servem de evidências, portanto, para crer.

Mas, em relação a mim mesmo, qual distância pode haver entre aquilo que creio e como as coisas se apresentam para mim? Nesse caso, não parece haver distância alguma. Uma leitura de uma passagem da Seção X das IF onde Wittgenstein trata do PM é lembrada por Moran: “Alguém pode desconfiar de seus próprios sentidos, mas não de sua própria crença”⁵⁶. Moran observa que, diferentemente das crenças de outra pessoa, nas quais posso confiar ou não, confiar ou desconfiar de minhas próprias crenças *não faz sentido* em *declarações* de primeira pessoa. Isso não significa dizer que minhas crenças sejam inderrotáveis, ou que se acrescenta as minhas crenças uma força *sui generis* em relação as minhas impressões dos sentidos. Em relação às crenças das outras pessoas e às impressões dos sentidos a questão se desenvolve no domínio da experiência, independentemente de quão bem assentadas minhas impressões estejam e de quanto (e como) as crenças dos outros possam me servir de evidência.

A relação que se estabelece entre minhas crenças e entre aquilo em que acredito não é matéria empírica, nem se desenvolve mediante nenhuma relação evidencial, ela é *categorica*: “falar da crença de uma pessoa é apenas falar de sua convicção sobre os fatos, e não de alguma coisa adicional de que poderia estar convencida”⁵⁷. Isso implica também em uma diferença de ‘níveis’ quando se trata de estabelecer um paralelo entre a verdade de uma possível crença que eu tenha e a verdade da crença de uma terceira pessoa sobre um mesmo assunto, em muitas circunstâncias. A leitura da passagem das IF citada acima⁵⁸ não parece indicar que uma pessoa tenha “grande complacência” em relação as suas próprias crenças, visto que é possível que mudemos nossas impressões acerca do mundo ao estarmos em contato com ele,

⁵⁶ WITTGENSTEIN, IF, 2001, p.162.

⁵⁷ MORAN, 2001, p.76.

⁵⁸ WITTGENSTEIN, 2001, p.162.

e com aquilo que nos dizem as pessoas, bem como observando seus comportamentos.

Entretanto, podemos lançar um olhar para como funcionam nossos jogos de linguagem e observarmos que pode ser o caso de que “o jogo de linguagem do informar [declarar] pode ser mudado de tal modo que o informar não significa informar o ouvinte sobre o assunto, mas sobre a pessoa que realiza a informação”⁵⁹. A leitura, aqui, pode ser a de que uma crença, quando alegada em primeira pessoa, já está *assentada* para quem realizou a declaração, é um “juízo no qual alguém chegou”⁶⁰. Esse *uso* é categórico, e difere, pois, “do tipo de coisa que alguém pode tomar como evidência sob a qual irá basear seu próprio julgamento”⁶¹. Outras pessoas podem tomar meu julgamento como base ou evidência para assentarem suas próprias crenças, mas eu não possuo esse mesmo recurso para aplicar a mim mesmo, a não ser tratar do mundo por uma via de transparência (após ter julgado se há base, evidências para minhas crenças, tanto em contato direto com os mais diferentes assuntos, quanto tomando as crenças de outras pessoas como base ou evidência).

Enquanto a relação que tenho com as crenças dos outros é empírica, a relação que tenho com minhas crenças é categórica, pois “sobretudo ser um crente é estar comprometido com a verdade de várias proposições”⁶². Caso não possua confiança em um assunto qualquer para realizar meu julgamento a respeito, então não terei a correspondente crença sobre isso. Estar em dúvida não compromete a perspectiva categórica na qual devo conceber as crenças que tenho no presente. Pode-se dizer que a perspectiva de primeira pessoa ‘liga’ aquilo que diz respeito a minha ‘vida psicológica’ com aquilo com que me comprometo publicamente ao realizar *declarações*.

Notar essa característica peculiar do acesso de primeira pessoa será importante para entendermos, posteriormente, o cenário em que

⁵⁹ WITTGENSTEIN, IF, 2001, p.162.

⁶⁰ MORAN, 2001, p.76.

⁶¹ MORAN, 2001, p.76.

⁶² MORAN, 2001, p.77.

sentenças Moore-paradoxais nos causam estranheza e são absurdas, tanto pensadas, quanto asseridas. A questão será notar que há uma lacuna que se estabelece entre a relação categórica que estabeleço com minhas crenças, por um lado, e a correspondente incerteza que uma posição de terceira pessoa em relação a mim mesmo pode causar, por outro. Afinal, meu acesso categórico de primeira pessoa não é de privilégio, no sentido de que postule infalibilidade no contato que estabeleço com o mundo.

Pelo contrário, temos, inclusive, muitas crenças que não podem ser ‘inspeccionadas’ no sentido de um ‘olho interno’ que seja capaz de realizar uma *vistoria* em nossas mentes⁶³. Novamente: ter um acesso categórico de primeira pessoa às nossas crenças, considerá-las por uma perspectiva transparente não significa ter sobre elas grande complacência. Isso abre a possibilidade de que haja conflito, em certas circunstâncias, sobre determinadas crenças que não considere estar apto a assegurar de mim mesmo. Talvez sequer me sinta seguro para garanti-las em solilóquio, nem declará-las, pois não sinto que essas crenças possam realmente ser ‘minhas’. Contudo, dessa possível ‘alienação’ uma série de consequências advirão para minhas ações como um *agente* racional, o que pretendemos discutir a seguir.

A relação de transparência que estabeleço com minhas crenças não é infalível, pois o compromisso com a verdade de uma dada proposição em que acredito é algo puramente subjetivo, podendo ou não ‘a flecha atingir o alvo’. Isso poderia sugerir diferentes “metáforas de interioridade”⁶⁴, supondo-se que o ‘conflito’ entre o mundo (o que está ‘lá fora’) e o que se passa na mente de uma pessoa (o que está ‘aqui dentro’) pudesse ser discutido em termos argumentativos de veras abstratos. No entanto, Moran propõe-se a mostrar que a relação entre ‘vida psicológica’ e verdade pode ser construída sem se ter de admitir uma cisão tão obscura dessa relação, tão problemática à discussão filosófica. Tratar do ponto, então, é compreender os dois tipos de

⁶³ Por isso é pouco, para não dizer nada, plausível aceitarmos a disciplina de uma vida regrada por princípios epistêmicos, tais quais sustentados nas leituras do PM que são, de certo modo, ‘mentalistas’. Veja as soluções de J. WILLIAMS (2007) e DE ALMEIDA (2007), por exemplo.

⁶⁴ MORAN, 2001, p.78.

acessos que uma pessoa pode ter sobre suas crenças, que citamos anteriormente: os acessos de primeira e terceira pessoas e o choque dessas perspectivas em sentenças Moore-paradoxais.

2.1.2) O choque de acessos de primeira e terceira pessoas e a *akrasia epistêmica*

Tipicamente, o choque de autoridades de primeira e terceira pessoas é ilustrado por Moran tomando como bases casos de *akrasia epistêmica*⁶⁵. Uma situação *akrática* pode ser exemplificada no caso de um jogador que decide abandonar seu ‘vício’ de jogar à mesa constantemente. Por um lado, ao tomar a ‘decisão’ de abandonar as mesas de cartas, essa pessoa compromete-se categoricamente com a verdade dessa proposição. Se tomar essa decisão, esse é o compromisso que tem de admitir (a si e publicamente). O comprometimento que se auto-impõe não é construído, contudo, sobre bases empíricas, é um comprometimento categórico com o fato de abandonar as mesas de cartas, o que deverá orientar sua ação nesse sentido. Entretanto, essa pessoa tem, ao mesmo tempo, uma série de evidências (empiricamente estabelecidas) para desconfiar de que irá fazê-lo: “e sobre esse ponto de vista sua ‘resolução’ é um fato psicológico sobre ele com certo grau de peso”⁶⁶.

Essas evidências, empiricamente construídas, admitindo-se que compõem um peso ‘psicológico’ sobre a questão, são as únicas evidências sobre as quais ele pode confiar para abandonar as mesas de cartas. Mas, elas mostram o contrário daquilo que se comprometeu categoricamente: sua constante dependência dos jogos. Com isso, a decisão que tomou parece carecer de ‘base’, como dizemos

⁶⁵ Moran ilustra o ponto trazendo uma discussão supostamente originada em Sartre. Para maiores informações, veja-se MORAN (2001, p.77-83). *Akrasia*, aqui, no sentido tomado por Moran, revela um estado de *dissociação*, revela justamente o choque de acessos que uma pessoa pode ter em relação as suas crenças. Por isso, o termo não é utilizado no sentido de uma incontinência ou fraqueza de vontade, mas como um caso típico-epistêmico. Adiante procuraremos esclarecer melhor esse uso, indicando que a discussão pode passar ao largo de uma perspectiva volitiva, que indica um uso corrente do termo.

⁶⁶ MORAN, 2001, p.79.

comumente, e naquela decisão ele não parece poder depositar confiança⁶⁷.

Em suma, a pessoa fica a procurar por evidências para parar de jogar em um lugar onde não poderá encontrá-las. Parece mesmo que a solução que a pessoa busca para o vício não é completamente sua, visto que seu compromisso categórico parece mais e mais (à medida que pensa nisso) distante de como as coisas aconteceram com ela até então: “ela procura confiança sobre sua própria conduta futura no nível empírico, mas então se dá conta que tal confiança teórica é completamente inadequada para acomodar sua mente, porque pode ser totalmente parasítica sobre sua resolução prática-transcendental”⁶⁸. E ele só sente a necessidade de buscar por essas evidências porque não se sente capaz de abandonar as mesas de jogo, seu compromisso categoricamente estabelecido.

Esse cenário parece mostrar que, por um lado, tenho acesso sobre as minhas crenças, que as evidências que possuo são aquelas que me colocam na posição de ser um jogador inveterado⁶⁹; mas, por outro, sou forçado a revisar minha conduta, a revisar coisas, por exemplo, que não quero admitir de mim mesmo ou coisas que necessito corrigir, mudar. Isso tem como consequência o fato de que

Sem o acesso de terceira pessoa, nossas crenças não poderiam ser corrigíveis. Sem o acesso de primeira pessoa, elas não poderiam ser corrigidas assim como ninguém seria responsável por elas de maneira a retificá-las. Quaisquer crenças podem ser falsas e podem ser julgadas assim e retificadas – isso porque elas são acessíveis por meio dessas duas direções⁷⁰.

Segundo Moran, a perspectiva de terceira pessoa força o agente a tentar substituir um ponto de vista teórico sobre si mesmo por um ponto de vista prático, isto é, força a pessoa a tentar agir de uma

⁶⁷ MORAN, 2001, p.80.

⁶⁸ MORAN, 2001, p.80.

⁶⁹ Caso me encontre em estado ‘akrático’, tudo aquilo que construí para mim mesmo sob a base de evidências empíricas formam uma base teórica, segundo Moran, que acabará por minar minha tentativa de adotar, na ação, um comprometimento categórico com o abandono do vício.

⁷⁰ BESUNSAN & PINEDO, 2007, p.4.

maneira controlada: “aqui eu apresentaria esse pensamento como uma tentativa de conduzir a perspectiva teórica como ajuda para os meus fins práticos”⁷¹. No entanto, sei que posso recair a qualquer momento em meu vício de jogo, pois formo constantemente evidências (teóricas, pois são construídas sobre fatos do passado, a partir de minhas constantes recaídas no vício) que minam a possibilidade futura de que me afaste das mesas de cartas. Com isso, parece que as evidências (teóricas) que proporciono a mim mesmo querem constantemente me afastar da decisão de parar de jogar. A situação ‘akrática’ acaba, por isso, sendo de certo modo corrosiva para uma pessoa, pois parece sempre agregar mais e mais evidências contrárias as suas decisões.

Contudo, pode ser o caso de que haja certa constância em minha decisão de parar de jogar, isto é, posso ficar, às vezes, confiante em minha decisão, mantendo-me por ora afastado da constante preocupação com minhas recaídas. Mas, essa situação não funciona, para Moran, como uma barreira empírica entre eu e o jogo de cartas, pois a situação ‘akrática’ ensinou-me que a todo o momento preciso manter o que decidi. Caso contrário, minha decisão será quebrada, e então voltarei à estaca zero: “meu endosso em princípio é adequado ao modo como relato a mim mesmo as razões em favor de algum curso de ação”⁷². Essa perspectiva teórica que me estabeleço só será efetiva se vier a produzir novas evidências de que posso permanecer afastado do jogo de cartas, e, com isso, que eu possa ‘predizer’ que não voltarei a jogar. Quando deixam de ter esse ‘peso’ ou função, isso quer dizer que novamente perdi os motivos para dizer estar resolvido sobre a questão e que posso, a qualquer momento, voltar a jogar.

Entretanto, há uma diferença entre a perspectiva de terceira pessoa que tenho sobre a minha pessoa e a perspectiva de terceira pessoa quando aplicada às demais pessoas. Nesse caso, as razões preditivas que formo sobre suas possíveis ações não se diferem das razões práticas a que elas parecem chegar. Não importa que eu considere que as razões que uma pessoa levou em consideração, por exemplo, para votar em certo candidato, são as piores possíveis. Ainda assim, sei que agirei (ou agiu) desse modo, e que isso faz parte daquilo que posso

⁷¹ 2001, p.81.

⁷² MORAN, 2001, p.82.

considerar seu ‘estado psicológico’, e é nisso que poderei confiar ou não, pois expressa um ‘fato’ sobre ela, assim como outros ‘fatos’ sobre o mundo que costumo apreender de outros modos.

É isso que faz com que uma terceira pessoa tome minha crença, por exemplo, de que está chovendo, como evidência para crer que chove. A ela é permitido confiar ou não que minha crença lhe servirá evidência para saber se está chovendo. Na perspectiva de primeira pessoa, ao contrário, “eu preciso reconhecer que a crença é *minha* para reter ou abandonar”⁷³. Tomar uma crença em primeira pessoa como um fato psicológico é estar persuadido por evidências, e essas evidências “não incluem o fato de eu estar persuadido”⁷⁴. Posso ter uma série de evidências de que a bolsa de valores provavelmente entrará em colapso nos próximos meses. Entretanto, se essas evidências não são suficientes para que forme a crença de que devo tirar meu capital dos negócios de risco, permaneço comprando ações nesse período. Essa mesma confiança faz com que eu não tome como evidência, para sustentar a verdade de uma nova crença, a crença de meu amigo de que realmente a bolsa de valores entrará em colapso. Só tomaria sua crença como evidência se realmente *não* tivesse confiança de que posso seguir investindo sem problemas.

Vistas essas distinções, agora estamos em posição de começar a explicar o que há de absurdo e paradoxal com sentenças Moore-paradoxais.

Situações ‘akráticas’, tal como a do jogador que quer abandonar o seu vício de jogar, manifestam o choque de perspectivas ou acessos que uma pessoa tem sobre si mesma. Por um lado, há uma série de fatos psicológicos que constituem o modo como ela manifesta seu acesso ao mundo, obedecendo à chamada condição da transparência, ou seja, seu acesso transparente ao mundo em uma perspectiva de primeira pessoa. Por outro, há a introdução de um ponto de vista *empírico* ou *teórico*, a perspectiva de terceira pessoa em relação a si própria, que pode fazer com que a pessoa reproduza uma série de evidências que acumulou, as quais contrariam àquilo que pode pensar

⁷³ MORAN, 2001, p.83 [grifo nosso].

⁷⁴ MORAN, 2001, p.83.

ou asserir transparentemente. Assim, a pessoa acaba pensando ou asserindo sentenças Moore-paradoxais: “teoricamente, esses são fatos (*matters of fact*) perfeitamente independentes, e posso em princípio reconhecer a possibilidade de sua co-ocorrência, assim como posso imaginar minha conduta futura conflitando com o que decido fazer agora”⁷⁵. Em outras palavras, posso imaginar que esteja chovendo, bem como que não tenho essa crença ou tenho a crença no contrário, por inúmeras razões.

O problema que surge desse possível choque de perspectivas, entretanto, é que haverá prejuízo quando considero a racionalidade de minhas ações, quando me considero um *agente racional*. Quando me considero desse modo, o faço exatamente porque considero o mundo de uma perspectiva transparente, pois minhas ações orientar-se-ão a partir de como o mundo está constituído para mim:

Como me concebo como um agente racional, a consciência de minha crença é consciência de meu comprometimento com sua verdade, um comprometimento com algo que transcende qualquer descrição de meu estado psicológico. E a expressão desse comprometimento repousa no fato de que meus relatos de minha crença estão obrigados a conformar com a condição da transparência: que eu posso relatar minha crença sobre X considerando (apenas) X⁷⁶.

A expressão de uma determinada crença é constituída mediante reflexão sobre o assunto em questão, e não diz respeito à “consideração da evidência psicológica para uma particular atribuição de crença”⁷⁷. Isso mostra que não é possível se conceber o problema como originalmente foi discutido por Moore (bem como em algumas análises posteriores àquela de Moore). Se considerarmos apenas a perspectiva teórica que alguém pode ter de si, ou seja, a perspectiva de terceira pessoa, então as sentenças Moore-paradoxais, tanto pensadas, quanto asseridas parecem ter sentido. No entanto, sentenças Moore-paradoxais asseridas ou pensadas mostram claramente *uma situação em que a condição da transparência falhou para a pessoa*. Assim, é

⁷⁵ MORAN, 2001, p.84.

⁷⁶ MORAN, 2001, p.84.

⁷⁷ MORAN, 2001, p.84.

justamente essa *falha* de cumprimento da condição da transparência que aponta, para Moran, os limites de aplicação que o ponto de vista teórico sobre si mesmo traz à discussão, e o PM seria um exemplo claro desse limite.

Se, por um lado, uma ação racional pressupõe que a pessoa aja de acordo com a condição da transparência, por outro também é “um requerimento *racional* que alguém tenha um tipo de acesso as suas crenças que não é baseado em evidências de qualquer tipo”⁷⁸. Parece ser desse tipo de convicção que Wittgenstein fala na Seção X das IF (tratando do PM) ao dizer que “alguém sente a convicção em si mesmo, não infere essa convicção de suas próprias palavras ou de sua entonação”⁷⁹. Se existem limites para uma pessoa tratar de si mesma de um ponto de vista de terceira pessoa isso não invalida que essa pessoa possa, quando pensa sobre si mesma, em muitas situações, ou assebre publicamente certo tipo de compromissos que estabeleceu a si mesma estar de algum modo *autorizando* que se forme uma determinada perspectiva *sobre* si.

Moran corretamente observa que as pessoas não têm consciência de muitas de suas crenças, por exemplo, em contextos terapêuticos, e nesses casos normalmente não há, para elas, conformidade com a condição da transparência⁸⁰. Apenas após certificarem-se de que há evidências que lhes imputam determinadas impressões de abandono, ausência, etc., é que podem formar outras crenças e passar a agir de modo diverso, transparentemente em relação ao modo como vêem o mundo. Por um lado, não fosse esse o caso, seriam apenas autômatos e nunca revisariam aquilo que sentem, por exemplo, nem aquilo em que acreditam. Por outro, quando *não* estão convencidas mediante argumentos construídos junto a seu terapeuta, *nem* mediante suas próprias reflexões que essas ou aquelas crenças lhes possam estar assentadas, então permanecem sem poder cumprir a condição da transparência. Nesses casos, as pessoas até poderiam dizer ‘eu creio que *p*’, possivelmente indicando uma crença que teriam (para a qual ainda não se acham *convencidas*), como diz Moran, colocando a declaração

⁷⁸ MORAN, 2001, p.84.

⁷⁹ WITTGENSTEIN, 2001, IF, p.163.

⁸⁰ 2001, p.85.

entre parênteses, mas não permitiriam a verdade de p propriamente⁸¹. Aqui parece se adequar a seguinte observação de Wittgenstein àquela citada logo acima: “Verdade é: alguém não infere sua própria convicção das próprias palavras”⁸².

Essa interpretação parece validar aquilo que Wittgenstein também diz logo a seguir: “Assim é como penso: crer é um estado mental”⁸³. Para ter acesso a esse estado, teria de “cuidar de mim como os outros fazem [em uma perspectiva de terceira pessoa], me ouvir falando, poder tirar conclusões daquilo que digo”⁸⁴, com todos os limites que teria uma perspectiva dessa natureza, como já observamos.

Diagnosticar o *desacordo* em sentenças Moore-paradoxais, pois, é apontar para uma situação em que o agente tem sua racionalidade comprometida por não respeitar a condição da transparência. Ele não respeita a condição da transparência, pois sua crença não se encontra assentada, ele não tem garantias para sustentar, por exemplo, que crê que está chovendo (em primeira pessoa), pois parece ser possível, para ele, a crença de que não está chovendo ou de que não é o caso que acredita que está chovendo (ambas em terceira pessoa): “e, é claro, se *não* fosse um agente racional, não haveria vida psicológica para ter perspectivas empíricas sobre [isso] no primeiro caso”⁸⁵.

E, quem pensa ou asser proposições Moore-paradoxais, ou seja, estando em situações ‘akráticas’, sabe que está nesse estado: o inveterado jogador de cartas sabe que precisa abandonar o seu vício, mas tem evidências (teóricas/empíricas) para duvidar de que o possa conseguir a proeza (muito embora possa não saber – ainda - como sair dessa situação e ser transparente àquilo que assumiu categoricamente).

⁸¹ 2001, p.85.

⁸² WITTGENSTEIN, 2001, IF, p.163.

⁸³ WITTGENSTEIN, 2001, IF, p.163.

⁸⁴ WITTGENSTEIN, 2001, IF, p.163.

⁸⁵ MORAN, 2001, p.84.

2.2) Respondendo a Condição B

A Condição B, como expomos, assevera que devemos esclarecer o uso do verbo epistêmico *crer* na primeira pessoa do indicativo, de modo que possamos explicar a crença absurda em 1 e 2, bem como a consequente absurdidade das respectivas asserções. Para respondermos a essa condição devemos principiar a discussão notando que explicar a referida tensão “requer que vejamos o significado do termo psicológico ‘*crer*’ como unívoco lado a lado nos dois contextos”⁸⁶, isto é, tanto no âmbito das crenças de uma pessoa, como nas respectivas asserções que elas podem realizar.

Ao *declarar (to avow)* que ‘creio que *p*’, minha declaração informa, por meio de meu comportamento, uma provável atitude explicativa para a respectiva crença que tenha a respeito de ‘*p*’. Isso mostra, para Moran, que “em princípio as ‘duas atitudes’ nunca poderiam ser completamente de tipos diferentes”⁸⁷, a saber, *reportar e declarar* uma crença. Novamente, se esse fosse o caso, teríamos as mesmas dificuldades de mostrar a tensão que fora originada na exposição mooreana do problema e afiliadas: parece que olhamos ‘para dentro’ e vemos as coisas de um jeito, e olhamos ‘para fora’ e vemos as coisas de outro jeito, o que é motivo de críticas de diversas naturezas⁸⁸.

Quando declaro que ‘creio que *p*’, o faço na perspectiva de primeira pessoa. Fazendo isso, comprometo-me categoricamente com a verdade de *p*. Ao declarar categoricamente que ‘creio que *p*’, proporciono uma atitude responsável em relação a qualquer evidência psicológica de que *p* seja o resultado no contexto em que essa declaração foi realizada⁸⁹. No momento em que realizo a declaração de crença “não me benefico de qualquer evidência psicológica”⁹⁰, na declaração, comprometo-me com os fatos para além de meu estado

⁸⁶ MORAN, 2001, p.87.

⁸⁷ 2001, p.87.

⁸⁸ Para maiores esclarecimentos, veja nossa tese de doutorado (2008).

⁸⁹ MORAN, 2001, p.88.

⁹⁰ MORAN, 2001, p.87.

psicológico⁹¹, pois é na própria declaração que manifesto meu compromisso psicológico com *p*. Mesmo em contextos psicanalíticos essa prerrogativa está mantida⁹². Normalmente as declarações de crença dos pacientes não são tomadas necessariamente como ‘verdadeiras’ no início da terapia, já que podem ter significado diverso de como as coisas se passam em suas vidas, e serem diferentes do modo como realmente se comportam. Aos poucos, no entanto, pacientes e o terapeuta vão construindo interpretações que possam substituir as crenças dos pacientes, mesmo que, em primeira instância, a interpretação se mantenha apenas em nível intelectual. Contudo, essas possíveis interpretações só terão validade na vida dos pacientes quando os mesmos não resistirem a outras possibilidades, internalizando os resultados da análise, e depois passando a *agir* de modo diferente. E, quando passam a agir de modo diferente, passam a declarar que acreditam, por exemplo, em *p* de uma maneira categórica, agindo transparentemente em relação às coisas em que acreditam. Apenas nesse caso se pode dizer que o tratamento psicoterápico surtiu-lhes ‘efeito’.

Por um lado, ainda não termos uma crença assentada significa que temos acesso àquilo que dizemos acreditar, muito embora não possamos sair do estado de *akrasia* simplesmente procurando, entre nossas evidências psicológicas já aparentemente constituídas, uma boa saída para o estado de tensão em que nos encontramos. Isso parece rejeitar qualquer explicação ao PM que mantenha uma divisão severa em termos de diferentes universos de pesquisa, uma das coisas que nossa Condição B procurou apontar como um erro em qualquer solução que se busque para o PM. O estado ‘akrático’ justamente

⁹¹ Aqui, pode surgir a questão da possível intenção de quem realiza a declaração. No entanto, do ponto de vista da audiência, interessa menos saber qual foi a intenção de quem realizou a declaração, já que dificilmente teremos como saber a real intenção de falantes ao participarem de jogos de linguagem - veja Williams (1994) e nosso artigo de 1999 para um panorama a respeito da insuficiência de soluções baseadas na intenção de falantes. A audiência pode pensar assim: o falante teve alguma intenção ao declarar que crê que *p*, independentemente dessa intenção, no entanto, ele acaba por assumir o compromisso com a verdade de *p*.

⁹² MORAN, 2001, p.89.

revela a dificuldade⁹³ de que nossa vida mental possa ser organizada mediante a observação de princípios epistêmicos com o objetivo de uma futura tomada de posição que venhamos a realizar por meio de nossas ações.

Por outro, apenas quando a declaração categórica se mantém para garantirmos a predição de que não mais jogaremos cartas, isto é, quando nossa ação revelar que essa crença está constituída (o que requer revisão permanente), é que declarar que acreditamos em p conforma com a condição de transparência: “ao declarar a intenção a pessoa está comprometida com o endosso prático da ação, e com a expectativa do futuro evento”⁹⁴. Novamente, princípios epistêmicos muito rígidos não dão conta, na prática, de mostrar por quais razões uma pessoa possa estar ciente de determinados comportamentos que são expressos em suas correntes declarações de crença. Posso acreditar, por exemplo, que tenho a ‘mente aberta’ em relação à igualdade entre homens e mulheres e, no entanto, comportar-me com elas de uma maneira ‘machista’: isso invalida, ao menos *prima facie*, uma crença de segunda ordem sobre minha crença de que p . No fundo, minha perspectiva de primeira pessoa, transparente ao mundo, apenas revela que ajo como um machista, e nada mais (e mais, como costumeiramente ajo, que nem sequer possa me encontrar em estado ‘akrático’). Minha declaração de que as mulheres são iguais aos homens, ademais, parece ser falsa por causa de minhas ações machistas em relação a elas – parece que, de algum modo, a Condição da Transparência falhou em casos como esses.

É nesse sentido que parece haver razões para dizer que “alguém pode desconfiar de seus próprios sentidos, mas não de sua própria crença”⁹⁵. Pois, ao declarar que creio que p , declaro que essa não é uma questão aberta para mim, declaro transparentemente que assentei essa crença (muito embora seja óbvio que essa crença possa, dadas as devidas circunstâncias, ser falsa – esse é outro problema). Isso mostra por que a perspectiva de primeira pessoa é sempre privilegiada na vida

⁹³ Visto que há contraexemplos a muitos princípios epistêmicos onde a ‘disciplina mental’ das pessoas não alcança regramentos de ordem superior.

⁹⁴ MORAN, 2001, p.88.

⁹⁵ WITTGENSTEIN, IF, 2001, p.162.

(prática) de uma pessoa em relação às evidências empíricas (teóricas) que pode formar sobre si mesma – seu acesso de terceira pessoa:

A meta de tratamento [no caso de tratamentos psicanalíticos, por exemplo, acréscimo nosso], entretanto, requer que a atitude em questão seja conhecível pela pessoa, não através de um processo teórico de auto-interpretação, mas pela declaração de como pensa e se sente. Isto é, o que é para ser reparado pela pessoa não é apenas um conhecimento dos fatos que tem de si, mas o auto-conhecimento que obedece a condição da transparência⁹⁶.

Por um lado, Moran observa que nem tudo o que conhecemos sobre nós mesmos precisa conformar a nossa capacidade de declaração⁹⁷. Entretanto, isso mostra que alguma coisa está errada, na medida em que não oferecemos uma *posição* acerca da questão. Uma declaração de crença ganha efetividade, por seu turno, porque mostra confiança da pessoa naquilo que supostamente associou por meio de um contato com o mundo, e isso significa que tem acesso àquilo que declara crer. Caso contrário, “estaríamos proporcionando que tudo fosse possível por meio de um ‘acesso privilegiado’, mas sem a consciência da pessoa de suas atitudes serem expressáveis por meio das [respectivas] declarações”⁹⁸, e a vida psicológica dessa pessoa se tornaria opaca a si mesma.

Por outro lado, o acesso de primeira pessoa que temos as nossas crenças não é de privilégio devido a dois aspectos que podem aparecer separados, segundo Moran, mas que *normalmente* aparecem juntos. O *primeiro* deles, já identificado antes, é que “posso dizer aquilo que penso sem observação, evidência ou inferência de qualquer tipo”⁹⁹. Essa possibilidade está associada a um *segundo* aspecto: quando realizo uma declaração, ela diz respeito a seus respectivos objetos, ao modo como constituo o mundo ao obedecer a Condição da Transparência. Esse último aspecto não ganha um caráter de necessidade, visto que, como vimos, há casos em que não temos

⁹⁶ MORAN, 2001, p.90.

⁹⁷ 2001, p.90.

⁹⁸ 2001, p.90.

⁹⁹ MORAN, 2001, p.91.

condições de endossar posições a respeito de determinados assuntos, casos em que a transparência falhou. A perspectiva de primeira pessoa, assim, está fortemente associada às ações que podem ser realizadas mediante declarações de crença, e essa ‘autoridade’ é que permite que as ações das pessoas sejam julgadas de um ponto de vista racional.

Essa última observação é importante para diferenciar uma forma de autoridade que conforma às respectivas atitudes que uma pessoa tem (e terá) sobre suas crenças daquele tipo de autoridade, ou acesso ‘especial’, que muitos autores defenderam, e que viria a admitir um ‘olho interno’ no sentido de escrutinar, introspectivamente, o conjunto de nossas crenças sobre o mundo e as coisas. Podemos, por exemplo, em uma terapia, irmos investigando quais são as razões para costumarmos fugir de relacionamentos que envolvam estabilidade, e, após algumas seções, colocarmos entre parênteses determinadas ‘crenças’ de que não estejamos cientes e que comporiam, digamos, nossa ‘verdadeira’ posição a respeito. Entretanto, também como já apontamos, permaneceremos fugindo dos relacionamentos dessa natureza se *não* nos sentirmos convictos para declarar que essas crenças que colocamos entre parênteses são realmente nossas, e a agir conforme o que declaramos¹⁰⁰.

Essas observações nos parecem adequadas para sustentar que uma solução satisfatória ao PM não deva passar por sublinhar domínios diferenciados de pesquisa. Quando se fala em mostrar o que há de absurdo com crenças em proposições Moore-paradoxais e aquilo que há de absurdo com as respectivas asserções, ao contrário, é mostrar que qualquer coisa que possa minar a crença que uma pessoa tem a respeito de um determinado assunto está diretamente vinculada ao modo como pode (se é que pode) declarar *publicamente* essa espécie de convicção. O compromisso ‘psicológico’ que uma pessoa tem com suas crenças não pode estar destacado de certas práticas linguísticas nas quais declara transparentemente o que compõe, para elas mesmas, um determinado acesso ao mundo. Aqui, pois, há complementaridade entre um caso e outro.

¹⁰⁰ MORAN, 2001, p.93.

É nesse sentido que parece haver sustentabilidade para o princípio de Shoemaker: “o que pode ser (coerentemente) acreditado constrange o que pode ser (coerentemente) asserido”. A questão não pode ser apontar razões puramente intelectuais para dizer que uma pessoa, em dada crença, é incoerente, e que isso implicará que a correspondente asserção será da mesma forma incoerente; a questão aqui não pode ser matéria de designação. A função específica de uma declaração de crença em primeira pessoa é relevante, pois funciona como declaração daquilo que *é* o acesso imediato de uma pessoa a uma determinada crença. Quando falamos de crença, falamos concomitantemente de um estado psicológico e da possibilidade de declaração desse estado. Novamente, reportar e declarar uma crença não podem ser atitudes tão diferentes se queremos encontrar uma (dis) solução ao PM.

O próximo passo, então, deve ser verificar de que modo declarações de crença (obedecendo a Condição da Transparência) fazem referência ao falante e seu estado de crença correspondente. Desse modo se poderá dizer que a declaração diz respeito ao autoconhecimento que o falante tem de si mesmo. Ao mesmo tempo, essa resposta tem de se diferenciar das posições da Concepção Apresentacional, funcionando, inclusive, uma crítica para tal.

Um dos argumentos centrais da Concepção Apresentacional repousa naquilo que podemos chamar de *expressivismo*: um falante não asserir, nem reporta seu estado mental, apenas o expressa. Desse modo, asserir ‘eu creio que *p*’ é considerado o mesmo movimento linguístico do que a simples asserção de *p*. Se a última funciona como expressão de uma crença, então a primeira também o faz. A tarefa, pois, tem de ser a de mostrar que há diferença entre meramente reportar uma crença, no sentido de qualificar o papel de uma declaração, como para Moran, e simplesmente expressá-la, o que é proposto nas leituras da Concepção Apresentacional.

Não fosse esse o caso, ou seja, se não há essa distinção, não saberemos como assegurar a autoridade que uma pessoa tem sobre aquilo que declara crer. Aqui, parece haver uma generalização, na Concepção Apresentacional, das conhecidas críticas de Wittgenstein à proferimentos de primeira pessoa, tais como nos exemplos utilizados pelo autor para rejeitar a possibilidade de *uma linguagem privada*.

Sinteticamente, o que se pareceu querer mostrar nesses casos é que não haveria referência à própria pessoa em um proferimento como ‘Eu tenho dor’, mas ‘comportamentos’ como esses deveriam ser entendidos por meio de expressões (condutas) de dor, assim, que nesse tipo de proferimentos não haveria qualquer privacidade, qualquer remissão a algo que podemos chamar de auto-conhecimento. A verdade ou falsidade do proferimento em primeira pessoa, nesses casos, seria justificada mediante o comportamento de dor, prevenindo que nesse tipo de alegações surgisse a questão do ‘conhecimento’¹⁰¹. O expressivismo surge como uma rejeição, portanto, de toda a possibilidade de se engendrar o auto-conhecimento na perspectiva de primeira pessoa, o que é estendido às manifestações de crença pela Concepção Apresentacional: “assim a Concepção Apresentacional funciona como um argumento adicional em favor da concepção que proferimentos na forma de ‘eu creio que *p*’ são expressões da crença de uma pessoa, e não reportam sua crença”¹⁰².

No entanto, algo fica aberto nessa posição, já que expressões são expressões de alguma coisa. Se, em casos como de comportamento de dor, por exemplo, o argumento se desenvolve principalmente sobre sensações (experiência de dor, experiências visuais) – tentando-se mostrar que “então não é possível respeitar uma regra ‘privadamente’: de outro modo pensar que alguém obedece às regras seria a mesma coisa que obedecê-las”¹⁰³ – não parece correto generalizar indiscriminadamente o argumento no sentido de extirpar do discurso significativo quaisquer remissões ao que poderíamos chamar de *atitude* (ou autoridade) de primeira pessoa. Se, por um lado, o argumento contra a possibilidade de uma linguagem privada¹⁰⁴ chama a atenção para o fato de que não se pode seguir uma regra privadamente, e com isso afastando anseios de privacidade que

¹⁰¹ MORAN, 2001, p.102.

¹⁰² MORAN, 2001, p.103.

¹⁰³ WITTGENSTEIN, §202, 2001, p.69.

¹⁰⁴ Para maiores esclarecimentos acerca do argumento wittgensteiniano contra a *linguagem privada* e sobre o significado de *seguir uma regra* com maiores detalhes, consultar GLOCK, H-J, *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, ou HACKER, P.M.S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996 e GLOCK, h. J. *Wittgenstein. A critical reader*. Oxford: Blackwell, 2001.

remontam a Filosofia Moderna, desde Descartes, certos jogos de linguagem pressupõe, por outro lado, que faça parte de seus funcionamentos que um proferimento como ‘eu creio que *p*’, categoricamente declarado e obedecendo a condição da transparência, diga respeito à determinada convicção que o falante possui, diga ‘alguma coisa’ sobre o falante.

Assim, não é sem cabimento dizer que “quando classificamos um proferimento como uma afirmação ou relato, nós não estamos desse modo *negando* que também seja uma expressão”¹⁰⁵. Como Moran observa, reportar e expressar uma crença não são categorias excludentes. Ao declarar *p*, realizo uma ação, e, com essa ação, posso expressar diferentes coisas, entre elas, minha crença de que *p*. Essa concessão, no entanto, não significa dizer que, ao realizá-la, estejamos negando que declarações sejam expressões e, com isso, sustentando novamente certo conjunto de privilégios de primeira pessoa; afinal, declarações categóricas de primeira pessoa, conformes à Condição da Transparência, são *públicas*, e não movimentos intelectuais que só a pessoa em questão pode realizar – há regras para tanto, e é dessas regras que estamos falando aqui. A generalização argumentativa da Concepção Apresentacional erra por não reconhecer essa possibilidade: o argumento procura ser “a negação que membros dessa classe de proferimentos [de crença] possam mesmo funcionar como afirmações ou relatos”¹⁰⁶. Então, aceitar o argumento da Concepção Apresentacional em toda a sua extensão é proporcionar uma espécie de opacidade que uma pessoa teria em relação as suas crenças, sublinhar a impossibilidade de que pudesse falar sobre aquilo que se constitui como ‘estado psicológico’.

Reportar uma crença, isto é, manifestar uma perspectiva de primeira pessoa sobre as coisas, o mundo, enfim, sobre o modo como assentamos determinada crença, é um modo de expressão, só que expressão de um determinado estado psicológico. Essa possibilidade não pretende deixar de lado que, em quaisquer declarações que uma

¹⁰⁵ MORAN, 2001, p.103.

¹⁰⁶ MORAN, 2001, p.103.

pessoa venha a realizar, carregará consigo certas “responsabilidades de *asserir* tal julgamento”¹⁰⁷.

Se não houvesse a possibilidade de que declarações de crença pudessem ser tomadas como informações sobre a vida psicológica das pessoas, então não haveria a possibilidade de que se pudesse falar de bons resultados em terapias psicológicas. Por exemplo, quando vou a meu psicanalista e declaro uma série de crenças que tenho sobre minha relação com X, reporto determinada crença que me faz possuir uma série de ressentimentos em relação a essa pessoa. O terapeuta, nesse caso, poderá ajudar-me a inferir que todas as evidências para a boa relação que tenho com X não estão ‘transparentes’ para mim, e poderei desse modo assentar (ou não) nova crença a respeito.

A declaração (*avowal*), desse modo, aparece como uma categoria distinta das informações (psicológicas - *reports*) e da expressão. Se a declaração também é uma expressão, todavia, expressão de uma convicção psicológica, fica difícil ver como a Concepção Apresentacional, particularmente alguns de seus autores, possam gerar uma contradição a partir de meras expressões de crença contidas em sentenças Moore-paradoxais¹⁰⁸. Não se fala apenas de *p*, mas categoricamente *sobre p*, e por isso a tensão fica difícil de ser gerada pelo expressivismo em *todo e qualquer* contexto. Todas as crenças com as quais me comprometo são crenças que aceito como verdadeiras¹⁰⁹, e, portanto, elas dizem respeito a *mim*. Ao declará-las, pois, as expresso. Ao declarar que ‘creio que *p*’, não perco a referência que tenho sobre *p*, unicamente pela razão de que posso transparentemente declarar essa crença¹¹⁰.

¹⁰⁷ “The denial of this general possibility, as put forth in expressivism, is therefore more properly put forward as the claim that first-person expressions of pain or belief are mere expressions; that is, not to be included among the verbal expressions that are also assertions or reports of one’s state” (MORAN, 2001, p.104).

¹⁰⁸ Voltaremos a esse ponto ao respondermos a nossa Condição C, adiante.

¹⁰⁹ MORAN, 2001, p.105.

¹¹⁰ Embora tenhamos enunciado nessa condição que temos de explicar tanto o caráter absurdo, quanto paradoxal presente nas sentenças Moore-paradoxais, responderemos o aspecto paradoxal do problema na condição a seguir, a saber, a Condição E.

2.3) Respondendo a Condição E

A distinção entre acessos de primeira e terceira pessoa (que podemos ter de nós mesmos) é fundamental para compreendermos o que há de absurdo e paradoxal em pensamentos e asserções de sentenças Moore-paradoxais. Até aqui, nossa resposta ao problema de pesquisa passou por investigar algumas observações de Moran acerca da respectiva diferença de acessos, bem como de suas considerações sobre situações em que esse ‘choque’ de acessos acaba por comprometer a racionalidade das ações das pessoas. Podemos, agora com esse cenário em vista, especularmos adiante.

Quando uma crença é declarada (*avowed*), passa a exercer determinada função em um jogo de linguagem. Uma crença declarada está ‘a meu dispor’ (*up to me*)¹¹¹, mostra que tenho determinada convicção sobre o assunto. Embora seja consequência de algo que se passou ‘em mim’, agora ela serve de referência na declaração: quando indico minha convicção sobre o assunto. Isso aponta para uma diferença entre o que podemos chamar de um *acesso genuíno de primeira pessoa* as nossas crenças, o acesso de primeira pessoa, e o acesso *meramente atributivo*, de terceira pessoa¹¹². No primeiro, pelo fato de se constituir em declaração, é permitido que se extraia a posição da pessoa a respeito, apesar de que, do ponto de vista de quem recebe a declaração, o que está em jogo não seja as evidências (teóricas – empíricas) que a pessoa formou, mas sua própria convicção, agora declarada, que poderá servir de evidência para formar juízos sobre o assunto. Já o acesso de terceira pessoa, que, como vimos, pode servir para que a pessoa revise suas crenças, é meramente atributivo, apesar de se constituir como a única forma de conhecimento que uma pessoa pode ter de si mesma. Entretanto, é justamente esse acesso que termina por causar certa opacidade em atribuições de crença que alguém queira garantir para si. Por isso, não deve ser considerado um estado

¹¹¹ A tradução de crenças que estão *up to me* por "estão a meu dispor" quer indicar, apenas, que as respectivas crenças já me estão assentadas, sem mais a necessidade das evidências psicológicas que posso construir 'sobre mim'. Esse ponto é esclarecido adiante.

¹¹² MORAN, 2001, p.106.

genuíno, pois não se tem, sob esse estado, condições de assegurar, em declarações, convicção sobre quaisquer assuntos.

Em suma, a *crítica* à Concepção Apresentacional nos mostra que temos acesso as nossas crenças, que existe certa forma de acesso, digamos, ‘mental’ àquilo em que acreditamos, porém, cujo “completo endosso [...] anularia seu *status* de julgamento propriamente psicológico”¹¹³. Não deve haver uma rejeição completa à possibilidade de que tenhamos acesso as nossas crenças, muito embora quando se fala na possibilidade desse acesso não se esteja falando em um acesso privado de garantia ou privilégio. Isso porque o que contará realmente serão as declarações de crenças que as pessoas realizam, as quais terão valor no jogo de linguagem em que se fazem apropriadas.

Assim sendo, “é a declaração que faz a diferença entre conhecimento meramente atributivo e consciência genuinamente de primeira pessoa” (Id. Ibid). Moran considera que a declaração é o ‘veículo’ para auto-conhecimento, e acrescentamos que esse veículo é que permite que certas regras de certos jogos de linguagem possam ser executadas com garantias de entendimento, apesar de não haver nenhuma ‘instância interna’ que regule as crenças de uma pessoa, aparte seu contato direto com os objetos de crença, com o mundo, o que naturalmente obedece a condição da transparência:

Os propósitos da regulação de crença não requerem que a pessoa esteja envolvida aqui, sobretudo, e então não há necessidade de que a *pessoa* tenha consciência de seus conteúdos estarem sendo regulados. Visto desse modo, não há mais razão para pensar que a regulação de crença requeira mais consciência das crenças em questão do que há para pensar que a regulação dos batimentos cardíacos, respiração, ou metabolismo requerem um monitoramento consciente, ou mesmo uma criatura com a capacidade para consciência em geral. E, como essa comparação sugere, não somente tais atividades não parecem *requerer* o controle consciente da pessoa, mas parece que *não poderiam* requerer isso, pois é difícil imaginar como a vida prosseguiria se tal

¹¹³ MORAN, 2001, p.106.

monitoramento *fosse* necessário para um funcionamento apropriado [disso tudo]¹¹⁴.

Crenças e asserções de sentenças Moore-paradoxais são exemplos de situações em que a pessoa se encontra em um estado de dissociação, que revela que não podem, transparentemente, atribuir, na crença, qualquer coisa que pensam sobre determinados assuntos. Assim como o jogador inveterado de cartas, quaisquer pessoas assumem categoricamente que irão abandonar o vício e, na mesma conjunção, suspeitam que não consigam fazê-lo. Como não têm nenhum mecanismo *a priori* que as permita tomar a decisão, elas podem até mesmo permanecer em seu estado ‘akrático’, o que conseqüentemente as impedirá, em muitas circunstâncias e em muitos jogos de linguagem, de assegurar, por meio de uma declaração, uma posição transparente do mundo.

Apesar de a *akrasia* ser justamente o que indica, em situações como a do PM, que há como se falar em um acesso das pessoas as suas crenças, a efetividade desse acesso só aparece quando a questão já não é ter evidências para crer ou não em tal e tal, mas quando as declarações que venham a realizar conformem ao modo como normalmente participam de jogos de linguagem ‘agindo’, quando indicam convicção sobre aquilo que asserem, quando, na asserção, perde-se qualquer referência àquilo que se passa internamente em suas mentes.

Jay David Atlas discorda da explicação da tensão presente em sentenças Moore-paradoxais sugerida por Moran¹¹⁵. Fundamentalmente, sua crítica concentra-se na impossibilidade de que possamos atribuir alguma razão linguística “para pensar que as pessoas falem ou pensem dicotomicamente desse modo, ou que, ao pensarem sobre si mesmas ao terem crenças sobre o mundo, elas pensem no mundo e em suas respectivas crenças ordinárias transcendendo toda descrição de seus estados psicológicos”¹¹⁶. Atlas procura sustentar que a posição de Moran cancela que se possa dizer

¹¹⁴ MORAN, 2001, p.110.

¹¹⁵ 2007, p.133-6.

¹¹⁶ ATLAS, 2007, p.135.

que foi realizado um proferimento infeliz ou verbalizado um pensamento estranho.

Para Atlas, a tensão não pode ser corretamente alcançada por Moran, visto que não se pode garantir (não há meios para) que as pessoas tenham visões puramente teóricas de si mesmas, assim como supõe Moran no que chama de acesso de terceira pessoa. Atlas sugere que, em casos de pacientes que buscam o tratamento para seus traumas, por exemplo, seus proferimentos não podem ser considerados como visões puramente teóricas, científicas de si mesmos. Afirma, também, que Moran concordaria com essa prerrogativa, já que, como apontamos antes, se houvesse a possibilidade de que as pessoas *apenas* tivessem o acesso de terceira pessoa sobre suas crenças, então “uma sentença de tipo mooreano descreveria uma possibilidade empírica perfeitamente coerente”¹¹⁷. A tensão só é mais bem explicada, para Moran, quando a tratamos no âmbito da declaração, quando a questão não invoca mais reportar uma crença, mas declará-la obedecendo à condição da transparência.

No entanto, a dificuldade de que se faça a crítica do modo como quer Atlas é tentar mostrar que o *desacordo* presente em sentenças Moore-paradoxais possa ser explicado por razões pragmáticas. Atlas supõe que na primeira metade daquelas conjunções há um uso ‘quase performativo’ de ‘eu creio’, cuja função é de “estabelecer a existência de um estado de crença comprometido com a verdade do conteúdo”¹¹⁸, e, por ser negado na segunda metade da conjunção, “cria para a totalidade do proferimento um ato de fala indireto que reporta um estado de crença com conteúdo falso”¹¹⁹, indicando que a dissociação é própria do falante. Por isso, para Atlas, primeiro focamos nossa atenção naquilo que a asserção reporta, e, depois, no fato de o falante também estar comprometido com a totalidade do que asseriu, e não há nada, para o autor (que não considera que haja paradoxo, pois considera haver possibilidades em que sentenças dessa natureza façam sentido), estranho na linguagem usada. Haveria, por parte do falante, competência no uso da linguagem, e nada apontaria

¹¹⁷ MORAN, 2001, p.84.

¹¹⁸ ATLAS, 2007, p.135.

¹¹⁹ ATLAS, 2007, p.135.

para algo que se passa ‘dentro’ ou ‘fora’ dele, dada a correção de uso daquilo que proferiu (asseriu).

Entretanto, não acreditamos que Atlas compreenda corretamente aquilo que nos diz Moran. Em primeiro lugar, quando se fala de uma perspectiva teórica, um acesso de terceira pessoa, não quer se indicar um tratamento ‘científico’, como sugere Atlas, daquilo que se passa internamente às pessoas. Justamente o contrário: não pode ser uma perspectiva científica da questão, já que não temos nenhum regramento que nos permita disciplinar aquilo que constitui uma série de evidências que adquirimos para crer em tal e tal, o que se dá sem uma corrente ‘consciência’ do que se passa em nossas mentes (assim como não temos consciência do funcionamento de certos órgãos de nosso corpo). Em segundo lugar, aquilo que Atlas considera como científico (a perspectiva de terceira pessoa que temos sobre nós mesmos) é comum nas pessoas quando necessitam enfrentar diversas situações, recorrentes em suas vidas, como no caso de quererem deixar de fumar, mas não encontram suporte (teórico/empírico) para parar de fazê-lo. E, quando tomamos aquilo que as pessoas nos asserem, o fazemos no sentido de tomar ou não aquilo que disseram como evidências para coisas que nós mesmos podemos ou não passar a acreditar. Mas, que evidências podemos tomar de alguém que assera ‘está chovendo e não creio’ se queremos saber se levamos para a rua, por exemplo, o nosso guarda-chuva?

Quando tomo alguma asserção de outra pessoa para meus próprios propósitos, não o faço apenas porque a pessoa proferiu algo linguisticamente adequado, mas o faço na medida em que tenho, a partir do que ela disse, condições de tomar sua fala como evidência para minha ação, pois considero, pela *convicção* com que disse, que está segura sobre o assunto (muitas asserções linguisticamente adequadas podem não ter significado algum). Nesse sentido é que não há mais remissão direta, na declaração, de quem assera a qualquer perspectiva ‘teórica’ que tenha de si, muito embora não se possa negar que, de algum modo, a pessoa tenha um tipo de acesso às coisas em que acredita, caso contrário poderíamos considerá-la apenas um autômato. Mas, não é esse o caso.

O caso é que necessitamos de seu posicionamento para tornarmos, de algum modo, efetivas as coisas que ela asseve *para nós*. No entanto, se tornarmos a construir um cenário em que as sentenças Moore-paradoxais são ‘percebidas’ mediante o recurso de regramentos de atos-de-fala, retornamos ao problema de ter de explicar por quais razões as pessoas asseriram desse modo, e isso nos faria voltar a ter de discutir sua participação na comunicação em vistas de suas intenções, o que dificilmente teremos condições de saber¹²⁰.

Moran denomina de acesso de terceira pessoa um modo a mostrar que há, correntemente em nossas ações, momentos em que parecemos estar diante de possibilidades (necessidades?) de revisão de nossas crenças. Talvez (muito provavelmente) as pessoas não saibam (tecnicamente) o que significa ter esses acessos ou perspectivas teóricas/empíricas sobre si mesmas, mas certamente, no fluxo da vida, elas poderão se lembrar de uma série de circunstâncias nas quais justamente esse é o caso: por exemplo, declaram categoricamente que pararão de fumar, mas permanecem com suas evidências (empíricas/teóricas) de que a tarefa será difícil de ser cumprida. Ao contrário: será justamente quando a dissociação do acesso de terceira pessoa se desmancha que aquilo que asserem vem a ganhar importância nas diversas trocas intercomunicativas (bem como para si próprias, pois *realizam* o que manifestam categoricamente). Uma vez que as coisas estejam assentadas, então a declaração coloca as pessoas ao nível daquilo que deve ser considerado significativo em suas manifestações transparentes do mundo.

Não fosse esse o caso, seria perfeitamente compreensível uma asserção de sentença Moore-paradoxal; sempre encontraríamos razões para justificar (a nós mesmos, como audiência) aqueles proferimentos absurdos que são nosso objeto de investigação. Pelo contrário, o proferimento de uma sentença Moore-paradoxal revela irracionalidade de parte de um falante. De outro modo, deveríamos manter o desacordo e imaginarmos cenários onde esses proferimentos pudessem

¹²⁰ Veja-se o segundo capítulo de nossa tese de doutorado (2008) e nosso trabalho de 1999 para conhecer a crítica àquilo que WILLIAMS (1994) denominou de ‘a estrutura intencional da asserção’.

fazer sentido. Lembremo-nos de uma passagem das IF, já citada acima, onde Wittgenstein parece sugerir essa questão:

Se escutasse as palavras de minha boca, poderia dizer que outra pessoa falava por meio dela. ‘A julgar pelo que disse, *isso* é em que acredito’. Agora é possível pensar nas circunstâncias em que essas palavras fariam sentido. E então seria possível que alguém dissesse ‘Está chovendo e não creio’, ou ‘Parece que meu ego acredita nisso, mas isso não é verdadeiro’. Alguém teria de apresentar uma figura cujo comportamento indicaria que duas pessoas falavam por minha boca¹²¹.

O problema aqui não é eminentemente linguístico, no sentido de um uso correto da linguagem mediante as regras da gramática de uma língua (como o português), mas cognitivo, principalmente no domínio em que asserções significativas são realizadas, em determinados jogos de linguagem, como passamos a mostrar a seguir analisando as consequências de as pessoas estarem em um estado de dissociação ao pensarem ou asserirem sentenças Moore-paradoxais.

Um primeiro ponto a ser discutido é se, ao tentarmos dissolver o PM por meio da discussão da *akrasia* (a manifestação de um estado de dissociação), não estaríamos deslocando a argumentação do ponto de vista *cognitivo* para um ponto de vista de *volição*, buscando o sentido *apenas* etimológico do conceito, o que não é o caso de uso aqui e poderia ser extremamente problemático à investigação. Pois, do ponto de vista de uma audiência, não se parece ter condições de assegurar porque motivos uma pessoa *escolheu* (se é que escolheu) realizar tal e tal proferimento sobre uma questão qualquer. Realizar essa leitura, no entanto, nos parece ser reproduzir, de certa forma, o cenário em que soluções ao PM foram forjadas mediante regramentos inter-comunicativos baseados na intencionalidade de falantes ao participarem de atos-de-fala. E, assim como raramente estamos em posição de saber quais são as intenções de falantes em jogos de linguagem (apesar de podermos suspeitar que possam existir intenções por trás da fala), do mesmo modo não estamos em posição de saber por que um falante *escolheu* asserir uma sentença Moore-paradoxal.

¹²¹ WITTGENSTEIN, 2001, p.164.

Pode-se partir da premissa, inclusive, de que a pessoa pode não ter domínio sobre sua asserção de sentença Moore-paradoxal. Em outras palavras, que a pessoa sequer pode saber por que asseriu desse modo. E, invariavelmente há momentos em que isso parece acontecer em casos eminentemente *patológicos*. No entanto, em que medida a ausência das razões que fizeram com que uma pessoa escolhesse asserir tal e tal sentença Moore-paradoxal pode comprometer uma análise em termos da efetividade de sua declaração? A racionalidade de uma ação dependerá, é o que queremos sustentar, de sua correta participação em jogos de linguagem. Ora, em um estado ‘akrático’, sejam quais forem as razões que fazem com que esse estado se manifeste, ele cancelará ou prejudicará sua participação em trocas inter-comunicativas de muitas naturezas.

Há diferentes graus de irracionalidade nas manifestações públicas que as pessoas realizam. No entanto, minimamente, no caso de uma pessoa que *não* tenha seu aparato cognitivo alterado por razões patológicas, que tire seu foco do mundo e se diferencie do modo usual como a maior parcela das pessoas adquire suas crenças, então se pode dizer que, em estado ‘akrático’, uma pessoa sabe que não possui condições de assegurar convictamente que crê em tal e tal (‘meu amigo não me persegue, mas creio que ele me persegue’ – que convicção posso eu ter a respeito?). Todavia, do mesmo modo que nos proferimentos (aqui, melhor que asserções) de outras pessoas que se encontram patologicamente comprometidas, as suas ações não terão como ser racionalmente sustentadas: “uma crença que não pode ser declarada está cognitivamente isolada, inevitável para processos normais de revisão e revisão que constitui a saúde racional da crença e outras atitudes”¹²².

O cuidado de não perdermos o foco da discussão por meio de uma leitura da *akrasia* como um caso de fraqueza de vontade pode, também, gerar outros mal-entendidos. Aparentemente, poderia não ser irracional que alguém proferisse ‘Minha tia faleceu, e não acredito’, reiteradas vezes (já que ela gozava de plena saúde e era jovem, por exemplo). Isso se observarmos o jogo de linguagem em que esse proferimento foi realizado. O falante, aqui, *não* parece estar alegando

¹²² MORAN, 2001, p.108.

a convicção de que sua tia *não* faleceu (com isso, negando, na segunda metade da conjunção, o que disse na primeira metade), mas, simplesmente, essa seria uma maneira de dizer que esse incidente lamentável ocorreu, embora pudesse categoricamente afirmar que sua tia realmente morreu e não se comprometer com o resultado de asserir uma sentença absurda. Agora, se o falante realmente se encontrar em um estado ‘akrático’ em relação à morte de sua tia, independentemente de isso transcender as suas próprias forças, isto é, independentemente de ele poder ‘escolher’ em que acreditar, sua participação em jogos de linguagem também estará comprometida, em virtude de que sua audiência pode necessitar de seu posicionamento a respeito da questão.

A clareza de por que o PM é um problema eminentemente cognitivo pode ser mais bem notada quando a participação de falantes em determinados jogos de linguagem, ao asserirem sentenças Moore-paradoxais, têm cancelada a possibilidade de que possam sustentar *conhecer* o assunto em questão. Relembremos: situações ‘akráticas’ são aquelas que revelam que uma pessoa pode ter acesso sobre suas crenças (em muitos exemplos, caso a pessoa esteja em sua plena saúde mental), mas esse acesso aponta para uma dissociação, já que ela não pode categoricamente afirmar sua convicção sobre o assunto, não pode cumprir a condição da transparência, e, portanto, que terá toda a dificuldade de sustentar ‘conhecimento’ sobre o assunto em questão.

Por um lado, essa observação é fundamental para que nos distancie de uma análise do problema à luz da Concepção Apresentacional. Para os defensores dessa concepção, sempre uma asserção de ‘eu creio que p ’ equivale a asserção pura e simples de p . Mas, *nem* sempre quando asserir ‘eu creio que p ’, a pessoa está a falar de p , pois pode ser o caso de que não tenha possibilidade de declarar convictamente seu veredicto sobre p , como se mostra com exemplos de situações ‘akráticas’: ela está falando, então (embora em estado de dissociação), de si mesma. Assim, dizer ‘eu creio que p ’ não é *sempre* um modo alternativo de dizer p , embora em alguns casos esse pareça ser realmente o motivo.

Por outro lado, considere-se que a pessoa, ao não cumprir a condição da transparência por não ter convicção sobre determinado

assunto, pode, *em certas circunstâncias*, estar a negar uma das condições necessárias para ter conhecimento: ter a *crença* no que diz, comprometendo sua participação (racional)¹²³ em certos jogos de linguagem. Darlei Dall’Agnol, em seu artigo *Crer e Saber: o Absurdo de Moore analisado a partir de Wittgenstein* (2007), observa que o verbo ‘saber’ tem semelhanças de família, em Wittgenstein, com compreender, entender, cujo uso possível faria com que o austríaco não rejeitasse a definição tradicional de conhecimento para *determinado* jogo de linguagem: ter conhecimento é ter crença, verdadeira e justificada¹²⁴. Ora, Wittgenstein, em seus últimos escritos, publicados após a sua morte com o título de *Da Certeza*, exatamente no parágrafo 177 afirma que “aquilo que sei, acredito”¹²⁵. Para Dall’Agnol, essa frase mostra que Wittgenstein estava preocupado em estabelecer as regras de *um* uso do verbo saber, indicando a sua correta aplicação.

No caso das sentenças Moore-paradoxais, o falante não estaria cumprindo as regras para a correta aplicação dos conceitos de ‘crer’ e ‘saber’, pois, se “Saber=df acreditar e ter evidências adequadas que justifiquem a crença; crer=df ter a pré-disposição de aceitar a verdade de uma proposição mesmo sem evidências suficientes”¹²⁶, então o

¹²³ Várias vezes mencionamos que em situações ‘akráticas’ uma pessoa compromete a racionalidade de sua ação. Agir racionalmente, aqui, deve ser considerado agir de acordo com as *regras* que orientam determinada prática linguística, no sentido de gramática profunda, e não como uma ‘faculdade’ de razão, concebida *a priori*, ou mesmo como um estado em que uma pessoa age de acordo com uma ‘disciplina’ mental, rigorosamente orientada por princípios epistêmicos, o que consideramos serem ingredientes cuja aplicação prática é deveras problemática (como já vimos destacando desde antes).

¹²⁴ Sabe-se que a definição de conhecimento, supostamente forjada desde Platão, foi problematizada na década de sessenta com o artigo de E. GETTIER, *É crença verdadeira e justificada conhecimento?* É aceito no debate epistemológico que as referidas condições continuam sendo necessárias, porém não suficientes, visto que Gettier sugere contra-exemplos em que há pessoas que têm crença, verdadeira e justificada, mas não têm conhecimento. No entanto, entrar nesse debate foge ao escopo de nossa investigação aqui. Para efeito de nossa análise, basta dizer que, no mínimo, as três condições devem ser cumpridas. Com isso, já se atinge o efeito de mostrar que uma delas é rechaçada quando a pessoa declara sua crença em uma proposição Moore-paradoxal querendo, com ela, sustentar conhecimento.

¹²⁵ WITTGENSTEIN, s/d, p.61.

¹²⁶ DALL’AGNOL, 2007, p.22.

primeiro conjunto seria a manifestação de que ‘sei que p ’, e, no segundo conjunto, nego poder ter conhecimento sobre p , pois nego a crença em p (no caso de 1), ou afirmo a crença no contrário (no caso de 2). Seria correto asserir, por exemplo, ‘Creio que está chovendo, embora não o saiba’, mas não ‘Sei que está chovendo, mas não creio’. Ou seja, tanto no caso de 1, como no caso de 2, não cumpro corretamente o uso dos verbos crer e saber; assim, “o Absurdo de Moore é simplesmente um mau uso de verbos epistêmicos”¹²⁷.

Mas ‘por que’ realizei esse mau uso do verbo epistêmico crer? Poder-se-ia perguntar por qual razão um falante infringiu as regras corretas do uso desse verbo, e, dessa maneira, estabelecer uma conexão com o que vimos discutindo até aqui. Se for correto realizar a análise em termos do uso, também é correto dizer que, no uso, é *pressuposto* um modo transparente de indicar como, na perspectiva de primeira pessoa, as coisas estão constituídas para mim. Do ponto de vista de quem pensa ou asserir uma sentença Moore-paradoxal, não parece haver “um porto seguro que decidirá qual o acesso é o mais apropriado”¹²⁸, se seu acesso de primeira ou seu acesso de terceira pessoa. É justamente por essa razão que a

Corrigibilidade [desses estados] depende dos *predicados públicos* [grifo nosso] em que são expressas minhas crenças – tanto aquelas acessíveis em primeira pessoa quanto aquelas disponíveis para um acesso de terceira pessoa. [...] Vale notar que o conflito de autoridades aqui não nos deixa nenhuma margem para uma estratégia cética tradicional como a *epokhé*, uma vez que não posso recuar em direção a nenhum tipo de conteúdo comum entre crenças provenientes dos dois tipos de acessos – não há um tal recuo luminoso. Resta apenas a alternativa de estabelecer em cada caso o conteúdo de minha própria crença – tal como fazemos com respeito aos demais temas (anti luminosos) do mundo¹²⁹.

Tanto no caso de 1, quanto de 2, aquela pessoa que pensa ou asserir as respectivas sentenças encontra-se em estado de dissociação, e

¹²⁷ DALL’AGNOL, 2007, p.22.

¹²⁸ BESUNSAN, 2007, p.256.

¹²⁹ BESUNSAN, 2007, p.256.

uma declaração (conformando a certas regras de uso das palavras) só ganhará efetividade quando esse estado de dissociação é abandonado, colocando em movimento o jogo de linguagem em que uma declaração pode ser realizada. O absurdo da declaração, quando mantido, torna as sentenças estranhas aos ouvidos de qualquer audiência, afinal, como alguém pode declarar (em uma asserção) que tal e tal, e, logo após, na mesma conjunção, declarar que não crê que esse seja o caso ou que o caso é o contrário? Do ponto de vista da inteligibilidade de seu proferimento, as coisas estão colocadas, aqui, ao nível da irracionalidade.

No caso de 1, a segunda metade da conjunção, o acesso de terceira pessoa, mostra que as suas evidências (empíricas/teóricas) parecem rejeitar o que poderia ser declarado publicamente, e, como uma asserção categoricamente constituída compromete a pessoa com a verdade daquilo que acredita (o que lhe deve ser transparente, como supostamente aconteceria na primeira metade da conjunção), ela nega que tenha esse compromisso logo a seguir. No caso de 2, na segunda metade da conjunção, há indícios (evidências teóricas/empíricas), na perspectiva de terceira pessoa, para a crença no contrário daquilo que seria o compromisso a ser declarado publicamente (o que está na primeira metade da conjunção). Aqui, poderia valer a observação de Baldwin: a pessoa está exposta “a um compromisso que é *obviamente* [grifo nosso] inconsistente com outro compromisso cuja existência o falante também se compromete”¹³⁰, não simplesmente a existência de comprometimentos inconsistentes, evitando que se tenha de catalogar inconsistências fortes e fracas para a acusação de irracionalidade.

Como simplesmente ao pensar em uma sentença Moore-paradoxal a pessoa tem os mesmos desafios a enfrentar que em sua manifestação pública¹³¹, a absurdidade é mantida tanto no âmbito do pensamento, quanto na sua respectiva asserção: a pessoa está impossibilitada de agir

¹³⁰ 2007, p.86.

¹³¹ Independentemente de poder escolher ou não estar nesse estado, já que o que se espera de uma pessoa é que possa agir racionalmente em quaisquer situações. Se a pessoa não pode escolher estar ou não nesse estado, seja por patologia ou não, também não o poderá em muitas outras circunstâncias; poderá pensar ou declarar diferentes absurdos e a irracionalidade de suas *ações* será patente da mesma forma.

racionalmente por meio da declaração, de uma maneira transparente. É justamente por isso que as conjunções absurdas Moore-paradoxais irão cancelar a participação das pessoas em muitos jogos de linguagem, assim como na análise de Dall’Agnol, onde a pessoa nega uma das condições para poder alegar ter conhecimento, pois a capacidade de “declaração é a condição normal e parte do bem-estar racional da pessoa”¹³².

No entanto, não é apenas o aspecto *absurdo* das sentenças Moore-paradoxais que necessita ser dissolvido, mas seu aspecto *paradoxal*. Não basta explicar o que há de absurdo com a crença ou a asserção de sentenças Moore-paradoxais, mas, também, por que aquilo que pode ser acreditado ou asserido por outra pessoa torna-se absurdo na perspectiva de primeira pessoa.

Consideremos o caso de uma pessoa que tem problemas de relacionamento com seu pai. Após diversas sessões de terapia, seu psicanalista lhe assere: ‘a julgar pelo que dizes e me relatas, Teu pai te ama, mas não acreditas’. Como a pessoa deve receber essa asserção? Quando o psicanalista realiza essa declaração, o faz na perspectiva de primeira pessoa, isto é, essa ‘constatação’ é evidente para ele, revela uma crença que ele, o psicanalista, declara transparentemente sobre a questão: a crença de que seu paciente não crê que é amado pelo pai. Para isso, tomou, da pessoa, uma série de evidências para aquilo que, agora, infere sobre o comportamento dela em relação ao seu pai (como se diz, ‘olhando as coisas de fora’). Inicialmente, inclusive, houvera tomado as manifestações de seu paciente sempre entre aspas, pois era patente que o mesmo não sabia dos possíveis sentimentos que realmente tinha em relação a seu pai: o paciente não tinha condições, e, talvez ainda não tenha, de declarar que realmente o seu pai o ama.

O paciente, então, tem agora revelado um possível estado ‘akrático’: gostaria de declarar categoricamente que seu pai o ama, mas ainda encontra razões (empíricas/teóricas) para desconfiar que possa fazê-lo. No entanto, é possível que agora realize um “ajuste racional de suas crenças”¹³³, e passe a agir de acordo com a nova descoberta: ‘É

¹³² MORAN, 2001, p.108.

¹³³ MORAN, 2001, p.112.

verdade, meu pai me ama’, quando terá nova crença assentada, a qual poderá, a partir disso, ser categoricamente declarada (*avowed*). Esta é, agora, sua crença sobre o assunto. Não fosse isso possível, não haveria terapia que pudesse solucionar traumas psicológicos das pessoas. Quando uma nova crença é assentada e pode ser categoricamente declarada, como no caso desse hipotético paciente, torna-se *razão* para suas *ações* presentes e futuras, constitui-se como uma forma de autoridade sobre aquilo que está a sua disposição: “qualquer estado representacional terá um duplo aspecto, um sobre o qual se trata da transparência do mundo de certo modo, outro sobre o qual realiza uma contribuição para a conduta do agente”¹³⁴. Se o paciente não tiver razões suficientes (que podem advir das observações de seu psicanalista ou de outras formas) para assegurar a nova crença de que seu pai o ama, então continuará a fazer o que sempre fazia (por exemplo, maltratar seu pai, etc.). A ideia é a de que, na declaração, a pessoa assume responsabilidades sobre aquilo que faz, no sentido de que tem convicção (por ter a crença assentada) sobre aquilo que costuma declarar.

Assim, o que parece permitir que haja o que chamamos de transmissibilidade de crenças é a possibilidade de que as pessoas passem a *declarar* suas crenças, para as quais não mais haverá, nesse momento, nenhuma remissão a outras evidências (teóricas/empíricas) que antes poderiam causar certo estado de dissociação. Em casos felizes, pois, o paciente *não* receberá a sentença Moore-paradoxal *ipsis literis*, ‘meu pai me ama e não acredito’, mas, simplesmente, ‘eu não acredito que meu pai me ama’, visto que, no primeiro caso, nada estaria resolvido para si em nenhum sentido, apenas seria a revelação de seu estado ‘akrático’¹³⁵. O tratamento da questão terminaria, então, quando o paciente pode declarar (expressando convicção) que

¹³⁴ MORAN, 2001, p.130.

¹³⁵ Novamente, poderia surgir a objeção de que o paciente talvez não tivesse, dado um conjunto de razões patologicamente diagnosticadas, condições de ‘fugir’ de seu estado ‘akrático’. Ora, em que medida isso afetaria que considerássemos também irracional o modo como participa de diferentes e importantes jogos de linguagem, por exemplo, em que parece alegar ter conhecimento sobre o que asse, sobre suas próprias crenças?

realmente seu pai o ama, e não há mais dúvidas, de sua parte, sobre a questão:

A transição da atribuição para a declaração é então uma expressão da liberdade racional das pessoas, uma asserção de autoridade. É esta asserção, este comprometimento, que torna possível que sua declaração esteja em conformidade com a Condição da Transparência, o anúncio de sua crença sem a confiança nas evidências psicológicas sobre si. Nesse ponto, a proposição ganha aceitação mais adiante como base para seu pensamento, prático e teórico. E isso expressa controle em sua auto-reflexão para justificar razões sobre aquelas explicativas, pois as premissas para raciocinar não são proposições sobre suas crenças, mas proposições sobre os objetos de suas crenças, os próprios fatos. Isso expressa a relação de alguém com seu próprio estado mental que é exclusivamente de primeira pessoa e não repartido pelas melhores telepatias de nossa imaginação filosófica. O agente está no centro da figura porque se posso declarar minha crença, e então falar de minha mente sem o suporte de evidência sobre mim mesmo, em qualquer contexto, estou falando do que creio estar a meu dispor¹³⁶.

Se eu for o paciente, em ambas as declarações, a minha e a do psicanalista, é requerido que o que seja declarado o seja de forma transparente. Mas, se quero ser transparente em relação à determinada declaração, antes disso preciso me livrar do estado 'akrático', desse estado de dissociação que compromete minha racionalidade. Então, o problema não será simplesmente sustentar 'a mesma proposição' que meu terapeuta, mas garantir que o resultado da terapia me foi eficiente, e só será eficiente se *não* vier a sustentar publicamente uma sentença Moore-paradoxal.

2.4) Respondendo a Condição C

A Condição C nos pede para mostrar em que sentido aquela pessoa que crê ou assera uma sentença Moore-paradoxal 'parece' estar se contradizendo. A resposta já parece sugerida a partir do que vimos

¹³⁶ MORAN, 2001, p.151.

discutindo antes. Como, ao realizar uma declaração, me comprometo categoricamente com aquilo que asseri, pois, desse modo, obedeço a Condição da Transparência, então, no caso de 1, comprometo-me, na primeira metade da conjunção, com determinado estado de coisas. Mas, na segunda metade da conjunção, nego ter esse comprometimento, cancelando que minha audiência possa tomar o que asseri como evidência para possíveis crenças que eu possa formar sobre o assunto, mostrando que estou em estado dissociado ('akrático') a respeito da questão. Esse estado de dissociação, mesmo quando apenas pensado, retira das pessoas as condições para que possam realizar quaisquer ações racionais com respeito a um assunto qualquer (então, o problema não reside só na fala, embora sua manifestação que realmente obstruirá determinadas trocas intercomunicativas).

Aqui, é plausível notarmos que *não* há uma equivalência direta entre uma sentença Moore-paradoxal e uma contradição formal, há uma *semelhança* entre ambas. Quando alguém crê ou asseri uma contradição, do mesmo modo que quando asseri uma sentença Moore-paradoxal da forma 1 compromete a sua correspondente ação racional, paralisando determinada prática linguística por não respeitar as regras que comumente são aceitas para tal fim.

No caso de 2, embora a crença ou a declaração da respectiva sentença Moore-paradoxal indique uma inconsistência nas crenças da pessoa, e não a negação da respectiva crença pensada ou asserida, isto é, que tem mais evidências para crer no contrário daquilo que poderia declarar categoricamente, o problema reside em uma dissociação que é óbvia no mesmo 'pensamento' ou asserção. Assim, esse estado de dissociação também é semelhante a uma crença ou asserção de contradição formal, pois também compromete possíveis ações (racionais) da pessoa (e consequentes declarações) em vistas de determinados propósitos. É concedido que as pessoas sejam, em muitas circunstâncias, inconsistentes, mas o que parece estranho é

quando essa inconsistência aparece patente na mesma conjunção, pensada ou asserida¹³⁷.

Ter um aspecto de contradição, faz com que 1 e 2 mostre “que a lógica não é tão simples como pensam os lógicos”¹³⁸. No entanto, se poderia insistir que se deve mostrar que as negações de 1 e 2 deveriam, por ter semelhança com contradições, serem tautologias, o que não parece se dar “mesmo nas bocas dos nossos mais sensacionais meteorologistas”¹³⁹. Por exemplo, a negação de 2 poderia ser ‘ou não está chovendo ou eu creio que está chovendo’¹⁴⁰ e a de 1 seria logicamente equivalente a ‘creio que está chovendo somente se não está’¹⁴¹, nenhuma das duas, pois, tautologias. Mas, as coisas não estão corretamente compreendidas quando se faz essa reivindicação.

Pergunta-se se a contradição é compreendida como um mau uso da linguagem ou um fragmento de discurso não literal¹⁴². E, a pergunta não é sem cabimento, pois muitas vezes esse ponto aparece confuso, devido à gama de diferentes jogos de linguagem. Evitar a contradição é visto como condição *sine qua non* à racionalidade epistêmica, e, por isso, há dificuldade em se compreender o uso não-literal de contradições em determinados contextos.

¹³⁷ Se utilizarmos determinados princípios epistêmicos para mostrar que ter a crença em não- p implica não ter a crença em p , ter-se-ia equivalência entre 1 e 2, e talvez as coisas ganhassem uma forma que satisfaria melhor a percepção do sentido em que 2 parece ser ‘contraditória’. Entretanto, queremos evitar o uso de princípios epistêmicos para dar conta do PM; queremos, simplesmente, mostrar como o problema se dissolve se observamos corretamente como determinadas regras influenciam aquilo que pode ser pensado e conseqüentemente asserido corretamente em certos jogos de linguagem, por meio de *declarações*. Quando alguém pode declarar tal e tal, e isso é realizado categoricamente, com convicção, sem mais o apoio de nenhuma evidência, então parece que, tanto no caso de 1, quanto de 2, há certo aspecto ‘contraditório’ envolvido, prejudicando, em ambos os casos, as ações racionais das pessoas que pensam ou asserem essas sentenças, assim como ao pensarem e/ou asserirem uma contradição em determinadas circunstâncias.

¹³⁸ WITTGENSTEIN, 1974, p.177.

¹³⁹ SORENSEN, 1988, p.15.

¹⁴⁰ DE ALMEIDA, 2001, p.40.

¹⁴¹ DE ALMEIDA, 2001, p.40.

¹⁴² DE ALMEIDA, 2001, p.41.

Por exemplo, pode-se usar a expressão ‘Chove e não chove’ como fragmento de discurso não-litera! para indicar que nem chove torrencialmente, nem que o tempo está bom, mas que está garoando – você consideraria essa pessoa, *nesse* jogo de linguagem, irracional? O contexto em que uma proposição contraditória é asserida é fundamental para se tentar entender o ponto. A participação (racional) de um falante depende dessa observação. Se alguém me pergunta se a Lua é um satélite, não posso dizer ‘A Lua é e não é um satélite’, se *tenho* que garantir conhecimento sobre o assunto. Evidentemente que me comprometeria uma contradição nesse caso. A noção de falsidade lógica, do modo como a lógica clássica a compreende, é factível no caso.

Do ‘mau uso da linguagem’, entretanto, também se pode *inferir* casos em que as pessoas ‘parecem estar se contradizendo’, mesmo embora o parentesco, aqui, não signifique reduzir simplesmente um caso a outro, *reduzir* uma declaração de sentença Moore-paradoxal a um caso de contradição. Fosse isso, a Concepção Apresentacional já teria dado conta do problema ao sugerir a equivalência entre a expressão ‘eu creio que *p*’ e ‘*p*’, o que nem sempre é o caso, se observadas as nossas citadas situações ‘akráticas’.

Há jogos de linguagem onde o resultado da declaração revela irracionalidade, tanto a declaração de uma contradição formal, quanto de uma sentença Moore-paradoxal. No caso de ‘pensamentos’ ou asserções públicas (declarações) de sentenças Moore-paradoxais uma regra lógica continua sendo uma regra lógica, mas em um sentido gramatical profundo, em um cenário que deve superar a compreensão clássica de ‘contradição’, pois diz respeito ao modo como comumente as pessoas costumam declarar o que acreditam (categoricamente), e cujo compromisso elas rejeitam (1) ou alegam ter compromisso com o contrário do que está na primeira metade da conjunção (2). Por isso, a questão é mais ‘olhar’ para como funcionam nossos jogos de linguagem, e menos sistematizar esses jogos por meios demasiado *técnicos* que, no fluxo da vida, se mostram inúmeras vezes implausíveis e forçosamente abstratos.

Referências:

- ATLAS, J. D. “What Reflexive Pronouns tells us about belief: a new Moore’s paradox De Se, Rationality, and Privileged Access”. In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore’s Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007, p.117-145.
- BAKER, G. P. & HACKER, P. M. S. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- BALDWIN, T. *G. E. Moore*. London and New York: Routledge, 1990.
- _____. “The Normative Character of Belief”. In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore’s Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007, p.76-89.
- BESUNSAN, H. “O pensamento sem luz própria. Paradoxo de Moore e anti luminosidade”. In: SMITH, P. J. e SILVA FILHO, W., *Ensaio sobre o ceticismo*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2007.
- BESUNSAN, H. & PINEDO, M. “When my own beliefs are nor first-personal enough”. In: *Theoria*, n. 58, 2007, p.35-41.
- COLLINS, A. W. “Moore’s Paradox and Epistemic Risk”. In: *The Philosophical Quaterly*, n. 46, 1996, p.308-319.
- CRIMMINS, M. I falsely believe that p. *Analysis*, n. 52, 1992, p. 191.
- DALL’AGNOL, D. “Crer e Saber: O *Absurdo de Moore* analisado a partir de Wittgenstein”. In: *Dissertatio*, 2007, p. 9-26.
- DE ALMEIDA, C. “Moore’s Paradox”. In: AUDI, R. (Ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2a. Ed., 1999.
- _____. “What Moore’s Paradox is About”. In: *Philosophy and phenomenological research*. v.LXII, n. I, January 2001, p.33-58.

_____. “Moorean Absurdity: An Epistemological Analysis”. In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore’s Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007, p.53-75.

FARIA, P. E. “Le Guêpier de Moore”. In: Laugier, S. (org). *Wittgenstein: métaphysique et jeux de langage*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p.129-152.

GIANOTTI, J. A. *Apresentação do Mundo: considerações sobre o pensamento de L. Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GILLIES, A. “A New solution to Moore’s Paradox”. In: *Philosophical Studies*, n.105, 2001, p.237-50.

GLOCK, H. J. *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

_____. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Revisão de Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

GOLDSTEIN, L. “Moore’s paradox”. In: ENGEL, P. (ed.) *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, p.65-92.

GOMBAY, A. “Some Paradoxes of Counterprivacy”. In: *Philosophy*, n.63, 1988, p.191-210.

GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore’s Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007.

GRICE, P. “Logic and Conversation”. In: GRICE, P. *Studies in the Way of Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, p.22-40.

HACKER, P. M. S. *Wittgenstein’s Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1996.

_____. “Sobre a autoridade de primeira pessoa.” Tradução de Plínio Smith. In: SMITH, P. (Org). *Davidson e a filosofia*. São Paulo: Loyola, 2005.

HEAL, J. "Moore's Paradox: A Wittgensteinian Approach". In: *Mind*, n.103, 1994, p.5-24.

HEBECHE, L. *O mundo da consciência: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*. Porto Alegre: Edipuc, 2002.

HINTIKKA, J. "Knowledge and Belief: an introduction to the logic of the two notions". 2ed. New York, Ithaca: Cornell University, 1969.

_____. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1994.

HUEMER, M. "Moore's Paradox and the Norm of Belief". In: NUC CETELLI, S. & SEAY, G. *Themes from G. E. Moore: new essays in epistemology and ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JONES, O. R. "Moore's Paradox, Assertion and Knowledge". In: *Analysis*, v.4, n.51, 1991, p.183-186.

KIND, A. "Shoemaker, self-blindness and Moore's paradox". In: *The Philosophical Quarterly*. v.53, n.210, 2003, p.39-48.

KRIEGEL, U. "Moore's Paradox and the structure of conscious belief". In: *Erkenntnis*, n.61, 2004, p.99-121.

LINVILLE, K. and RING, M. "Moore's Paradox Revisited". In: *Synthese*, n. 87, 1991, p.295-309.

LINVILLE, K. "Wittgenstein on 'Moore's Paradox'". In: LUCKHARDT, C. G. *Wittgenstein: sources and perspectives*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.

MC GINN, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Oxford: Routledge, 1997.

MALCOLM, N. "Disentangling Moore's Paradox". In: *His: Wittgensteinian Themes: Essays, 1978-1989*, ed. by G. H. von Wright. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.

MARTINICH, A. P. "Conversational Maxims And Some Philosophical Problems". In: *Philosophical Quarterly*. Ano 30, n.120, 1980, p. 215-228.

MOORE, G. E. "Reply to my Critics". In: SCHILPP, P. (Editor). *The Philosophy of G. E. Moore*, La Salle, Ill.: Open Curt, 1942.

_____. "Russell's 'Theory of Descriptions'". In: SCHILPP, P. (Editor). *The Philosophy of Bertrand Russell*. La Salle, Ill.: Open Curt, 1944.

_____. "Moore's Paradox". In: *G. E. Moore: Select Writings*, ed. por Baldwin, T. London and New York: Routledge, 1993, p.207-212.

MORAN, R. *Authority and Estrangement: an essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

_____. "Self-knowledge, Discovery, Resolution, and Undoing". In: *European Journal of Philosophy*, n.5, 1997, p.141-61.

MORTARI, C. A. "Lógicas Epistêmicas". In: Luiz Henrique de A. Dutra. (Org.). *Nos Limites da Epistemologia Analítica*. Florianópolis: NEL/UFSC, 1999, p.17-68.

MOSER, P. K., MULDER, D. H., TROUT, J. D., *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NEVES FILHO, E. F. das. "O Paradoxo de Moore é apenas um caso de asserção absurda?". *Revista Grifos*, n.8, 1999, p.73-96.

_____. "O Paradoxo de Moore: a aproximação wittgensteiniana". *Revista Grifos*, n. 12, p. 69-77, 2002.

_____. "Sobre o saber que e o saber como". In: DALBOSCO, C., CASAGRANDA, E., MÜHL, E. H., *Filosofia e Pedagogia: aspectos históricos e temáticos*. Campinas: Autores Associados, 2008.

_____. *O paradoxo de Moore e a declaração: consequências do choque de acessos de primeira e terceira pessoas*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia). Florianópolis: UFSC, 2008.

SHOEMAKER, S. "Moore's Paradox and Self-Knowledge". In: SHOEMAKER, S. *The First-Person Perspective and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.74-93.

SORENSEN, R. A. *Blindspots*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1988, pp.1-456.

_____. "Moore's problem with iterated belief". In: *Philosophical Quarterly*, v. 36, 2000, p.504-13.

_____. "Moore's Paradox". In: DANCY, J. & SOSA, E. (Editores). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell, 1992, p.285-286.

STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

STROUD, B. "*Mind, meaning, and practice*". In: SLUGA, H., & STERN, D. G., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

WELBOURNE, M. "More on Moore". In: *Analysis*, v. 4, n. 52, 1992, p.237-241.

WILLIAMS, J. N. "Moore's Paradox: One or Two". In: *Analysis*, v.3, n.39, 1979, p.141-142.

_____. "The Absurdities of Moore's Paradoxes". In: *Theoria*, v.1, n. 48, 1982, p.38-46.

_____. "Believing the Self-Contradictory". In: *American Philosophical Quarterly*, v.3, n.19, 1982, p.279-285.

_____. "Moorean Absurdity and the Intentional 'Structure' of Assertion". In: *Analysis*, 54, 1994, p.160-166.

_____. "Moorean Absurdities and the Nature of Assertion". In: *Australasian Journal of Philosophy*, 74, n.1, 1996, p.135-149.

_____. "Wittgensteinian accounts of Moorean Absurdity". In: *Philosophical Studies*, n. 92, 1998, p.283-306.

_____. "Moore's Paradox and Evans's Principle". In: GREEN, M & WILLIAMS, J. (comp.) *Moore's Paradox: New Essays on Belief, Rationality, and the First Person*. New York: Oxford University Press, 2007.

WILDE, C. *Certainty: a discussion of Wittgenstein's notes On Certainty*. Manchester: The Open University Press, 1977.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 3a. Ed. Oxford: Blackwell, 2001.

_____. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. v. I.. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

_____. *Da Certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Edição Bilíngue. Revisão de Tradução de Antônio Fidalgo. Lisboa, Edições 70.

_____. *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Edit. By G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1974.

_____. *Ultimos escritos sobre Filosofia de la Psicología*. Estudios preliminares para la parte II de las Investigaciones Filosóficas. Edición preparada por G. H. VON WRIGHT y HEIKKI NYMAN. Traducción de Edmundo Fernandez, Encarna Hidalgo y Pedro Mantas. Madrid: Tecnos S. A., 1987.

VAHID, H. "Moore's Paradox and Evan's Principle: a reply to Williams". In: *Analysis*, n. 65, 2005, p.337-341.

Leituras Literárias de Wittgenstein

Janyne Sattler

As pessoas hoje acreditam que os cientistas estão aí para ensinar, os poetas e os músicos etc., para alegrar. *Que estes tenham algo a lhes ensinar*, não lhes passa pela cabeça.

Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*.

No dia 28 de outubro de 1914, a caminho de Cracóvia à bordo do *Goplana*, Wittgenstein recebe uma carta relatando o ferimento sofrido em batalha por seu irmão Paul, o pianista. Paul Wittgenstein havia perdido sua mão direita. Profundamente abalado pelo fato, a pergunta que para Wittgenstein fica doravante sem resposta é saber qual é a filosofia que viria um dia permitir superar um fato deste tipo. Contra os temores de um suicídio é, no entanto, através da própria música que Paul vem cumprir a sua tarefa.¹ Maurice Ravel é apenas um dos compositores que compôs um concerto especialmente para sua mão esquerda. E é a permanência da arte sobre a perda que, neste caso, responde pela superação e pelo sentido da vida cuja ausência a filosofia parece ser incapaz de remediar.

¹ “Je ne cesse de penser à ce pauvre Paul qui, de façon brutale a perdu son métier! C’est une chose terrible. Quelle est la philosophie qui permettra jamais de surmonter un fait de ce genre? Si tant est qu’il soit permis d’y parvenir autrement que par le suicide!! [...] Que ta volonté soit faite” (WITTGENSTEIN 2001, p.56).

Se há de fato no desabafo de Wittgenstein um apelo concomitante à fé religiosa como solução ao “problema da vida” – um apelo que será nomeado mais tarde como sendo uma tendência humana inevitável rumo ao “místico”² – não há, por outro lado, um apelo a uma compreensão filosófica disto que parece passível apenas de resignação e acordo voluntário. Diante desse fato, não se trata, portanto, como Monk sugere, da necessidade de “uma filosofia” ou de uma compreensão filosófica da fé para além da própria crença³. Afinal, é justamente a legitimidade da filosofia como domínio próprio de investigação de sentido que Wittgenstein parece colocar aqui em questão, e ele realmente não espera que se possa nomear uma corrente de pensamento, qualquer que seja, como saída para essa tarefa que é por excelência a da moralidade.⁴ Neste sentido, nenhuma subsequente investigação supostamente, ordinariamente, filosófica será capaz de responder àquela angústia. Na verdade, muito pelo contrário: é a consciência da ausência de tal “filosofia” o que fornece a sua solução – em sua absoluta indizibilidade⁵.

Concretamente, no entanto, a pista para uma resposta possível encontra-se na superação do próprio Paul – com o quê, evidentemente, ela não será uma resposta “filosófica”, mas artística. É o seu engajamento com a música e o cumprimento do seu dever para consigo mesmo em sua dignidade de *músico* o fato que fornece o sentido para sua perda.

E esta compreensão de um recorte vital particular não se desvincula aqui de um quadro wittgensteiniano mais amplo segundo o qual o tipo de resposta encontrada é a própria vivência do sentido – e não uma sua explicação ou fundamentação filosófica. Se temos

² Cfr. *Diário Filosófico 1914-1916*: 25.5.15 (WITTGENSTEIN, 1982). – Note-se que este apelo religioso soa neste momento fortemente tolstoiano. WITTGENSTEIN começara pouco antes (2.9.14) a ler os “Evangelhos” de Tolstói: cfr. WITTGENSTEIN, 2001, p.33. Ver também a este a respeito SATTTLER 2011a e SPICA 2011.

³ MONK 1991, p.141.

⁴ “Moralité: s’acquitter de sa tâche avec humilité et ne pas (se) perdre pour l’amour de Dieu!!!!” (WITTGENSTEIN, 2001, p.28).

⁵ *TLP* 6.521. Todas as citações ao *Tractatus Logico-Philosophicus* serão dadas com os números dos parágrafos entre parênteses precedidos de *TLP*, assim como aquelas das *Investigações Filosóficas* precedidas de *PI*.

evidências suficientes para pensar que tal tarefa pode ser cumprida na fruição de todas as artes, a literatura parece ser, no entanto, o lugar privilegiado para este engajamento moral único capaz de alcançar a clareza do sentido. É sobre este privilégio que trata o presente texto.

Se as considerações sobre as leituras possíveis a respeito da estreita relação estabelecida entre Wittgenstein e a literatura são plurais, todas lançam em um momento ou outro, no entanto, o seu olhar para este elemento moral da vivência literária. Nem todas, porém, encontram o seu paralelo no relato acima. Este será muito mais o pano de fundo normativo contra o qual ficará exposto o panorama aqui traçado sobre um suposto “Wittgenstein literário”. Ao fim e ao cabo, o objetivo será, portanto, aquele de argumentar por uma resposta literária em prol do tipo de superação vivenciado por Paul através da música. Algo que a literatura tornaria possível por ela mesma. Algo, porém, que as outras “leituras literárias de Wittgenstein” não saberiam permitir.

Dentro desse contexto, podemos pensar em três diferentes momentos ou três diferentes “leituras literárias de Wittgenstein”, para as quais é crucial compreender o papel da literatura no âmbito da filosofia wittgensteiniana e no âmbito das contribuições wittgensteinianas à literatura: em um primeiro momento, trata-se das leituras literárias feitas pelo próprio Wittgenstein e da questão de saber o quanto estas leituras contribuem para a compreensão de sua filosofia; em um segundo momento, trata-se de uma investigação propriamente exegética sobre a relação estabelecida entre Wittgenstein e a literatura em busca de certa “qualidade literária” da sua própria filosofia; em um terceiro momento, é o método wittgensteiniano, como quer que ele seja aqui interpretado, que é dito contribuir para com interpretações literárias elas mesmas.

Obviamente, a tarefa de um panorama exaustivo sobre cada uma dessas leituras é impossível de ser realizada no espaço deste estudo; ele serve, no entanto, fundamentalmente, como um retrato razoavelmente abrangente do que se tem pensado sobre o assunto, visando, ao mesmo tempo, estabelecer um novo rumo para que possamos de fato compreender a importância atribuída por Wittgenstein à literatura. Uma importância que transparece, ou que deveria transparecer, numa

vivência de sentido que capaz responder àquela angústia de Ludwig compartilhada com seu irmão Paul.

Primeira Leitura

Podemos considerar como uma primeira aproximação de uma “leitura literária de Wittgenstein” aquela que pressupõe as leituras feitas pelo próprio autor de obras de literatura que se estendem de Goethe e seletos poetas alemães até os russos Tolstói e Dostoiévski. Se podemos de algum modo contar com um retrato biográfico das preferências literárias de Wittgenstein - através de Monk (1991), Engelmann (1967) ou Rhees (1984), por exemplo - uma abordagem mais abrangente a respeito do peso e da influência desses escritores sobre o trabalho de Wittgenstein (estilística e materialmente) resta ainda por ser feita. Alguns esparsos artigos apenas tratam das conexões mais profundas estabelecidas com a literatura de Goethe, Tolstói e Dostoiévski.

De Goethe, enquanto influência, são principalmente suas obras não literárias que aparecem clarificadas pela exegética wittgensteiniana.⁶ No entanto, uma aproximação direta entre a textualidade de Wittgenstein e as obras propriamente literárias de Goethe detalham apenas superficialmente o alcance dessa literatura sobre as concepções filosóficas. Se a frase do *Fausto* - “No princípio era o ato!” - identifica de fato uma atitude de Wittgenstein em relação a sua filosofia tardia, isso nada nos diz ainda a respeito de sua própria leitura de Goethe.⁷ Da mesma forma, são bastante pontuais os estudos a respeito da admiração de Wittgenstein por Dostoiévski e por Tolstói. Do primeiro, Layla Raïd parece ser a fonte mais profícua a respeito das relações propriamente literárias entre Wittgenstein, *Os Irmãos Karamazov* e *Crime e Castigo*.⁸ E se o ponto de vista religioso-cristão é muitas vezes enfatizado quando se trata de uma abordagem

⁶ Cfr. por exemplo: BREITHAUPT, RAATZSCH & KREMBERG 2003, ROWE 1991, HAGBERG 2008.

⁷ E por que isso não se aplica desde logo ao *Tractatus* igualmente? - A frase do *Fausto I* aparece no verso 237 (GOETHE 2004); Cf. MONK, 1991, p.306 e p.579.

⁸ RAÏD 2002, 2004, 2006.

tosloiana de certos aspectos da ética – sobretudo no *Tractatus Logico-Philosophicus*, – uma investigação autenticamente estética que priorize o estudo das obras literárias elas mesmas é de rara manifestação.⁹ Constatação que é igualmente feita por Beardsmore ao comentar os vínculos estéticos existentes entre diferentes observações de *Vermischte Bemerkungen* e *O que é Arte?* – mesmo que o seu próprio procedimento se valha de uma obra tolstoiana não literária:

[...] despite the vast amount of attention which has over the past forty years been paid to Wittgenstein's work, there has nevertheless been relatively little discussion of the precise nature of the influence which Tolstoi exercised on his thought, both in respect of *What is art?* and of the other works. For the most part writers content themselves with a few relatively general comparisons between the writer's respective views of religion. Or they draw superficial links between Tolstoi's attitude towards peasant life and Wittgenstein's retreat to the peasant community of Trattenbach in the Austrian Alps. But it is particularly strange that there does not seem to be any detailed discussion of the influence of Tolstoi's aesthetic theory on Wittgenstein, since the existence of such an influence is no mere conjecture, nor even hearsay¹⁰.

Mas a lacuna é ainda mais larga no que diz respeito a outras leituras literárias de Wittgenstein, das quais são feitas menções de apreciação ou referências superficiais àqueles nomes que se repetem nas cartas e relatos biográficos em terceira mão. Assim, diz Schulte, é digno de nota o fato de que as epígrafes usadas nas obras de Wittgenstein provenham em sua maioria de autores austríacos, tendo dito que seu cotidiano literário não se limitava a Tolstói e Dostoiévski:

Wittgenstein connaissait aussi quelques auteurs anglais, Dickens surtout, puis, après avoir appris le norvégien, il lut Ibsen et Bjornson. Mais sa prédilection allait à Mörike et

⁹ Cfr. LEWIS 2005, MATOSO 2012.

¹⁰ BEARDSMORE 1991, p.187.

Keller et il eut toujours un faible pour Grillparzer et Lenau, Nestroy et Kraus¹¹.

No entanto, o que sabemos de fato sobre estas leituras literárias de Wittgenstein ao estarmos delas cientes? É verdade que Brian McGuinness (1988) e Paul Engelmann (1967) – juntamente com Schulte (1992 e 2004) e Perloff (2004 e 2008) contemporaneamente – reconhecem características unitárias entre alguns destes autores as quais aplicam-se a um ou outro aspecto da filosofia do *Tractatus* ou das *Investigações Filosóficas*, mas tais observações são em grande medida restritas a uma abordagem que é mais biográfica do que propriamente exegetica. Resta ainda por compreender, no entanto, a verdadeira contribuição destas leituras para a formação de perspectivas (éticas, estéticas, metodológicas e pedagógicas) propriamente wittgensteinianas – seja em termos da sua influência aí exercida ou em termos de uma sua possível aplicação didática.

Quanto a esta primeira leitura, portanto, muito trabalho resta ainda por ser feito. E, como veremos mais adiante, este é um estudo que muito poderia contribuir para uma outra leitura ainda das possibilidades literárias dadas com Wittgenstein.

Segunda Leitura

A segunda linha de argumentação em prol de uma “leitura literária de Wittgenstein” é de fato exegetica e não procede, em geral, a uma investigação das obras literárias por ele apreciadas – mesmo que se sirva delas, vez por outra, à guisa de comparação, – mas a uma investigação de suas próprias ideias e observações a respeito da literatura, da arte, da forma e do estilo. O pano de fundo desta leitura supõe, muitas vezes, uma qualidade intercambiável entre finalidades, procedimentos e conteúdos filosóficos e literários, e a possibilidade, portanto, de demarcações muito mais fluídas entre estes domínios do que poderíamos à primeira vista (e formalmente) presumir. Alcançando conclusões diferenciadas, os partidários desta linha de leitura parecem compartilhar, no entanto, pelo menos uma

¹¹ SCHULTE 1992, p.27.

preocupação principal: a questão de saber de que forma Wittgenstein pode ser visto como um filósofo que é, ao mesmo tempo, um escritor de caráter literário. Ou bem: a questão de saber de que forma a obra de Wittgenstein pode ser vista, ao mesmo tempo, como filosófica e literária.

O ponto de partida parece ser sempre aqui aquele fornecido pelas observações do próprio Wittgenstein a respeito da inabilidade da filosofia em dizer, tradicional e metafisicamente, aquilo que a forma escrita da literatura já carregaria consigo – *enquanto* literatura. Esta é a razão pela qual uma das principais observações que passam pelo escrupuloso escrutínio desta interpretação é uma nota retrospectiva encontrada em *Vermischte Bemerkungen*¹² onde Wittgenstein pareceria consentir à poesia tornar-se o domínio apropriado da filosofia. Estendendo esta suposta permissão (equivocadamente, eu gostaria de dizer) do *Tractatus* às *Investigações*, tais intérpretes entalham uma ou outra concepção de ‘literatura’ sobre os escritos ‘filosóficos’ de Wittgenstein argumentando que a atenção dada ao estilo e ao método é o que implica, por si só, o fato de se “escrever literatura”.

A referida nota de *Vermischte Bemerkungen* é a que segue – dada aqui segundo três diferentes traduções para o inglês, por Peter Winch (em dois momentos) e David Antin respectivamente:

I think I summed up my attitude to philosophy when I said: philosophy ought really to be written as a form of *poetic composition*¹³.

I believe I summed up where I stand in relation to philosophy when I said: really one should write philosophy only as one *writes a poem*¹⁴.

Ou:

¹² As citações a esta obra serão dadas a partir de uma tradução de minha própria autoria cujo título mais próximo do original poderia ser o de *Observações esparsas sobre Cultura e Valor*. Não farei uso aqui, portanto, da tradução portuguesa já existente. Por se tratar de tradução não publicada, no entanto, as referências remeterão à edição original da SUHRKAMP de 1984b (Band 8).

¹³ WITTGENSTEIN 1984, p.24.

¹⁴ WITTGENSTEIN, 1994, p.28.

I think I summed up my position on philosophy when I said:
One should really only do philosophy as poetry¹⁵.

Para estes intérpretes, esta é de fato uma observação capciosa. Desde aí, todos os seus esforços são devotados a clarificar a obra do próprio Wittgenstein *enquanto* poesia ou *enquanto* composição poética. A sua busca por possíveis pistas é, neste sentido, literal, e se dá através de uma análise particular a respeito da forma, do estilo e dos procedimentos das obras wittgensteinianas elas mesmas – e não a respeito dos seus conteúdos ou dos parcos dizeres mais explícitos de Wittgenstein relativamente à estética e à teoria literária (alguns, de fato, apenas negativos e críticos).

A fim de tentar compreender o modo como Wittgenstein chega à afirmação desta ‘poesia filosófica’, alguns comentadores procedem a um detalhado exame da estrutura lógica e matemática do *Tractatus*, bem como do método ostensivo, dialógico, narrativo, expressivo e ilustrativo das *Investigações*. Marjorie Perloff dirá, assim, que é na própria escritura de Wittgenstein que devemos ver um exemplo concreto desta ‘filosofia poética’, enquanto David Schalkwyk procederá a uma comparação entre os ‘métodos metafóricos’ de Shakespeare e Wittgenstein, e Timothy Gould a uma investigação de uma série de observações as quais, nas *Investigações*, formam uma “pequena narrativa”.

Perloff é surpreendida pela tarefa de uma filosofia como “ficção poética” também na medida em que os dois discursos poderiam ser considerados como “antitéticos”, sobretudo diante das reticências de Wittgenstein a respeito da própria noção de ‘poesia’, a respeito de teoria estética e de teorização sobre a arte. À autora não parece ocorrer que a recusa quanto à teorização artística pode justamente ser coerente com a prontidão com a qual Wittgenstein lia, recomendava e escrevia pessoalmente sobre grandes obras de arte. Ao contrário, ela vê neste fato uma razão para dizer que é em Wittgenstein *à la lettre* que devemos buscar a filosofia *enquanto* poesia:

¹⁵ ANTIN, 1998, p.161.

To understand what he meant by the proposition that “One should only do philosophy as a form of *poetry*,” we must, accordingly, look elsewhere – not at what Wittgenstein *said* about the poetic but at the example his own writing provides¹⁶.

E mesmo diante de evidências que ela própria cita contra uma certa tendência teórica e conceitual de expressão da verdade, do valor e da arte,¹⁷ ela insiste em ver na “linguagem figurativa” das *Investigações*, no entanto, uma certa qualidade de contínua reinvenção e investigação gramática presente na chamada “arte conceitual” – “a set of strophes, largely written in denotative language, that modulate familiar abstract nouns, personal pronouns, and adverbs of time and place”¹⁸:

The *poetic*, as I remarked earlier, is not, for Wittgenstein, a question of heightening, of removing language from its everyday use by means of appropriate troping or rhetorical device. Rather, what makes philosophy poetic is its potential for invention, its status as what we now call *conceptual art* – the art that, in Sol LeWitt’s words, “is made to engage the mind of the viewer rather than his eye”¹⁹ – or, more broadly speaking, his senses – the art, as it were, that tracks the process of *thinking* itself²⁰.

Para além da necessidade de se provar peremptoriamente que Wittgenstein compreendia de fato a poesia *como* invenção neste sentido particular, o que fazer das distinções por ele mesmo trazidas e manifestas por Perloff em sua perplexidade inicial? Não estaria a sua recusa em teorizar, generalizar e definir conceitos ligada aqui à mútua delimitação dos jogos-de-linguagem – àquela necessidade de um não-entrecruzamento que possa escapar às confusões típicas da uma

¹⁶ PERLOFF, 2004, p.39.

¹⁷ São elas, entre outras: “Philosophy is not a choice between different ‘theories’. It is wrong to say that there is any one theory of truth, for truth is not a concept” (WITTGENSTEIN, 1989, p.75); “The way music speaks. Do not forget that a poem, even though it is composed in the language of information, is not used in the language-game of giving information” (WITTGENSTEIN, 1970, §160).

¹⁸ PERLOFF, 2004, p.50.

¹⁹ Curiosamente, embora em outro contexto, Wittgenstein dissera exatamente o contrário: “não pense, mas veja!” (*PI* §66).

²⁰ PERLOFF, 2004, p.43.

filosofia pretensamente científica, pretensamente psicológica, pretensamente artística? Neste sentido, nós poderíamos pensar que uma conclusão como esta não apenas se insere na contramão de certas posições nitidamente mantidas por Wittgenstein na expressão de seus próprios procedimentos, como confunde estes mesmos procedimentos com um recorte não menos duvidoso do que vem a ser “o poético” ou “o literário”²¹.

Para Timothy Gould, a mesma nota de *Vermischte Bemerkungen* deve ser lida normativamente no sentido do tipo de escritura doravante prescrito por Wittgenstein à filosofia. Como fora o caso para Perloff, sua interpretação procede através de uma “atenção literária” dada ao próprio texto wittgensteiniano – especialmente às *Investigações Filosóficas* tal como em alguns momentos vista por Stanley Cavell – para argumentar, no entanto, que uma leitura literária de Wittgenstein não estaria aqui desvinculada de uma leitura terapêutica com vistas à paz nos pensamentos. A compreensão deste vínculo passaria, portanto, pela compreensão daquilo que Gould chama de uma “afiliação literária”, transparente no “estilo” da obra filosófica. Neste sentido, segundo o autor, importa perceber que a forma da escritura enquanto procedimento metodológico seria realizada enquanto *narrativa*. Falando de certas passagens das *Investigações* nas quais o seu objetivo terapêutico estaria justamente em questão, Gould afirma:

If my reading of these passages is meant to undermine some of the more standard readings, it is also meant to demonstrate the virtues of a “literary” attention to Wittgenstein’s text. For the

²¹ O “intelectualismo excessivo da arte conceitual” (OLIVEIRA, 2006, p.57) não apenas parece ser contrário ao espírito não-teorético da *filosofia* de Wittgenstein como parece ser contrário ao espírito da própria *poesia* segundo Wittgenstein (segundo, justamente, o valor de sua apreciação estética tal como exemplificado acima com os nomes das primeiras “leituras literárias”) – com o que, uma “filosofia poética” viria a ser uma contradição em termos. O tema é obviamente controverso e pouco pacífico, mas se a arte conceitual desafia ontologicamente a própria noção do que venha a ser a arte, e se a alternativa à arte consiste então em dizer que se trata na verdade de um comentário teórico ou interpretativo (e não artístico) sobre a arte (cfr. TOWNSEND, 2006, p.74), então a literariedade das obras wittgensteinianas descoberta por Perloff talvez já não venha ela mesma a ser “literária”.

readings that I have seen seem to me to demonstrate a striking inability to recognize that this particular series of remarks forms a little narrative, and that Wittgenstein's famous remark about "pictures" is best understood as a moment within this story. I suggest that whatever prevents us from reading this story *as* a story is significant in itself and that it also represents a further range of obstacles to our apprehension of Wittgenstein's ways of writing²².

Posteriormente, Gould exemplifica seu argumento através do levantamento de alguns conjuntos de parágrafos os quais formariam, assim, "uma pequena narrativa", onde a percepção da sua continuidade seria fundamental para o alcance da paz almejada - o que não envolveria, portanto, contra uma interpretação terapêutica tradicional, o abandono de certa perspectiva ou investigação "filosófica". Gould não explicita, no entanto, em nenhum momento, os critérios usados para aquilo que ele chama de 'narrativa' ou de 'história'. Haveria aí, aparentemente, "marcas de narração e outras formas de continuidade"²³, com desfechos, pausas, conversações e exemplos que nos levariam por um certo fio condutor descritivo, e que comporiam necessariamente onexo entre o pensamento e a escritura de Wittgenstein.

Obviamente, o autor está seguindo aqui a pista aberta por Cavell ao falar das formas de escritura em Wittgenstein como a manifestação de um estilo pessoal ou mesmo de uma personalidade incorporada nos detalhes dos seus métodos, critérios e articulações e que é essencial para a sua filosofia, momentos investigativos que comporiam, na verdade, os "gestos literários" das *Investigações*²⁴. Aparentemente, para ambos os autores falar de certo estilo, de um certo método "narrativo" e de certas "formas de escritura" é o que basta para caracterizar a filosofia de Wittgenstein como "literária":

[Wittgenstein's] literary style has achieved both high praise and widespread alarm. Why does he write that way? Why doesn't he

²² GOULD, 2004, p.76.

²³ GOULD, 2004, p.83.

²⁴ CAVELL, 2004, p.24.

just say what he means, and draw instead of insinuate conclusions?... The first thing to be said in accounting for his style is that he writes: he does not report, he does not write up results. Nobody would forge a style so personal who had not wanted and needed to find the right expression for his thought²⁵.

Mas o que nos autoriza de fato a uma conclusão como esta? O que nos autoriza a passar de um certo estilo de escritura para um “estilo literário”? De um certo procedimento metodológico via exemplos, continuidades e interrupções, e mesmo diálogos, a uma “narrativa literária”? Da consideração e cuidado por uma certa forma de escrita à conclusão de uma qualidade especificamente literária de uma certa forma de escrita filosófica? Podemos realmente concluir pela literatura desde apenas a necessidade de se encontrar a expressão correta para os pensamentos? Neste sentido, a questão central parece girar em torno dos procedimentos de definição destes domínios os quais nós concebemos *como* ‘filosóficos’ e ‘literários’ – um ponto que não é ele mesmo pacificamente solúvel através apenas da percepção de certas “marcas narrativas” ambíguas e questões de “estilo”²⁶.

Neste sentido, a discussão de Schalkwyk pareceria alcançar uma outra perspectiva desde a qual ‘filosofia’ e ‘literatura’ pudessem desempenhar suas tarefas afins por elas mesmas. Isto é, pelo menos, o que pareceria estar implicado no fato de que seria a literatura a realizar a tarefa de uma visão perspicua sobre conceitos e sua relações:

²⁵ CAVELL, 1969, p.70.

²⁶ Algo para o que apelam os três autores aqui momentaneamente considerados. Se Gould argumenta pela formação de uma “pequena narrativa” devido às marcas de continuidade, exemplificação, diálogos e pausas, para Perloff a qualidade do “literário” é justificado através das características de invenção e investigação gramatical da “arte conceitual”, supostamente presentes no texto wittgensteiniano. Semelhantemente, Schalkwyk toma de maneira literal algumas afirmações que possam servir ao seu propósito de mostrar aqueles elementos literários que podemos efetivamente encontrar em Wittgenstein – afirmações tais como “O que eu invento são novas *metáforas*” (WITTGENSTEIN, 1984b, p.476). A questão evidente que ao fim e ao cabo permanece, no entanto, é saber se a presença de exemplos, diálogos, invenção e metáforas é aquilo que basta para a consideração de um texto como sendo *literário*.

Wittgenstein's crucial philosophical task is carried out in the vast network of the literary, in which the situatedness of concepts in human life and the world is registered and imaginatively renewed and tested²⁷.

Como veremos, uma conclusão como esta poderia de fato estender-se àquelas tarefas que já não caberiam à filosofia a partir de seus métodos – seja nas *Investigações*, seja antes com o próprio *Tractatus* – como àquelas ligadas à moralidade e à estética. No entanto, Schalkwyk parece estar pensando em um intercâmbio muito mais restrito ao falar de uma atribuição literária apenas à representação sinóptica da gramática. Desde aí, ele incorre naquela mesma inversão já levantada por Perloff anteriormente, derivada justamente daquela nota de *Vermischte Bemerkungen*, segundo a qual, se a filosofia deve ser feita *como* poesia, também a poesia deve ser uma forma de filosofia. “‘Philosophy’ shades into ‘poetry’”, diz Perloff, “and vice-versa”²⁸. “In this sense”, diz Schalkwyk,

Poetry (in the broadest sense of the word) is always written as philosophy, and philosophy (as Wittgenstein understands it) takes on the burdens of poetry. Like Wittgenstein's sketches, poetry shows us both our being at home in language and the strangeness of that home. Just as Wittgenstein's poetic traversals of the maze of paths that constitutes our language as practically grounded in the world reveals the uncanny – the *heimlich* – at the heart of our linguistic home, so literature stages and embodies our alternating perceptions of that home – now as a “wilderness,” now as a “well laid out garden”²⁹.

Isso significa que, resguardadas as diferenças, Schalkwyk ainda está falando, como Gould, da *forma da escritura* (em Wittgenstein e segundo Wittgenstein) como o elemento de partilha entre filosofia e literatura. Assim, é a nível formal que se estabelece esta analogia, bem como a atribuição de uma qualidade intercambiável – algo que transparece igualmente no “vice-versa” de Perloff se pensarmos que sua caracterização passa por aquilo que ela chama de “poética

²⁷ SCHALKWYK, 2004, p.71.

²⁸ PERLOFF, 2004, p.40.

²⁹ SCHALKWYK, 2004, p.71.

conceitual.” Isso fica claro através do tipo de comparação à qual Schalkwyk procede a fim de exemplificar o argumento de que uma típica investigação filosófica, para Wittgenstein, é aquela que constrói “conceitos fictícios”:

The idea that literature (or “poetry” in the broadest sense) is a kind of grammatical investigation may be illustrated by an example that does indeed come from a play³⁰.

E se há de fato uma tal contribuição em *Hamlet* no que toca aos conceitos de ‘interioridade’ e ‘subjetividade’, o processo de apreensão realmente pensado por Wittgenstein talvez não passe por uma investigação tal como esta proposta pelo autor. Estaria Wittgenstein de fato pensando que atividades que pareceriam tipicamente filosóficas devessem agora ser realizadas apenas através da literatura? Estaria Wittgenstein apenas passando a um outro terreno textual a fim de cumprir ainda as mesmas tarefas de investigação gramatical *enquanto* investigação gramatical, de investigação filosófica *enquanto* investigação filosófica? E, neste sentido, será o procedimento metodológico wittgensteiniano ele mesmo passível desta caracterização ‘literária’ de uma investigação ‘filosófica’?

O elemento central para esta argumentação de Schalkwyk provém de uma outra observação de *Vermischte Bemerkungen*, na qual Wittgenstein afirma a necessidade de se construir conceitos fictícios [*fiktiven Begriffen*] “que nos ensinem a compreender os nossos”³¹. No entanto, a alusão ao ficcional não parece aqui reportar-se à construção da própria ‘ficção’ tal como ela possa estar, de alguma maneira, vinculada à ‘literatura ficcional’. Wittgenstein pode simplesmente estar pensando, na verdade, naquilo que ele mesmo realiza – nas *Investigações*, por exemplo – ao proceder dialogicamente por exemplos, comparações e analogias, o que não implica dizer que “exemplos fictícios” (*fiktiv*’ podendo igualmente significar ‘imaginário’) sejam exemplos da “literatura ficcional” como pretende Schalkwyk.

³⁰ SCHALKWYK, 2004, p.66.

³¹ WITTGENSTEIN, 1984b, p.555.

Agora, se uma segunda referência trazida em seguida pelo autor pode de fato nos autorizar a pensar que o contexto literário nos auxilia a compreender uma certa proposição ou um certo conceito³² – justamente, então, porque estes só são compreensíveis dentro de algum contexto e, neste caso, um contexto pertinentemente não-explicativo, não-definicional e não-metafísico – isso ainda não implica dizer que a investigação filosófica wittgensteiniana é ela mesma ‘literária’ ou ‘poética’ como Schalkwyk parece concluir:

Wittgenstein uses both kinds of fictional examples in his own philosophical investigations. This is what sets his work apart from the empirical activity of investigating the actual use of words. Philosophy may be *Dichtung* in part because it “fictionizes” (another possible sense of the verb *dichten*), constructing fictitious concepts and their backgrounds³³.

Dizer que o melhor exemplo para a compreensão de uma sentença pode ser aquele retirado de uma peça (de um “drama”), onde para tal a prioridade é de fato o contexto, e dizer ademais que a ficção pode servir como exemplificação para os usos da linguagem, não é o mesmo que dizer que o ‘literário’ e o ‘poético’ sejam os domínios próprios de uma investigação que se queira ‘filosófica’. Ou que a literatura seja também um tipo de ‘investigação gramatical’. Porque que se a questão aqui é abarcar o sentido daquela admoestação wittgensteiniana em prol de uma filosofia que se queira, segundo os autores, *como* composição poética ou *como* poesia, estas incursões particulares que buscam provar aquilo que em Wittgenstein é poético ou literário, parecem supor, no mínimo, a liberdade de se conceber *como* literatura uma ampla gama do que é meramente *textual*, quaisquer que sejam as suas diferenças, usos e especificidades. Quando poderíamos muito bem pensar que se a literatura e a filosofia fossem domínios a tal ponto intercambiáveis, aquela observação de

³² Observação que se lê como se segue: “The contexts of a sentence are best portrayed in a play [*in einem Drama*]. Therefore the best example for a sentence is a quotation from a play. And whoever asks a person in a play what he’s experiencing when he’s speaking?” (WITTGENSTEIN, 1982a, p.38).

³³ SCHALKWYK, 2004, p.65s.

Wittgenstein não nos teria em primeiro lugar surpreendido de maneira tão exigente e irreversível.

Schalkwyk, como Perloff e Gould, procede a uma análise da injunção de *Vermischte Bemerkungen* ao comparar a versão original – “Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*” – e as possíveis traduções, debruçando-se principalmente sobre o verbo *dichten*, discordando daquela primeira tradução de Peter Winch referida acima, mas devido à falta de um equivalente em língua inglesa que pudesse expressar o significado de “to write poetry”. No entanto, mesmo seguindo o original mais de perto do que os outros dois autores, Schalkwyk não fica longe da sua conclusão:

Wittgenstein is saying, somewhat more tersely and emphatically than the translation suggests, that the *activities* of writing philosophy and writing poetry are closely related: to philosophize is to poetize – one should write philosophy only (“nur”) as one would write poetry; philosophy should be nothing other than the writing of poetry³⁴.

Para o autor, esta atividade de “poetizar a filosofia” seria então algo distinto de simplesmente “compor versos”³⁵ – até porque nós poderíamos poetizar em prosa – e Wittgenstein estaria, neste sentido, “*already* writing philosophy as poetry”³⁶. Schalkwyk traz como evidência adicional à nota de *Vermischte Bemerkungen* aquilo em relação ao que ela é retrospectiva – e mais o fato de que observações semelhantes ocorrem em outros momentos do *Nachlass*. Wittgenstein estaria assim, de maneira bastante contínua, debruçado sobre a questão da escrita filosófica e suas relações com a escrita literária e

³⁴ SCHALKWYK, 2004, p.56.

³⁵ SCHALKWYK vê na diferença de tradução também uma distinção mantida por Winch entre a filosofia e a poesia: ser meramente uma “composição poética” não significaria ser “poesia ela mesma” ou “poetizar”. O autor fica por explicitar esta diferença que lhe parece essencial na compreensão da observação de Wittgenstein. Qual seria esta distinção tão importante entre verso e prosa que viria permitir à última o “poetizar” da filosofia não cabível ao primeiro? Sem esclarecê-lo, no entanto, Schalkwyk ainda procura esclarecer a natureza deste “poetizar”, como veremos a seguir.

³⁶ SCHALKWYK, 2004, p.57.

poética. Se na primeira nota lemos originalmente que “Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*”, algo similar parece de fato estar sendo pensado no trecho seguinte – citado aqui, também, no original:

Wenn ich ein richtigeres Denken, sondern eine neue Gedankenbewegung lehren will, so ist mein Zweck eine ‘Umwertung von Werten’ und ich komme auf Nietzsche, sowie auch dadurch, dass meiner Ansicht nach, der Philosoph ein *Dichter sein sollen*³⁷.

Mas ao observarmos ambas as frases originais com mais cuidado, veremos que em nenhum dos dois casos trata-se de uma atribuição de Wittgenstein à sua própria filosofia, mas que há aí justamente uma predicação e uma admoestação ao modo como a filosofia, à parte a sua própria, *deve ou deveria* ser. Na verdade, se há uma observação que possa talvez nos levar à conclusão de Schalkwyk – de que Wittgenstein *já* está ele mesmo escrevendo filosofia *como* poesia – ela será então retirada de uma indicação à Ficker a respeito do *Tractatus*: “Die Arbeit ist streng philosophisch und zugleich literarisch”, algo que o próprio Schalkwyk cita em seu texto sem, no entanto, emendar a sua continuação: “es wird aber doch nicht darin geschweifelt”³⁸. Segundo uma nota a esta carta, o significado do verbo tipicamente austríaco ao final da frase refere-se a uma tagarelice abundante e vazia. Evidentemente, para o *Tractatus* nenhum destes domínios é passível de uma tal tagarelice. E não se trata, portanto, ele avisa a Ficker, de se *falar* disso. É claro que isso ainda não nos responde por que o livro pode ser considerado simultaneamente *como* filosófico e *como* literário. Mas se a indicação supõe a distinção entre dizer e mostrar – como sugere o próprio Schalkwyk – então talvez a resposta esteja no tipo de tarefa atribuída doravante pelo *Tractatus* à filosofia, uma tarefa que não pertence ao domínio do dizível.³⁹

³⁷ WITTGENSTEIN 2000, p.145 (23 de março 1938, item 120). Para uma clareza maior ainda, teríamos igualmente que rastrear o significado desta referência a Nietzsche – algo que fica ainda por ser feito. Afinal, por que Nietzsche *e* o poeta?

³⁸ WITTGENSTEIN 2000a, carta 51.

³⁹ E isto me levaria a pensar, então, que o “literário” do *Tractatus* representaria aquela parte da obra que Wittgenstein afirma *não* ter escrito. E é precisamente esta parte, diz ele a Ficker novamente, que é a mais importante (WITTGENSTEIN, 2001a, carta 53).

Agora, para cada uma dessas leituras individuais aqui exemplificadas daquela nota decisiva de *Vermischte Bemerkungen*, e exceto pela incursão mais acertada de Schalkwyk a respeito da tradução do verbo *dichten* como *poetizar*, um equívoco fundamental e várias suposições não argumentadas prevalecem – a começar pela interpretação equivocada dos termos da citação. Como Schalkwyk, temos na verdade razão em insistir por uma tradução correta, mas a fim de dissolver parte das questões concernentes ao estilo “literário” do próprio Wittgenstein em seus escritos filosóficos. Além disso, a citação possui uma continuação que nenhum dos intérpretes considera seriamente o bastante. Com o trecho original dado integralmente em nota abaixo, esta parece ser então uma tradução (em português) muito mais acurada da injunção em questão:

Creio ter resumido minha posição para com a filosofia ao dizer que: a filosofia nós deveríamos, na verdade, tão só *poetizar*. Ao que me parece, isso deve evidenciar até que ponto meu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado. Pois com isso eu também me reconheci como alguém que não pode tudo aquilo que desejaria poder⁴⁰.

Ora, dizer que a filosofia deveria ser escrita como “uma forma de composição poética” ou como “poesia”, não parece ser a mesma coisa que dizer que a filosofia deveria sempre só ser questão de se *poetizar*. Ou, de acordo com uma minha leitura não-teorética e não-metafísica da “filosofia de Wittgenstein”: somente *poetizar*, somente escrever poesia (ou literatura em geral), é de fato filosofar; ou ainda, somente o *poetizar* pode efetivamente expressar aquilo que a filosofia gostaria de fato de expressar, mas não pode. Aparentemente, a outra ocorrência mencionada, do substantivo *Dichter*, vai na mesma direção. Contrariamente à tradução do trecho sugerida por Huemer, segundo a qual “the philosopher should be a poet”, Wittgenstein parece muito

– Mas um argumento mais pontual a este respeito me afastaria do panorama geral sobre o “literário” em Wittgenstein aqui investigado.

⁴⁰ “Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefasst zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. Daraus muss sich, scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht” (WITTGENSTEIN, 1984b, p.483).

mais indicar que aquele que devemos apropriadamente chamar de filósofo, é na verdade *o poeta*. Se há, portanto, algum sentido em dizer que o filósofo deveria ser um poeta, este não pode ser o sentido da simultaneidade, mas o mesmo sentido em que apenas poetizar é propriamente filosofar; apenas o poeta é de fato um filósofo – tal como o quer, ao menos, esta perspectiva da tarefa filosófica; somente o poeta pode efetivamente expressar aquilo que o filósofo gostaria de fato de expressar, mas não pode.

É claro que minha própria posição a respeito do escopo e dos objetivos daquilo que para Wittgenstein é o domínio filosófico, em seus vários momentos, está ela mesma sujeita à discussão e aberta a críticas. Já que esta é uma interpretação de Wittgenstein segundo a qual quaisquer que sejam as tarefas filosóficas que possam vir a subsistir depois de sua própria empreitada filosófica, estas deverão ser sobretudo realizadas através da literatura, da poesia, das artes e das atividades práticas da vida *apenas*. Em relação ao *Tractatus*, por exemplo, se o único método correto deixado à filosofia é a análise da linguagem⁴¹, todo o resto passa a ser agora do âmbito do mostrável – do âmbito, portanto, da literatura entre outras coisas⁴².

Mas colocando minha própria visão sobre Wittgenstein em suspenso, a evidência textual e sua tradução parecem deixar claro o bastante que Wittgenstein pretende dizer algo completamente diferente com o “poetizar a filosofia” do que dizer que as suas próprias obras devam ser concebidas *como* poesia ou *como* composições poéticas. Ele não está dizendo que a sua é uma “filosofia poética”, mas que uma atitude filosófica coerente para com uma perspectiva circunscrita do filosofar deve deixar *à própria poesia* (ou à literatura em geral) aquela ambiciosa tarefa que a filosofia tanto gostaria de assumir⁴³. Aqui, novamente, o sentido normativo desta observação parece voltado para o futuro, e não é uma reflexão retrospectiva ou presente sobre a caracterização da sua própria escrita. Daí aquela exigência de coerência não se estender a si mesmo no

⁴¹ Cfr. *TLP*4.0031, 6.53.

⁴² Para uma argumentação completa neste sentido, ver em: SATTLER 2011.

⁴³ De responder, por exemplo, aos “mais profundos problemas” da vida. Cfr. *TLP* 4.003 e 6.52, entre outros.

sentido de um abandono total do filosofar em prol do poetizar. Contudo, daí também não se segue que a filosofia deva daqui por diante ser escrita *como* poesia – seja por quem for, – mas, antes, que os poetas e os escritores assumam eles mesmos algumas das tarefas da filosofia: ao escrever nada mais nada menos do que poesia e literatura *apenas*.

Afinal, por qual outro motivo reconhecera Wittgenstein a sua própria inabilidade em cumprir esta designação? Por que mais diria ele não estar apto a fazer tudo aquilo que ele desejaria poder? Não seria porque ele não é um poeta, mas um filósofo? Não deveríamos pois levar a sentença final igualmente a sério? Ao invés de tentar enquadrar por todos os meios possíveis a sua filosofia e o seu estilo filosófico dentro de uma ou outra concepção de literatura ou de poesia, não deveríamos antes reconhecer os limites que Wittgenstein parece aqui estabelecer à filosofia, aos seus próprios procedimentos e à literatura e à poesia? Porque, novamente, ele não está dizendo que a *sua* atitude é a atitude de um poeta, mas que ela deveria ter sido; o ponto, no entanto, é que ele *não é realmente* um poeta! Na verdade, se há algo que Wittgenstein possa estar atribuindo a si mesmo neste trecho é apenas esta lamentável falha. Evidentemente, diante da perspectiva assumida pelos intérpretes acima mencionados, esta falha aparece ou bem como incompreensível ou bem como, no mínimo, enigmática. Daí novamente a surpresa de Perloff ao perguntar “And why should as rigorous a thinker as Wittgenstein declare that he himself is not quite up to the task of formulating this new role for philosophy?”⁴⁴. E se Schalkwyk parece brevemente reconhecer a admissão da falha em nossos termos – “Is it because Wittgenstein was not a poet that he could not live up to his belief in the poetic nature of philosophical activity?”⁴⁵ – nem mesmo uma nova evidência trazida de *Vermischte Bemerkungen* é capaz de fazê-lo abandonar aquela conclusão de que Wittgenstein *já* estava escrevendo filosofia *como* poesia. A nota em questão vem justamente corroborar o ponto de vista aqui defendido de que Wittgenstein não realiza o que gostaria de poder realizar simplesmente porque não é um poeta:

⁴⁴ PERLOFF, 2004, p.38.

⁴⁵ SCHALKWYK, 2004, p.57.

Assim como eu não posso escrever versos também só posso escrever prosa até um certo ponto e não além disso. Minha prosa vai até um limite bem determinado e eu tampouco posso ultrapassá-lo quanto posso escrever um poema. Meu aparelho foi feito assim; e eu só tenho este aparelho à minha disposição. É como se alguém dissesse: neste jogo eu só posso alcançar este grau de perfeição e não aquele⁴⁶.

Assim, desde uma perspectiva que se queira de fato como exegética, esta é uma observação que deveríamos considerar tão seriamente quanto possível, e com isso abandonar toda e qualquer atribuição a Wittgenstein de poderes poéticos ou literários os quais ele mesmo nega possuir. Ele é alguém que não pode tudo aquilo que desejaria poder, porque ele é alguém que não pode escrever versos, como também só pode escrever prosa até um certo ponto – e não além disso, não como literatura. Conseqüentemente, uma interpretação talvez mais apropriada da injunção de que devemos tão só “poetizar a filosofia” deva considerar a sua normatividade como dada a uma tarefa que é filosófica, mas que não é dada à própria filosofia tal como tradicionalmente – ou até mesmo wittgensteinianamente – concebida. Ela é, portanto, uma instrução orientada para o futuro, e não um retrato dos procedimentos wittgensteinianos. Neste sentido, ela diria também respeito a uma atitude para com os limites da filosofia (e da linguagem) requerida doravante de todos nós. Certamente, isso poria um fim à questão de saber se e como a filosofia de Wittgenstein é ao mesmo tempo literária e poética, e à investigação sobre quais são as características particulares formais e estilísticas que marcam a qualidade literária de suas obras.

Para além deste equívoco comum, no entanto, outras questões persistem ainda relativamente a algumas suposições não explicitadas pelos autores. Em primeiro lugar, afirmar que o cuidado por um estilo, por uma forma de escrita atenta, por um uso escrupuloso de metáforas, exemplos e descrições é por si só um cuidado *literário* (ou poético) não é algo que seja indiscutivelmente dado. Já que este cuidado pode muito bem ser um cuidado igualmente filosófico. E escrever de acordo com um certo estilo não é a mesma coisa que

⁴⁶ WITTGENSTEIN, 1984b, p.533.

*escrever literatura*⁴⁷ – o que viria de fato sugerir uma concepção bastante ampla de ‘literatura’ – algo que também não é indiscutivelmente acordado. Este problema geral nos coloca assim diante de outros pontos meramente pressupostos por aqueles

⁴⁷ Na verdade, tanto nas *Investigações* quanto no *Tractatus*, a questão do estilo, do cuidado com a forma ou com o modo de apresentação é algo que está ligado à natureza da própria investigação aí levada a cabo, e que depende intrinsecamente, portanto, da natureza do seu conteúdo. O que importa, então, não é simplesmente o estilo ou a forma, mas o modo de apresentação *de um conteúdo*. O prefácio das *Investigações* atesta, neste sentido, os descaminhos do processo, e esta parece ser a “prosa até certo ponto” que ele se vê capaz de escrever: “Após várias tentativas fracassadas para condensar meus resultados num todo assim concebido, compreendi que nunca conseguiria isso, e que as melhores coisas que poderia escrever permaneceriam sempre anotações filosóficas; que meus pensamentos logo se paralisavam, quando tentava, contra tendência natural, forçá-los em *uma* direção. - E isto coincidia na verdade com a natureza da própria investigação. Esta, com efeito, obriga-nos a explorar um vasto domínio do pensamento em todas as direções. - As anotações filosóficas deste livro são, por assim dizer, uma porção de esboços de paisagens que nasceram nestas longas e confusas viagens” (WITTGENSTEIN, 1999, p.25). Mesmo as observações iniciais do *Tractatus* a respeito do prazer que a obra poderia propiciar ao leitor parecem estar muito mais ligadas à tarefa aí envolvida do que intencionalmente à sua forma: “Se esta obra tem algum valor, ele consiste em duas coisas. Primeiramente, em que nela estão expressos pensamentos, e esse valor será maior quanto melhor expressos estiverem os pensamentos. Quanto mais perto do centro a flecha atingir o alvo. - Nisso, estou ciente de ter ficado muito aquém do possível. Simplesmente porque minha capacidade é pouca para levar a tarefa a cabo. - Possam outros vir e fazer melhor” (WITTGENSTEIN, 1994a, p.133). Finalmente, mais uma vez em *Vermischte Bemerkungen*, uma nota a respeito do próprio valor do estilo: “‘Le style c’est l’homme’, ‘Le style c’est l’homme même’. A primeira expressão possui uma brevidade epigramática barata. A segunda, a correta, abre uma perspectiva completamente diferente. Ela diz que o estilo é a *imagem* (*Bild*) do ser humano” (WITTGENSTEIN, 1984b, p.561). Claro, parece-me que podemos de fato dizer com Cavell que isso é essencial para compreendermos a filosofia de Wittgenstein e a importância da vivência mesma desta experiência por um certo caráter exigente levado às últimas consequências: “Prompted by Wittgenstein’s reading of style as picturing the very man, I take his idea of the body’s picturing to declare that his writing is (of) his body, that it is on the line, that his hand is in the manner of his text, in its melancholy accidents of reception (cfr. *Walden*; I, 15) as well as in its successes with glad intentions. It is what you must expect of a perfectionist author, whose authority, such as it is, lies only in his example. Naturally, some find this attractive, others repellent; as some find it to be essential philosophy, others not” (Cavell 2004, p.33). No entanto, nós podemos muito bem concordar com tudo isso, sem vir a atribuir a Wittgenstein qualquer pretensão propriamente literária em um sentido próprio de literatura.

intérpretes, pontos os quais indicarei aqui apenas em termos de um merecido aprofundamento. As perguntas abaixo seguem, assim, a uma primeira questão fundamental: será ‘literatura’ um “conceito guarda-chuva” sob o qual subsiste a ‘filosofia’ entre outros gêneros? Mas, se este é o caso, talvez nos caiba também perguntar o que de fato vem a ser ‘literatura’ e ‘filosofia’? Podem ser ambas realmente concebidas como uma só e mesma coisa? Mas será que não perdemos algo de cada uma delas ao pensá-las como campos intercambiáveis de investigação? E será que de fato não há algo de muito específico a respeito da literatura que a distinga da filosofia?

Perguntas adicionais podem ser levantadas às respostas aí encontradas, mas neste ponto já deve estar claro o bastante que estas não são questões que se tenha resolvido de uma vez por todas, e que os intérpretes desta “leitura literária” de Wittgenstein as assumiram todas, no entanto, de maneira inquestionada – quando estas questões deveriam, na verdade, e em vista de uma compreensão mais ampla da filosofia wittgensteiniana, ser esclarecidas em primeiro lugar. Wittgenstein realmente nos permitiria falar de algo como uma “filosofia poética” ou uma “poesia filosófica”? Não deveríamos antes de mais nada ter clareza a respeito dos limites atribuídos à filosofia e aos tipos de atividade que ela deve realizar, seja por si mesma ou em prol da especificidade da literatura? Afinal, será que a literatura precisa realmente de uma filosofia que venha esclarecer e determinar as suas próprias tarefas e procedimentos? Requereria Wittgenstein que uma viesse a complementar a outra? Eu creio que temos na verdade evidências suficientes – quanto àquilo que Wittgenstein ele mesmo *disse* – para oferecer uma resposta negativa a esta questão⁴⁸.

Terceira Leitura

⁴⁸ Esta resposta nos exigiria, no entanto, um espaço maior de argumentação – juntamente com as alegadas evidências – que o espaço deste panorama. Um passo a ser dado apenas subsequentemente. – Algumas indicações de resposta estarão já manifestas, porém, na quarta parte do presente texto.

Questões similares podem ser levantadas em relação a uma terceira “leitura literária de Wittgenstein”. Aqui, o principal interesse já não é o de argumentar por uma qualidade literária dos escritos filosóficos de Wittgenstein, mas o de aplicar os distintos procedimentos desta escritura à leitura da própria literatura. O que há de “literário” em Wittgenstein, neste caso, é precisamente a possibilidade de um tal emprego prático das realizações metodológicas wittgensteinianas.

Se relativamente à leitura precedente Perloff, Schalkwyk e Gould compartilham de uma visão cuja figura de proa é Stanley Cavell, a presente leitura tem como seus principais representantes Garry Hagberg, James Guetti e Ben Tilghman, Austin Quigley, Wolfgang Huemer e, entre outros, Rupert Read. Joseph Margolis fala do livro de Hagberg, *Art as Language*, como “one of the most sustained labors to date to *apply* Wittgenstein’s *Investigations* as a running assessment of recent philosophies of art”⁴⁹. Claro, tendo-o declarado, Margolis procede à negação de cada uma das ideias assim exploradas, sua razão consistindo no fato de que Wittgenstein na verdade não possui *um* método preciso a ser então efetivamente aplicado à literatura. Segundo Margolis, o equívoco destes autores é precisamente pensar nas *Investigações* como sendo representativa de um *único* método – aqui frequentemente ligado a uma sua interpretação terapêutica e não-metafísica. Margolis não questiona, porém, o seu ponto de partida também já precipitado e equivocado – devido em parte, novamente, àquelas questões meramente assumidas que mencionei acima: tentar enquadrar (explicitar ou definir) certa visão da literatura por meio de procedimentos especificamente filosóficos (o que não pode ser justificado simplesmente pelo fato de que os procedimentos wittgensteinianos não sejam filosoficamente convencionais).

Aqui, a ênfase é dada a algumas características da obra de Wittgenstein as quais viriam servir não apenas à compreensão e à interpretação de determinados momentos literários, como também à tarefas da teoria literária propriamente dita –sempre apesar do reconhecimento de que são esparsas as suas observações pertinentemente estéticas a respeito da literatura. Assim, ao apresentar

⁴⁹ MARGOLIS, 2004, p.327.

a paradigmática obra *The Literary Wittgenstein*, Huemer afirma, por exemplo, que considerações sobre a filosofia de Wittgenstein podem ser relevantes para uma compreensão *teórica* da literatura:

The significance of Wittgenstein's philosophy for our theoretical understanding of literature is not so much based on his occasional remarks on aesthetics, however, but rather on his general philosophical position. With this volume we present a collection of essays from philosophers and literary theorists who develop Wittgensteinian accounts of literature, who use Wittgenstein's philosophical results to solve problems pertinent to the theory of literature, or show how topics that arise in our reflecting on literature can illuminate our understanding of Wittgenstein's philosophy⁵⁰.

Esta proposta é clara na argumentação de Austin Quigley, por exemplo, ao considerar as *Investigações* como ponto fundamental sobre o qual construir uma efetiva teorização literária em oposição a um viés interpretativo mais conservador. A sua leitura é – mais uma vez – terapêutica, e pretende restaurar uma certa concepção teórica em prol da interpretação literária, dizendo que fornecer “guias de ação”, e não supostas “garantias de certeza”, são propriamente as tarefas de uma “filosofia da literatura”:

To conceive of literary theorizing as both a practice and a guide to practice is to help restore elements of action and multiplicity to literary theory, which has long seemed unable to establish stability without degenerating into reductiveness nor to incorporate contingency without collapsing into chaos. [...] The function of interpretation is not to provide us with an orientation, a point of departure, a means of access, a set of sign posts for a journey we must make on our own⁵¹.

Neste sentido, a sua posição parece escapar à crítica levantada por Margolis ao sugerir um modelo maleável e múltiplo de aplicação, mas não deixa de apresentar (eu diria) aquela dificuldade ligada à possibilidade mesma de uma teorização e de uma “filosofia” da

⁵⁰ HUEMER, 2004, p.2s.

⁵¹ QUIGLEY, 1988, p.232.

literatura. Mas se Quigley o faz de maneira pontual e com algum viés ainda exegético, Hagberg, por sua vez, assume a imensa tarefa prática de inspecionar a própria literatura e a própria estética com o mesmo tipo de ferramenta advinda de uma “filosofia da arte” wittgensteiniana⁵², algo que em suas últimas consequências é levado pormenorizadamente à cabo por outros autores no estudo de obras específicas de literatura. Assim, Charles Altieri procede a uma análise dos poemas de Stevens tendo como foco o uso da exemplificação, da “gramaticalização da experiência”⁵³, e de demonstrativos elementares (a partir de uma interpretação específica do “terceiro Wittgenstein”) a serviço das artes, tomando a poesia como a encarnação manifesta dos “intrincados recursos desta gramática”⁵⁴; de maneira semelhante, James Guetti investiga as possibilidades e o alcance extensivo atribuído à linguagem de acordo com a perspectiva filosófica de Wittgenstein e a perspectiva literária de Joseph Conrad tal como transparecendo no *O Coração das Trevas*, onde o segundo é lido à luz de certos aspectos do primeiro (Guetti 2004); o mesmo tipo de investigação é realizado pelo autor relativamente ao conceito de ‘gramática lógica’ tal como aplicável ao estudo de problemas específicos da teoria literária (Guetti 1993); também para Ben Tilghman os procedimentos wittgensteinianos servem a uma compreensão dos domínios da arte (no predomínio do contexto, por exemplo, segundo um entendimento da arte enquanto jogo-de-linguagem) (Tilghman 1973) e da estética como uma disciplina cuja

⁵² Um acesso detalhado da empreitada de HAGBERG seria por demais exigente para o espaço limitado deste estudo. No entanto, por merecido que fosse um tal acesso, insisto em que o seu ponto de partida é imediatamente discutível relativamente à uma compreensão da própria filosofia wittgensteiniana, algo que fica patente já nas primeiras linhas da sua introdução: “This book attempts to assess the significance of one particular kind of work in the philosophy of language, specifically that of Ludwig Wittgenstein, both for some widely influential systematic aesthetic theories and for some less formalized but nevertheless powerfully influential ways of thinking about artistic meaning” (HAGBERG, 1998, p.1). Como veremos abaixo, a questão problemática parece residir aqui na própria aplicação da filosofia wittgensteiniana (em qualquer de seus aspectos) a uma noção (qualquer) de uma “teoria estética”.

⁵³ Expressão reconhecidamente encontrada, por sua vez, em MOYAL-SHARROCK, 2004, p.5.

⁵⁴ ALTIERI 2010, p.498. Conferir ainda ALTIERI 1976, para outra perspectiva sobre a teoria literária e suas relações com Wittgenstein.

imbricação com a ética Wittgenstein já teria tornado evidente desde o *Tractatus* (Tilghman 1991); se uma certa parte exegética parece ser aqui de capital importância para as conclusões teóricas de Tilghman, é sempre ainda o ponto de vista metodológico e conteudístico, ou bem, o ponto de vista filosófico manifesto pelas próprias obras wittgensteinianas que estabelece o critério para a sua análise estética, artística ou literária – e não, portanto, novamente, aquilo mesmo que Wittgenstein teria dito a respeito; outro caso paradigmático desta linha de argumentação é a defesa que faz Rupert Read, em vista uma determinada experiência da esquizofrenia, do uso de certos elementos filosóficos wittgensteinianos para uma leitura escrupulosa dos objetivos e da qualidade literária dos escritos de William Faulkner; ele afirma, assim, que a arte do escritor é a pura exemplificação “of deflationary Wittgensteinian philosophy of psychopathology”⁵⁵; em um outro momento, Rupert Read e Jon Cook exploram pontos conexos, agora em um diálogo direto com linguistas, para chegar a uma conclusão que é reveladora da posição geral aqui esboçada:

Our paper is ultimately as much about thinking of the philosophically active – the philosophically crucial – literariness of Wittgenstein’s own style, as it is about the helpfulness of Wittgenstein to the task of appreciating and

⁵⁵ READ, 2004, p.281. READ havia exposto os seus objetivos, significativamente, da seguinte maneira: “I want in this paper to conjoin Wittgenstein’s (and Wittgensteinian) thinking to a particular piece of prose by one of the greatest writers of the twentieth century: William Faulkner. I am interested in Wittgenstein’s possible utility as a virtual literary critic. And especially, in using properly Wittgensteinian thinking in order to understand the *philosophical* lessons that I think great literature can yield for us. [...] I aim below to explore a direct connection between literature and what is nowadays often called ‘the philosophy of psychopathology.’ I expound a literary critic – James Guetti – putting Wittgenstein to work in thinking about the work of Faulkner. I then extrapolate from this treatment some morals concerning the philosophy of mental health/illness. If my extrapolation is effective, I will have presented to the reader a way of seeing Faulkner *as* Wittgensteinian, a way which yields a distinctive and novel set of doubts concerning whether severe mental illnesses (e.g. ‘hard cases’ of schizophrenia) can be unproblematically said to be understood/understandable (at all)” (READ, 2004, p.267) Note-se que se trata novamente de pensar a obra literária de Faulkner a partir da filosofia de Wittgenstein, a ponto de nomear o escritor, ao final, *como* um wittgensteiniano. Cfr. igualmente o artigo “Literature as Philosophy of Psychopathology: William Faulkner as Wittgensteinian” (READ, 2003).

perspicuously presenting the language of those more standardly recognized as poets⁵⁶.

A sua tarefa de leitura é, neste sentido, uma tarefa de mão-dupla: por um lado procurar pelo literário no domínio filosófico, e por outro lado fazer a aplicação do filosófico ao domínio do literário em prol de uma compreensão estético-filosófica combinada. Diante disso, é de fato curioso que em geral não interesse a estes intérpretes aquilo mesmo que Wittgenstein disse a respeito da arte e da estética. Uma notável excessão consistindo talvez na obra editada por Peter Lewis, *Wittgenstein, Aesthetics, and Philosophy*, onde alguns dos autores mencionados acima reaparecem em uma roupagem efetivamente exegética⁵⁷. No entanto, este dado parece tornar patente uma certa “cegueira” (voluntária?) relativamente a uma dificuldade que os impediria imediatamente de proceder às suas aplicações filosóficas da literatura. Porque o aspecto provavelmente o mais problemático dessas leituras não reside propriamente nas interpretações filosóficas – wittgensteinianas – das obras literárias em questão, mas no próprio pressuposto básico da nossa necessidade de uma compreensão teórica da literatura – ou na aplicação desta filosofia à resolução de problemas de teoria literária. Dito de outra forma, a questão talvez não seja particularmente a correção (ou não) das interpretações das obras literárias consideradas – afinal, elas podem concordar com uma leitura interpretativa correta da própria literatura, – mas antes o seu ponto de partida.

Esta me parece ser, assim, uma aplicação completamente equivocada da filosofia wittgensteiniana. A sua argumentação está baseada na atribuição de certas tarefas, à filosofia e à literatura, as quais Wittgenstein não estaria disposto a aceitar. Na verdade, contra uma sua teorização, a tarefa da literatura será cumprida pelo fato mesmo da literatura, ao ser esta lida *simplesmente como* literatura. E

⁵⁶ READ & COOK 2010, p.487.

⁵⁷ Espero que esteja claro aqui tratar-se meramente de um esboço de cada uma das contribuições ao debate. Individualmente um maior detalhamento seria de fato requerido, mas creio ter alcançado o objetivo de fornecer pelo menos um retrato do tipo de proposta em voga para esta “leitura literária de Wittgenstein”, cuja ideia central aparece em cada um em termos de uma pretensão de aplicabilidade filosófica a tarefas de interpretação e apreciação literária.

mesmo que sua empreitada possa ser “em alguma medida” filosófica (moral, política, ou até mesmo metafísica), a literatura é plenamente intitulada a fazê-lo por si mesma, sem a interferência de um apelo, interposição ou mediação filosófica ou teórica de qualquer tipo que seja.

A fim de argumentar em prol deste ponto, eu gostaria de considerar como evidência uma distinção trazida pelo próprio Wittgenstein a respeito de dois momentos diferentes do mesmo e muito admirado Tolstói. É ainda em *Vermischte Bemerkungen* onde encontramos uma afirmação sobre “a má teorização de Tolstói” acerca da obra de arte⁵⁸, algo que pode ser imediatamente contrastado com os seus inúmeros dizeres de apreço por aquelas histórias do escritor russo as quais desempenham um papel fundamental na vida moral – cuja repetida recomendação aos seus amigos visa justamente um aperfeiçoamento espiritual e ético. É este um contraste que pode ser igualmente encontrado na carta de Wittgenstein a Malcolm que se lê abaixo:

I once tried to read ‘Resurrection’ but couldn’t. You see, when Tolstoy just tells a story he impresses me infinitely more than when he addresses the reader. When he turns his back to the reader then he seems to me *most* impressive. Perhaps one day we can talk about this. It seems to me his philosophy is most true when it’s *latent* in the story⁵⁹.

E esta é precisamente a evidência que nos autoriza a pensar em uma possível tarefa filosófica da literatura como contida *na própria literatura*. Assim, contrariamente às pretensões desta terceira leitura por um “Wittgenstein literário”, a presente observação nos adverte claramente o bastante a respeito de onde e como encontrar aquilo que é importante e que deve ser compreendido na leitura da literatura: ela deixa a sua marca sobre o leitor ao realizar a sua própria tarefa, *por ela mesma*. E não há aí absolutamente nenhuma necessidade externa ou complementar de um enderessamento proposital ao leitor para dizer-lhe exatamente aquilo que já está latente na história. Não há aí,

⁵⁸ WITTGENSTEIN, 1984b, p.533.

⁵⁹ MALCOLM, 2001, p.98.

portanto, absolutamente nenhuma necessidade de qualquer aplicação da filosofia de Wittgenstein ou de seus procedimentos filosóficos plurais para o alcance possível de uma profundidade filosófica já contida na literatura ela mesma, bem como de nenhuma “teoria literária wittgensteiniana”. Neste sentido, por variadas que sejam as interpretações mencionadas acima, todas partilham desta suposição inicial equivocada a respeito da possibilidade e da necessidade de se ministrar certa perspectiva filosófica à leitura de obras literárias para além delas mesmas; o seu ponto o mais problemático é, portanto, um uso desde logo interdito de procedimentos e métodos filosóficos wittgensteinianos para fins de explicação, interpretação e teorização de um domínio que cuida muita bem de si mesmo; o apelo deste recurso explicativo e teórico, deste endereçamento direto ao leitor, não é por Wittgenstein autorizado sequer ao literato ele mesmo; aqui, nenhuma filosofia deve dar conta daquilo que a literatura executa independente e imediatamente em seu próprio texto. Em suas várias formas, a aplicação desta filosofia pretendida pelos autores, compreende mal os limites e os objetivos desta mesma filosofia.

O mesmo talvez pudesse ser dito em relação aos estudos voltados especificamente à compreensão estética e de teoria literária propriamente dita, embora não esteja ainda claro o bastante se a última devesse ser, de acordo com Wittgenstein, igualmente abandonada de uma vez por todas. Talvez a sua legitimidade possa estar assegurada, mas apenas enquanto domínio próprio de investigação – e não enquanto domínio filosófico-literário conjunto. No entanto, o que parece estar suficientemente esclarecido, *à la lettre*, é o fato de que nenhuma suposta “teoria literária wittgensteiniana” possa ser autorizada por sua concepção particular de filosofia e de literatura e por suas respectivas tarefas específicas. Uma “teoria literária wittgensteiniana” ou uma “filosofia da arte wittgensteiniana” torna-se, assim, de certa forma, para Wittgenstein, uma contradição em termos.

Não será possível neste texto proceder a um esclarecimento quanto à minha própria compreensão do que Wittgenstein prescreve ao domínio da filosofia – uma compreensão que passa pela interdição de tudo o que se pretende como, por assim dizer, “meta-filosófico”

(ou seja, aquela passo atrás em relação àquilo que se pretende, equivocadamente, explicar, definir, teorizar ou interpretar para além do que já aí *se mostra*). Mas eu gostaria de avançar aqui uma sugestão quanto à tarefa possivelmente prescrita por Wittgenstein à literatura, relativamente àquilo que aí está moral e filosoficamente *latente*. E esta sugestão nos leva à possibilidade de uma quarta “leitura literária de Wittgenstein”.

Quarta Leitura

Diante das evidências recém mencionadas, esta leitura aproxima-se na verdade daquela conclusão já alcançada anteriormente por Elisabeth Anscombe quanto à legitimidade independente da literatura no cumprimento de uma sua tarefa moral particular. Ao fazer o comentário do par de parágrafos 6.52 e 6.521 do *Tractatus*, Anscombe explica a indizibilidade do sentido da vida, tal como encontrado no desaparecimento de sua problematicidade, ao distinguir as tentativas teórico-filosóficas (e científicas) de expressão das manifestações latentes da compreensão aí envolvida. E o que resta, neste sentido, não é um silêncio absoluto, mas o calar de toda pretensão proposicional contra a permissibilidade do domínio do mostrável, abarcando aqui também a literatura. Não se trata de fornecer explicações, diz a autora, mas de perceber o que apenas se manifesta de outra maneira. Aqueles para os quais o sentido da vida se faz claro:

[...] have failed to state what they wished to state; that it was never possible to state it as it is possible to state indifferent truth. He probably had Tolstoy especially in mind, whose explanations of what he thought he understood are miserable failures; but whose understanding is manifested, and whose preaching comes through, in a story like *Hadji Murad*⁶⁰.

A referência aqui parece aludir à distinção traçada pelo próprio Wittgenstein em sua carta à Norman Malcolm, e deixa à literatura todo o espaço de sua realização por si mesma.

⁶⁰ ANSCOMBE, 1963, p.170.

Mas se uma argumentação em prol de um “Wittgenstein literário” não era especificamente o propósito de Anscombe neste momento, sua pista é no entanto seguida mais de perto por outros autores tais como Cora Diamond, John Gibson, e alguns “não-wittgensteinianos” como Martha Nussbaum. Uma investigação pormenorizada desta leitura compreenderia também as suas propostas de resposta àquelas questões fundamentais mencionadas acima relativamente ao intercâmbio entre a filosofia e a literatura e às possibilidades abertas a cada domínio.

Um dos aspectos centrais desta postura é precisamente a atribuição de uma realização independente da literatura, mesmo em suas possíveis tarefas as mais filosóficas, a partir da ideia de um compartilhamento humano fundamental como aquilo mesmo que nos permite aí aprender alguma coisa. Se este aprendizado é importante para uma compreensão filosófica – mas sobretudo *moral* – da vida, ele é sempre alcançado independentemente de uma intermediação filosófica qualquer, tal como esta é normalmente concebida. De fato, o ponto de vista *moral* é a perspectiva primordial desta proposta e a tarefa da literatura é desde aí caracterizada ou bem como instrutiva, normativa, formadora, aperfeiçoadora ou “moral” em geral.

Certamente, o retrato desta moralidade dada com a literatura escapa aos limites de uma mera normatização para alcançar uma esfera mais ampla de compreensão da realidade, de sentido e de ordenação prática, algo que nas palavras de John Gibson forma uma “textura fundacional e compartilhável de vida”, a partir de nossas intrincadas visões de mundo. Para o autor, é este dado fundacional que nos permite *ler para a vida* no sentido de uma acurada percepção sobre aquilo que nos faz a todos seres humanos.

Tomando a noção de ‘ler para a vida’ como crucial para uma apreciação *literária* da própria literatura, Gibson vê na filosofia wittgensteiniana precisamente aquele elemento prescritivo que vem distinguir o domínio e a tarefa específica da literatura – para, de certa forma, salvaguardá-la de todas as tentativas teórico-filosóficas de mal representá-la. Neste sentido, Gibson serve-se de Wittgenstein apenas para argumentar pela especialidade e pela autonomia da literatura ao

deixá-la cumprir o seu papel simplesmente *enquanto* literatura. É também por esta razão que o autor recusa uma abordagem “indireta” da literatura tal como levada a cabo por outras disciplinas de interesse social ou mesmo moral. É claro, diz Gibson, que a filosofia moral pode fazer uso da literatura em vista de seus próprios fins; no entanto, esta apreciação já não conta como *literária*, por estar agora muito mais próxima de uma investigação que se quer social e antropológica: “we are now investigating the world and not the literary work”⁶¹. E este é, então, um equívoco fundamental, porque viola aquilo que é particular à própria literatura e ao modo *como* podemos lê-la para a vida sem qualquer apelo mediador, argumentativo e instrumental:

These questions may be infinitely important to us, and the indirect theorist is right to emphasize ways of using literature to engage in non-literary investigations; but they ultimately say nothing about how we experience literary works, and thus they will fail to help us understand the ways in which we can read the literary work of art⁶².

Contrariamente a isto, portanto, a noção de ‘ler para a vida’ ecoa o requerimento de Wittgenstein quanto à centralidade “da própria história” – e não de seu uso “esteticamente impuro, literariamente herético”, “for they [estas posições indiretas] in no way can stand in substitution for the proper object of literary experience: the text itself”⁶³; eis porque, diz Gibson ainda, a literatura deve deixar sua marca “*just* when it strikes us as fictional”⁶⁴.

A distinção wittgensteiniana que lhe serve aqui de critério é aquela que estabelece um padrão público de representação a partir dos nossos acordos comuns e compartilhados desde o próprio “fato da linguagem”, todas as nossas atividades constituindo um solo comum “arquivado” sobre o qual constroem-se e desdobram-se todos os momentos do nosso mútuo entendimento. Da mesma forma, para Gibson, é o “fato da literatura” que nos permite a sua leitura compartilhável para a vida. E esta concepção nos liberta assim de uma

⁶¹ GIBSON, 2004, p.113.

⁶² GIBSON, 2004, p.113.

⁶³ GIBSON, 2004, p.114.

⁶⁴ GIBSON, 2004, p.115.

compreensão da literatura como puramente *representacional*: na verdade, ela não vem nos representar uma realidade cujo acesso é então apenas mediado entre nós e a vida, já que ela é o próprio “arquivo” dessa realidade. São nossas visões sobre a vida humana e sobre o mundo que estão “arquivadas” no solo *fundacional* da literatura. E esta é então, para o autor, a distinção crucial que nos permite apreciar a literatura *enquanto* literatura:

Literature shows us reality, but at a level we might call *foundational* rather than *representational*, placing before us those narratives that hold in place and in so doing structure our understanding of large regions of cultural reality. We see nothing actual in literature. But we do see something just as crucial from the worldly point of view: those stories in virtue of which entire expanses of human experience and circumstance are made visible to us. And if this is so, the idea of reading for life can be seen as resting upon a perfectly legitimate picture of literary appreciation⁶⁵.

Importa, assim, ao *ler para a vida*, *ler literatura* – sem desviar o olhar para o que lhe é externo, para as supostas explicações que não dão conta da experiência literária ela mesma. Importa, portanto, uma compreensão da nossa trama vital que está dada, latente, na própria trama textual *da literatura*⁶⁶.

John Gibson oferece assim uma abordagem consequente com as distinções trazidas pelo próprio Wittgenstein nas várias observações mencionadas ao longo do presente texto: a literatura deve cuidar de si mesma; e este é também o caso da admoestação de uma poesia que toma o espaço da filosofia – não de uma “filosofia poética” ou de uma “poesia filosófica”, mas o caso pura e simplesmente *da poesia*;

⁶⁵ GIBSON, 2004, p.122.

⁶⁶ De GIBSON ver também o excelente *Fiction and the Weave of Life* (2012). – Dentro de um contexto diverso, mas igualmente em oposição a uma leitura meramente teórica, abstrata da literatura, Martha Nussbaum escreve também um texto de nome “*Reading for Life?*” em seu *Love’s Knowledge*. Aqui, as contribuições da literatura supõem um engajamento aristotelicamente qualificado em termos de amizade e de aprendizado moral em vista de uma boa vida humana (NUSSBAUM, 1992, p.230-244).

não uma “filosofia da literatura wittgensteiniana”, mas o caso apenas *da literatura*.

Concorde a esta perspectiva, a ênfase dada por Cora Diamond ao aprendizado moral via literatura sugere ainda as mesmas distinções entre um convencimento que apela àquilo que no ser humano é o seu fundamento *enquanto ser* e os argumentos filosóficos morais *tout court* – contra os quais ela se posiciona mais especialmente de acordo com sua própria interpretação de Wittgenstein (cf. Diamond 1995). Diamond dialoga constantemente com Iris Murdoch e Martha Nussbaum, e as três autoras parecem aqui pensar no privilégio da literatura como alternativa a uma legalização da ética –tal como denunciada primeiramente por Anscombe em 1958– e a uma excessiva abstração e formalização da “filosofia moral”⁶⁷. A devoção, a atenção e a compreensão da “textura da vida” são, assim, os principais elementos que se instauram contra uma insistente teorização da literatura (e da arte em geral). Os seus projetos são, por conseguinte, imprescindíveis para esta quarta possibilidade de uma “leitura literária de Wittgenstein”, para a qual a permissão de uma autonomia literária é tudo o que realmente nos autoriza a falar de um “Wittgenstein literário”, naquilo, portanto, que ele mesmo deixa como tarefa à literatura: o fato de que, ao ler obras literárias, ao ler poesia, ao compartilhar desde aí a sua vida e visão de mundo, nós aprendemos alguma coisa de importante a respeito da nossa própria maneira de viver a vida. E este é o aprendizado que nos permite responder aos “problemas da vida”, aos problemas de sentido aos quais nenhuma filosofia é realmente capaz de dar conta. E o questionamento de Wittgenstein diante da perda sofrida por seu irmão já nos apontava o caminho desta prerrogativa: a desautorização da filosofia em prol da vivência da literatura e da arte por elas mesmas.

Claro, isso não significa que não haja aqui mais nada a ser explorado, já que as sugestões positivas de uma “leitura literária de Wittgenstein”, meramente esboçadas acima, merecem efetivamente um projeto e uma atenção mais qualificados. Para isso, importa não apenas a consideração das leituras feitas pelo próprio Wittgenstein (ou seja, uma investigação continuada dos autores e obras tal como

⁶⁷ Cfr., por exemplo, DIAMOND, 1995, 2004, 2010.

advertidos pela “primeira leitura”), como também suas próprias indicações a respeito da estética, da arte e da literatura, além de uma reflexão sobre questões pendentes relativas à legitimidade dos intercâmbios aqui mencionados. Mas este é um projeto que estende para além do âmbito deste panorama.

Referências:

ANSCOMBE, G.E.M. “Modern Moral Philosophy”. In: *Philosophy*, 33, 1958, p.1-19.

_____. *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*. 2ª ed. London: Hutchinson University Library, 1963.

ALTIERI, C. “Exemplification and Expression”. In: *A Companion to the Philosophy of Literature*. Hagberg, G. & Jost, W. (ed.). Wiley-Blackwell, p.491-506, 2010.

_____. “Wittgenstein on Consciousness and Language: A Challenge to Derridean Literary Theory”. In: *MLN*, v.91, n.6, Comparative Literature, dec. 1976, p.1397-1423.

ANTIN, D. “Wittgenstein among the Poets”. In: *Modernism, Modernity* 5, 1998, p.149-166.

BEARDSMORE, R.W. “Wittgenstein on Tolstoi’s *What is Art?*”. In: *Philosophical Investigations*. v.14, issue 3, july 1991, p.187-204.

BREITHAUPT, F. RAATZSCH, R. & KREMBERG, B. (eds.). *Goethe and Wittgenstein: seeing the world’s unity in its variety*. Frankfurt: Peter Lang, 2003.

CAVELL, S. *Must We Mean What We Say?* New York: Charles Scribner’s Sons, 1969.

_____. “The *Investigations*’ Everyday Aesthetics of Itself”. In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.21-33.

DIAMOND, C. "Anything but Argument?". In: *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. MIT Press, 1995, p.291-308.

_____. "Having a Rough Story about What Moral Philosophy Is". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.133-145.

_____. "Henry James, Moral Philosophers, Moralism". In: *A Companion to the Philosophy of Literature*. Hagberg, G. & Jost, W. (eds.). Wiley-Blackwell, 2010, p.268-284.

ENGELMANN, P. *Letters From Wittgenstein with a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

GOETHE, J. W von. *Fausto I e II*. Trad.: J.K. Segall. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

GIBSON, J. *Fiction and the Weave of Life*. OUP Oxford, 2012.

_____. "Reading for Life". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.109-124.

_____ & Huemer, W. (eds.). *The Literary Wittgenstein*. New York: Routledge, 2004.

GOULD, T. "Restlessness and the Achievement of Peace. Writing and method in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.75-91.

GUETTI, J. "Monologic and Dialogic: Wittgenstein, Heart of Darkness, and Linguistic Skepticism". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.251-266.

_____. *Wittgenstein and the Grammar of Literary Experience*. University of Georgia Press, 1993.

HAGBERG, G. *Art as Language: Wittgenstein, Meaning, and Aesthetic Theory*. Cornell University Press, 1998.

_____. *Describing Ourselves: Wittgenstein and Autobiographical Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HUEMER, W. "Introduction: Wittgenstein, language, philosophy of literature". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.1-13.

LEWIS, P. *Wittgenstein, Aesthetics, and Philosophy*, Ashgate Publishing, 2004.

LEWIS, P.B. "Wittgenstein, Tolstoy, and Shakespeare". In: *Philosophy and Literature*, 29, n.2, 2005, p.241-255.

MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*. 2 ed. Oxford University Press, 2001.

MARGOLIS, J. "Unlikely prospects for applying Wittgenstein's 'method' to aesthetics and the philosophy of art". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.321-345.

MATOSO, A. *Tolstoi com Wittgenstein: Moral e arte*. Tese de doutorado. Faculdade de Letras. Programa em Teoria da Literatura. Universidade de Lisboa, 2012.

MCGUINNESS, B. *Wittgenstein: A Life: Young Ludwig, 1889-1921*. University of California Press, 1988.

MONK, R. *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Vintage, 1991.

MOYAL-SHARROCK, D. "Introduction: The Idea of a Third Wittgenstein". In: *The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works*. Moyal-Sharrock, D. (ed.). Hampshire: Ashgate Publishing, 2004.

NUSSBAUM, M.C. *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, 1992.

OLIVEIRA, J.V.G. *A humanização da arte. Temas e controvérsias na filosofia*. Edições Pinakothke, 2006.

PERLOFF, M. *A Escada de Wittgenstein: a linguagem poética e o estranhamento do cotidiano*. Trad. Leite, E.R. e Bernardini, A.F. EDUSP, 2008.

PERLOFF, M. "But isn't *the same* at least the same?". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.34-54.

QUIGLEY, A. E, "Wittgenstein's Philosophizing and Literary Theorizing". In: *New Literary History*, v.19, n.2, Wittgenstein and Literary Theory, Winter 1988, p.209-237.

RAÏD, L. "Self-reliance" et l'éthique de Wittgenstein". In: *Revue Française d'Études Américaines* 91, 2002, p.87-96.

_____. "Wittgenstein, Dostoïevski et l'homme du souterrain". In *Éthique, littérature, vie humaine*, S. Laugier (ed.), PUF, 2006, p.269-286.

_____. "Wittgenstein et Dostoïevski: une exploration formelle de la subjectivité". In: *Europe*, n. 906, 2004.

READ, R. "Literature as Philosophy of Psychopathology: William Faulkner as Wittgensteinian". In: *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10 (2), 2003, p.115-124.

_____. "Wittgenstein and Faulkner's Benjy. Reflections on and of derangement". In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.267-287.

_____. & Cook, J. "Wittgenstein and Literary Language". In: *A Companion to the Philosophy of Literature*. Hagberg, G. & Jost, W. (ed.) Wiley-Blackwell, 2010, p.484-490.

RHEES, R. (ed.) *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

ROWE, M.W. "Goethe and Wittgenstein". In: *Philosophy*, v.66, n.257, jul. 1991, p.283-303.

SATTLER, J. *Non-sens et stoïcisme dans le Tractatus logico-philosophicus*. Tese (Doutorado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Université du Québec à Montréal, 2011.

_____. “Wittgenstein et la vie véritable: le Tractatus, les Carnets et l’Abrégé de l’Évangile de Tolstoï”. In: *Implications Philosophiques*, v. 1, 2011a, p.01.

SCHALKWYK, D. “Wittgenstein’s ‘Imperfect Garden’. The ladders and labyrinths of philosophy as *Dichtung*”. In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.55-74.

SCHULTE, J. *Lire Wittgenstein: dire et montrer*. Trad.: M. Charrière e J.-P. Cometti. Paris: Éclat, 1992.

_____. “The Life of the Sign”. ?”. In: *The Literary Wittgenstein*. Gibson, J. & Huemer, W. (eds.). New York: Routledge, 2004, p.146-164.

SPICA, M. *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*. Curitiba: Editora CRV, 2011.

TILGHMAN, B.R. *Wittgenstein, Ethics, and Aesthetics: The View from Eternity*. SUNY Press, 1991.

_____. “Wittgenstein, Games, and Art”. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v.31, n.4, summer 1973, p.517-524.

TOLSTOÏ, L. *Abrégé de l’Évangile*. Weisbein, N. (ed.). Paris: Éditions Klincksieck, 1969.

TOLSTOY, L. *The Gospel in Brief*. London and Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

TOWNSEND, D. *Historical Dictionary of Aesthetics*. Oxford: Scarecrow Press, 2006.

WITTGENSTEIN, L. *Carnets secrets 1914-1916*. Trad. Jean-Pierre Cometti. Tours: Farrago, 2001.

- _____. *Ludwig Wittgenstein: Tagebücher und Briefe*. Innsbruck: Haymon-Verlag, 2001a.
- _____. *Culture and Value*. Wright, G.H. & Nyman, H. (eds.). Trad. Winch, P. University of Chicago Press, 1984.
- _____. *Culture and Value*. Wright, G.H. & Nyman, H. (eds.). Ed. revisada por Pichler, A. Trad. Winch, P. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- _____. *Diário Filosófico (1914-1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.
- _____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Last Writings, vol.1: Preliminary Studies for Part II of "Philosophical Investigations"*. Wright, G.H. von & Nyman, H. (eds.). Trad. Luckhardt, C.J. & Aue, M.A.E. Oxford: Blackwell, 1982a.
- _____. *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Eletronic Edition*. OUP, 2000.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994a.
- _____. *Werkausgabe Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984a.
- _____. *Werkausgabe Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984b.
- _____. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-32*. From the Notes of John King and Desmond Lee, Desmond Lee (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- _____. *Zettel*. ANSCOMBE, G.E.M & Wright, G.H. von (eds.). Trad. Anscombe, G.E.M. Berkeley: University of California Press, 1970.

O Espaço da Intersubjetividade no *Tractatus*

João Vergílio Gallerani Cuter

Há um enigma cercando o aforismo 5.526 do *Tractatus* cuja solução me parece fundamental para chegarmos a uma visão coerente e sustentável da primeira filosofia de Wittgenstein. Neste artigo, farei basicamente três coisas. Exporei primeiro os problemas aparentemente incontornáveis que cercam esse aforismo, mostrando como ele aparentemente põe em xeque um dos pontos mais centrais de toda a lógica tractariana. Darei em seguida uma solução parcial, que reduzirá os danos inicialmente apontados ao edifício como um todo, mas ainda conservará um aspecto um tanto artificial, obrigando-nos a introduzir restrições *ad hoc* na interpretação do aforismo que aparentemente não estão referendadas pelo texto. Finalmente, mostrarei que esse artificialismo se dissolve quando aceitamos dar ao atomismo lógico do *Tractatus* uma leitura fenomenalista que, na minha opinião, deve ser aceita por diversos outros motivos, todos eles independentes da leitura proposta para essa passagem especificamente. Sobre estes outros motivos, no entanto, nada falarei aqui.

Passemos diretamente ao aforismo que nos interessa. Eis o que ele diz:

Man kann die Welt vollständig durch vollkommen verallgemeinerte Sätze beschreiben, daß heißt also, ohne irgend einen Namen von vornherein einem bestimmten Gegenstand zuzuordnen.

Um dann auf die gewöhnliche Ausdrucksweise zu kommen, muß man einfach nach einem Ausdruck „es gibt ein und nur ein quantificational variable x , welches...” sagen: Und dies x ist a .

Pode-se descrever integralmente o mundo por meio de proposições completamente generalizadas, ou seja, sem que nenhum nome seja de antemão coordenado a um objeto determinado. Para se chegar, então, ao modo habitual de expressão, deve-se, após uma expressão: "há um único x tal que...", simplesmente dizer: e esse x é a .

Existem aqui três problemas a serem resolvidos. O primeiro está relacionado à ideia de que seja possível descrever integralmente o mundo – entenda-se, qualquer mundo possível em qualquer ontologia que a análise final da linguagem possa vir a nos mostrar – por meio de proposições completamente generalizadas. O segundo problema está contido na ideia de que essa descrição integral – ou qualquer descrição parcial que possamos conceber – possa ser feita sem que nomes sejam associados de antemão a objetos determinados. O terceiro problema diz respeito, é claro, àquilo que parece ser um uso implícito da identidade no momento em que desejássemos chegar ao "modo habitual de expressão" – uso que o *Tractatus*, como se sabe, condena explicitamente e exclui como desprovido de sentido.

Explicitemos melhor cada um desses problemas, explorando os impasses a que eles parecem nos conduzir e procurando solucioná-los de modo ao menos parcial à medida que avançamos. Para isso, suponhamos que a análise final da linguagem nos tenha levado a admitir duas categorias de objetos, que corresponderiam aproximadamente àquilo que chamaríamos de "indivíduos" e de "propriedades de indivíduos". Tanto uma categoria quanto a outra contariam com um número infinito de objetos. Usaremos os símbolos " $\phi \sim a$ " e " $\phi \sim b$ " para nos referirmos a dois objetos quaisquer da categoria dos indivíduos, e os símbolos " $f \hat{x}$ " e " $g \hat{x}$ " para nos referirmos a dois objetos quaisquer da categoria das propriedades de indivíduos.¹ As proposições elementares teriam todas, portanto, a mesma forma lógica – " ϕx ".

¹ Faço um uso livre, como se vê, da notação de Russell, com o acento circunflexo posto sobre a variável para indicar que não se trata, aí, de uma variável de quantificação, mas apenas de um expediente de nominalização no qual a categoria do objeto que se une ao objeto designado pela constante é parte integrante do próprio símbolo constante. No *Tractatus*, todos os objetos são o que FREGE e RUSSELL

Suponhamos, agora, que houvesse no mundo (tal como ele contingentemente é) uma propriedade possuída por infinitos indivíduos, mas não possuída por infinitos outros. Essa é sem dúvida uma característica desse mundo que pode ser descrita por uma proposição contingente e completamente geral.² No entanto, é fácil perceber que há infinitos mundos possíveis que possuiriam essa mesma característica — essa proposição completamente geral seria verdadeira a respeito de todos eles. A questão que se coloca, portanto, é a seguinte: como eu poderia distinguir mundos que se distinguissem **apenas** quanto a isso usando apenas proposições completamente gerais? A resposta é muito simples: eu não poderia, já que a distinção só poderia ser estabelecida no nível das proposições elementares. O problema que surge, então, é o seguinte: diante dessa impossibilidade, com que direito eu poderia chamar uma descrição puramente "estrutural" do mundo (isto é, uma descrição que só lance mão de proposições completamente gerais) de uma descrição "integral" desse mundo? Proposições completamente gerais estariam muito aquém da completude descritiva, já que somente especificações adicionais, feitas por intermédio de constantes, poderiam me permitir distinguir mundos logicamente possíveis mas estruturalmente indistinguíveis.

O problema se torna ainda mais premente quando percebemos que a diferença entre mundos estruturalmente idênticos não poderia ser descrita de maneira alguma, dadas as restrições construtivas do *Tractatus*. Seja $f\hat{x}$ a propriedade possuída por infinitos indivíduos e não possuída por infinitos outros. Há um mundo possível que possui essa característica estrutural no qual, além disso, a propriedade $f\hat{x}$ é possuída pelo objeto $\phi \sim a$ — ou seja, um mundo no qual a proposição elementar " $f\hat{a}$ " seria verdadeira. Mas continuariam existindo infinitos mundos assim, e não sairíamos do lugar. Por mais que eu faça conjunções finitas de minha proposição estrutural com proposições elementares, na tentativa de "cercar" o mundo real no universo dos mundos possíveis, eu nunca chegaria lá. A conclusão a que sou levado é paradoxal: o *Tractatus* parece ser incompatível com a possibilidade

chamariam de "funções proposicionais". Cfr. a esse respeito meu artigo "Como negar um nome".

² Detalhes em meu artigo "A lógica do *Tractatus*".

de uma descrição do mundo na qual especificações singulares (feitas por meio de proposições elementares e de suas negações) tornassem esse mundo logicamente incompatível com qualquer outro. O que singulariza o mundo efetivo em relação a infinitos outros mundos logicamente possíveis seria, então, essencialmente **indescritível** – ao menos numa ontologia que, contendo um número infinito de objetos em pelo menos uma de suas categorias, não fizesse da aritmética um exercício vazio, não inviabilizasse o desenvolvimento de séries formais "interessantes" e não transformasse a quantificação num desinteressante mecanismo de abreviação³. Numa palavra, o mundo, em sua singularidade, seria essencialmente indescritível.

Mas, se é assim, o exame do primeiro problema arrolado mais acima talvez nos insinue uma possibilidade de solução. Se o único tipo de descrição completa compatível com o *Tractatus* é a descrição estrutural (que usa apenas proposições completamente generalizadas), então seria o caso de que não apenas pudéssemos descrever completamente o mundo dessa forma, como esse seria essencialmente o único tipo de completude descritiva a que podemos almejar. O mundo pode ser determinado de modo cada vez mais atento a características individuais, mas paremos no ponto que for, ele sempre coincidirá com uma infinidade de mundos estruturalmente idênticos a ele.

³ Detalhes em meu artigo "Operations and Truth-Operations in the *Tractatus*", onde o conceito de série formal "interessante" é rigorosamente desenvolvido. Essa possibilidade de uma ontologia estritamente finitista talvez nem sequer seja compatível com o *Tractatus*. Como figurações são fatos (ou, mais precisamente, estão "assentadas" em fatos que projetamos sobre outros), deve haver sempre **outra** figuração capaz de descrever a camada fatural de uma figuração dada. É possível mostrar que a hipótese de uma rede figurativa circular leva a paradoxos, a meu ver, insolúveis. Suponha um círculo mínimo, com dois "fatos", em que um é tomado como base para a descrição do outro. Se, feitas as projeções, o primeiro fato descreve o segundo (digamos, p) e o segundo descreve o primeiro (digamos, q), então a proposição " $\sim p \ \& \ q$ " seria inconstituível. Temos aqui uma variante da "prova" apresentada por DEDEKIND da existência de infinitos indivíduos. A prova de DEDEKIND envolve pressupostos psicologistas que a inviabilizam enquanto demonstração puramente lógica. A prova que apresentei acima, no contexto do *Tractatus*, me parece inobjetable de um ponto de vista lógico, desde que tomemos a palavra "lógica" de modo a incluir aí as condições de possibilidade do sentido proposicional.

O problema é compatibilizar isso com a segunda ideia contida no aforismo 5.526 — a ideia de que essa descrição pode ser feita "sem que nenhum nome seja de antemão coordenado a um objeto determinado". Descrições estruturais são feitas com base em quantificações⁴, e quantificações funcionam na base de mecanismos de seleção que, em última instância, se aplicam sobre proposições elementares que, por sua vez, pressupõem que cada nome esteja de antemão coordenado a um objeto determinado. E agora? Como sair deste novo impasse?

Partamos de nossa última constatação. Para descrevermos um estado de coisas, temos que recorrer a uma proposição elementar, e para que a proposição elementar tenha um sentido determinado é necessário que cada um dos nomes que a compõem **já** designem objetos determinados. Ora, é exatamente isso que **não** acontece com uma descrição estrutural. Dada a nossa ontologia hipotética, haverá infinitos mundos possíveis em que existe uma propriedade possuída por infinitos indivíduos e não possuída por infinitos outros. Haverá também infinitos outros mundos possíveis que **não** possuem essa propriedade estrutural, e nas quais nossa proposição completamente geral será falsa. É fácil perceber, no entanto, que não importa qual é essa propriedade, quais são os infinitos indivíduos que a possuem e os infinitos outros que não a possuem. A sentença será verdadeira de qualquer mundo que possua uma propriedade assim. É indiferente que num mundo essa propriedade seja $f\hat{x}$ e que em outro ela seja $g\hat{x}$. Dois mundos que possuam essa propriedade estrutural e difiram apenas pelo fato de os indivíduos " $\phi\sim a$ " e " $\phi\sim b$ " estarem em "lugares trocados" — no mundo em que um possui a propriedade em questão o outro não possui, e vice-versa — são indistinguíveis do ponto de vista dessa mesma propriedade. Em outras palavras, se eu fizer com que o nome " $\phi\sim a$ " designe o indivíduo $\phi\sim b$ e o nome " $f\hat{x}$ " designe a propriedade $g\hat{x}$, no que diz respeito à propriedade estrutural que estamos considerando, nada se altera. Se era verdade antes que existe uma propriedade de indivíduos desse tipo, continuará sendo verdade

⁴ Séries formais "interessantes" são apenas seqüências infinitas de proposições quantificadas sobre as quais podemos aplicar operações veritativas.

depois; e se era falso antes continuará sendo falso depois. As condições de verdade de uma proposição completamente geral independem de como eu faço a atribuição de nomes no interior de uma categoria. O sentido da proposição completamente geral, portanto, está determinado "categorialmente", pela mera configuração do espaço lógico. Nesta medida, seu sentido está determinado "de antemão", "desde o início", antes mesmo de nós decidirmos o que é nome de quê no interior da linguagem. Qualquer que seja a decisão que tomarmos no nível dos nomes, a sorte da proposição completamente geral já estará decidida.

Nada disso quer dizer — e é de suma importância perceber isto — que não tenhamos que tomar decisão alguma e que seja possível projetar a proposição geral sobre o mundo sem o auxílio de nomes.⁵ Sem nomeação, nada feito — não há sentido possível nem para as proposições completamente gerais, nem para qualquer outra. O que é indiferente para as proposições completamente gerais é apenas o "como" da nomeação, não o "quê". Repetindo as palavras do aforismo, não é necessário que o nome esteja coordenado a um objeto **determinado** — este, por oposição àquele; mas é obviamente necessário que ele esteja coordenado a **algum** objeto — este ou aquele, pouco importa. Sem isso, a semântica do *Tractatus* simplesmente não funciona.

A distância entre uma proposição completamente geral e uma outra na qual apareça a referência a um objeto determinado é incontornável. Uma coisa é dizer que existe um único indivíduo que possui uma única propriedade. Outra é dizer que esse indivíduo é $\phi^{\sim} a$, e outra muito diferente é dizer que esse indivíduo é $\phi^{\sim} b$. Determinar qual é esse único indivíduo não é simplesmente trocar um modo de expressão por outro — é dizer algo que antes não estava dito. Mesmo que estivéssemos autorizados, portanto, a fazer livre uso da relação de identidade na expressão do sentido, determinações do tipo "e esse x é a " acrescentadas no interior de proposições completamente gerais nos levariam a proposições completamente diversas da proposição original. Causa estranheza, portanto, a afirmação de Wittgenstein de

⁵ Cfr. a este respeito meu texto "É necessário que os nomes existam?".

que cláusulas desse tipo nos trariam de volta ao "modo usual de expressão", como se a proposição completamente geral, antes da introdução da cláusula, expressasse a mesma coisa, só que de outro modo, supostamente "menos usual". Isso é definitivamente falso. O que muda não é o modo de expressão, mas o sentido expresso.

O fato, porém, é que o *Tractatus* não nos autoriza a operar essa inflexão do sentido do modo como somos tentados a pensar que esteja insinuado na cláusula "e esse x é a ", ou seja, por meio da relação de identidade — "...& $x = a$ ". No entanto, as convenções a respeito do uso de nomes diferentes para diferentes objetos, se estendidas às variáveis, permitem que todas as descrições antes feitas com o auxílio da relação de identidade possam ser feitas sem elas. Para dizer que existe um único x que possui a propriedade $f\hat{x}$, diremos que existe pelo menos um objeto que possui a propriedade, mas não dois. Para dizer que "esse x é a " basta dizer que o objeto a ⁶ possui a propriedade $f\hat{x}$ e que não existem dois objetos possuindo essa propriedade:

$$f\hat{a} \ \& \ \sim (\exists x, y) (f\hat{x} \ \& \ f\hat{y})$$

Isso não faz com que esta proposição fique um milímetro mais próxima da proposição completamente geral. Ela passa a conter dentro de si um nome próprio genuíno, e em função disso se aproxima **exteriormente** de nosso "modo usual de expressão", no qual utilizamos falsos nomes próprios, como "Sócrates". Mas, é bom repetir, a proposição está dizendo algo completamente diferente daquilo que qualquer proposição completamente geral poderia dizer. Podemos inferir dela uma proposição completamente geral, afirmando a existência de pelo menos uma propriedade possuída por exatamente um indivíduo. Mas nenhum conjunto finito ou infinito de proposições existenciais poderia implicar qualquer afirmação feita sobre um indivíduo específico.

⁶ Dada nossa ontologia imaginária, o mais correto seria usar o sinal " $\phi \sim a$ ". No *Tractatus*, como não se compromete com nenhuma divisão categorial específica, Wittgenstein toma emprestadas, a título precário, a notação e a maneira de falar dos *Principia* de Russell.

Voltamos, portanto, à estaca zero. Como interpretar o aforismo?

Ele recebe uma interpretação perfeitamente sustentável e natural caso assumamos uma leitura fenomenalista da ontologia do *Tractatus*. Proposições elementares seriam asserções a respeito de um universo essencialmente privado a partir do qual eu poderia construir, mediante o uso de expedientes puramente lógicos, objetos físicos nos moldes sugeridos por Bertrand Russell no livro *Our Knowledge of the External World*, publicado em 1914⁷. As proposições sobre o mundo físico podem ser pensadas, então, como proposições completamente gerais construídas a partir desse material fenomênico privado mediante a aplicação de operações verifuncionais a proposições elementares que só o sujeito responsável pelas projeções dos nomes sobre os objetos pode entender, constituindo assim a única linguagem que ele estaria logicamente capacitado a entender. A linguagem falada por uma outra boca só tem sentido para mim porque eu a projeto sobre esse mesmo universo privado onde projeto as sentenças que minha própria boca produz⁸

⁷ RUSSELL parte, na verdade, de uma ontologia "neutra" de *sense data*. Interessamos aqui apenas os mecanismos construtivos disponibilizados no livro, com os quais Wittgenstein tinha a mais completa familiaridade.

⁸ Há que se despir o fenomenalismo de todas as suas implicações psicologistas, como a associação a um corpo determinado, ou sua vinculação a qualquer tipo de "subjetividade empírica". O rigor na exposição, neste ponto, só poderia ser conseguido num texto que tivesse uma extensão muito maior. É preciso entender o que digo aqui contra o pano de fundo desses desenvolvimentos possíveis. Todo o meu trabalho sobre o período intermediário tem a finalidade de exibir o modo como o próprio Wittgenstein teve que enfrentar problemas dessa ordem. Ao tempo do *Tractatus*, a forma lógica das proposições elementares pôde ser deixada provisoriamente de lado. No período intermediário, o fenomenalismo foi obrigado a se explicitar, e a se definir em termos estritamente lógicos. Toda fenomenologia que se pretenda uma teoria das categorias lógicas enfrenta exatamente esse problema, que não tem por que ser considerado como intransponível *a priori*. O que dizemos aqui nada tem a ver, enfim, com psicologia ou com epistemologia. Tem a ver com a constituição do sentido e com a determinação do único campo possível onde essa determinação poderia ser feita — um campo essencialmente vinculado ao sujeito de uma intencionalidade doadora de sentido que não tem nada, absolutamente **nada** a ver com sujeitos psicológicos e coisas que-tais. Cfr. a respeito meu texto "Subjetividade empírica e transcendental".

Com essa interpretação, tudo volta ao seu lugar no aforismo 5.526. Uma descrição completa do mundo físico utiliza apenas proposições completamente gerais construídas a partir de proposições fenomênicas elementares. O sentido dessas proposições completamente gerais é invariável com respeito a qualquer coordenação determinada de nomes a objetos. Falando livremente, se um outro sujeito tivesse diante de si um espaço lógico com as mesmas divisões categoriais que o meu, e se houver uma relação de isomorfismo entre os nossos "mundos fenomênicos", haverá um acordo completo no que diz respeito às nossas "descrições puramente estruturais", apesar do fato de nossas descrições fenomênicas serem mutuamente inacessíveis. O sentido que essas proposições completamente gerais têm para ele coincide exatamente com o sentido que essas proposições têm para mim. Jamais poderei compreender o idioleto dele, assim como ele jamais poderá compreender o meu. Mesmo assim, as condições de verdade de uma sentença afirmando que há uma propriedade possuída por infinitos indivíduos e não possuída por infinitos outros terá o **mesmo** sentido para nós dois, já que, para o sentido dessa sentença, é indiferente como foi feita a coordenação entre nomes e objetos determinados – basta que ela tenha sido feita de **algum** modo. É claro que, tão logo eu afirme que a propriedade em questão é $f\hat{x}$ (e não $g\hat{x}$, por exemplo), nossos sentidos voltam a se trancar numa privacidade intransponível. Podemos concordar verbalmente, mas jamais poderíamos concordar quanto ao sentido que atribuímos a essa proposição elementar. No caso das proposições completamente gerais existe mais do que um acordo meramente verbal. Faríamos uma mesma afirmação estrutural, e a compreenderíamos exatamente da mesma forma, dada a "hipótese" do isomorfismo. É esse o espaço que se abre, no *Tractatus*, a algo que poderia receber o nome de "intersubjetividade" – um espaço de sentido que consegue driblar a privacidade graças a uma identidade categorial inscrita nos subterrâneos da linguagem cotidiana.

Referências:

CUTER, J.V.G "A lógica do *Tractatus*". In: *Manuscrito*, v.25, n.1, 2002.

_____. "Subjetividade empírica e transcendental". In: *Philosophos*, v.8, 2003.

_____. "Operations and Truth-Operations in Wittgenstein's *Tractatus*". In: *Philosophical Investigations*, v.28, n.1, 2005.

_____. "Como negar um nome". In: *Philosophos*, v.14, 2009.

_____. "É necessário que nomes existam?". In: Lia Levy; Marco Zingano; Luiz Carlos Pereira (org.). *Metafísica, Lógica e Outras Coisas Mais*. Rio de Janeiro, NAU, 2012.

Ceticismo Sobre Outras Mentes e Percepção de Aspectos

Jônadas Techio

“O corpo humano é a melhor imagem
da alma humana”

Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas*.

Dentre as alegações mais emblemáticas de Wittgenstein sobre a gramática de predicados psicológicos na chamada “Parte I” das *Investigações Filosóficas*¹ encontram-se as seguintes: (1) “apenas de um ser humano vivo e do que se assemelha (comporta-se como) um ser humano vivo pode um dizer: tem sensações; vê; é cego; ouve; é surdo; é consciente ou inconsciente”²; (2) “Um ‘processo interno’ necessita de critérios externos”³. O teor dessas e várias outras observações aparentadas levou muitos leitores a atribuírem uma espécie de posição “externista”⁴ ao autor das *IF*, de acordo com a qual o significado,

¹ *Investigações Filosóficas* (doravante ‘IF’), parte II, § iv 19. Salvo indicação em contrário, citarei a partir da edição bilingue das *Investigações Filosóficas* revisada por HACKER & SCHULTE (WITTGENSTEIN, 2009). Por razões de brevidade continuarei aludindo à divisão clássica da obra em “duas partes”, muito embora os problemas editoriais relacionados com essa divisão sejam bem conhecidos. A nova edição abandona essa prática, por razões explicitadas por HACKER & SCHULTE no prefácio.

² *IF* §281.

³ *IF* §580.

⁴ Uso o termo em um sentido amplo, abrangendo diversas tentativas de incluir na análise do conteúdo dos estados mentais (presumivelmente “internos”) algumas

conteúdo ou referência de predicados psicológicos deveria ser explicado não em termos de fatores *internos* e *privados* à consciência individual dos sujeitos, mas antes em termos de aspectos do ambiente *externo* mais amplo que os circunda – em particular, (certos tipos de) comportamento publicamente observáveis.

Mas “externismo” se diz de várias maneiras. Podemos, por exemplo, pensar em uma versão reducionista ou eliminativista: nesse caso, a sugestão seria *substituir*, na análise filosófica dos nossos conceitos, a referência a entidades supostamente problemáticas (“conteúdos mentais internos”, “experiências privadas”, “almas”) pela referência a entidades supostamente mais bem comportadas ontologicamente, tais como movimentos de nossos corpos no espaço. Muito embora alguns dos primeiros leitores das *IF* tenham sido tentados a atribuir uma posição desse tipo a Wittgenstein⁵, hoje há um relativo consenso na literatura acerca de sua incorreção, de modo que não precisamos perder muito tempo discutindo-a. A razão para mencioná-la é que pretendo compará-la a uma leitura muito mais difundida, e aparentemente mais fiel ao espírito e à letra das *IF*, que não compromete Wittgenstein com nenhuma tentativa de reforma gramatical (que seria uma maneira de compreender a proposta eliminativista), mas simplesmente com a apresentação de lembretes gramaticais acerca do modo como *efetivamente* usamos nossos conceitos. Dessa perspectiva, o efeito cumulativo dos lembretes wittgensteinianos no tocante à análise dos predicados psicológicos seria recordar o leitor de que nossas práticas de atribuição de estados mentais *de fato* fundamenta-se em “critérios externos”, ao contrário do que somos tentados a pensar quando guiados por certas *imagens* filosóficas deturpadas da relação entre interno e externo, mente e corpo. A crítica incidiria exclusivamente sobre a influência dessas imagens, deixando intacta, por assim dizer, a própria categoria do “mental” ou do “interno”; o caminho para acabar com a confusão filosófica não é eliminar ou reduzir essa categoria a qualquer outra, mas apenas compreender sua gramática distintiva, dissociando-a de falsas analogias que ela naturalmente suscita. Esse resultado, por sua

características do ambiente “externo” do sujeito, tais como o seu comportamento, as normas de sua comunidade, a constituição dos objetos com os quais ela se relaciona, etc.

⁵ Particularmente RYLE 1949, mas ele certamente não estava sozinho.

vez, poderia servir como evidência para extrair do texto das *IF* uma espécie de refutação gramatical do ceticismo sobre outras mentes, que estaria fundamentado justamente em uma imagem confusa do “interno” como *oculto e inacessível*. “Nada está escondido”⁶ - eis o mote dessa leitura⁷.

Embora a caracterização acima tenha sido um tanto esboçada, espero que permita aos ouvintes familiarizados com a literatura reconhecerem nessa reconstrução alguns dos traços mais característicos desta que merece ser chamada de interpretação majoritária da filosofia da psicologia de Wittgenstein. Meu objetivo neste ensaio será indicar uma alternativa inspirada pela leitura das *IF* oferecida por Stanley Cavell. Farei isso propondo uma análise atenta de um conjunto de passagens-chave, com o intuito de destacar algumas conexões a meu ver ainda pouco exploradas entre o que Wittgenstein tem a dizer sobre o comportamento e a alma humana na chamada “Parte I” das *IF* e seu tratamento ulterior desses mesmos temas na discussão sobre percepção de aspectos, na chamada “Parte II”. Ao chamar atenção para essas conexões espero contribuir para uma compreensão distintiva do dito wittgensteiniano segundo o qual “o corpo humano é a melhor imagem da alma humana” - uma que é incompatível com o mote externista de que “nada está escondido”; adicionalmente, pretendo abrir caminho para um diagnóstico das deficiências de posturas “anticéticas” tradicionais, incluindo - mas

⁶ *IF*§435.

⁷ A alegação principal da leitura que tenho em mente foi expressa por J. TEMKIN desta maneira: “Wittgenstein solucionou, ou pelo menos forneceu a maquinaria conceitual necessária para solucionar o problema epistemológico das outras mentes. Ele fez isso, continua, a visão recebida, com seu conceito de critérios” (1990, p.561). O principal expoente dessa “visão recebida” é Norman MALCOLM (veja especialmente: 1954, 1958 e 1995), mas talvez não seja exagero dizer, novamente com TEMKIN, que ela é “quase universalmente aceita por aqueles que escrevem sobre Wittgenstein e o problema de outras mentes” (1990, p.561). Em particular, creio que é justo atribuí-la à influente interpretação de Peter HACKER, bem sintetizada na afirmação de que “[c]ritérios são evidências logicamente boas que, em certas circunstâncias, são *revogáveis*. Mas se os critérios não forem revogados, eles conferem certeza” (1997, p.38). Assim, por exemplo, “ver outra pessoa se contorcendo, ou gemendo depois de ser ferida é saber ‘diretamente’ que essa pessoa está com dor: não se trata, aqui, de uma inferência a partir do fato de que essa pessoa leva consigo uma receita de analgésicos” (1997, p.41).

sem se restringir a – leituras “anticéticas” das *IF*.

1. O problema das outras mentes nas *IF* I

Wittgenstein abre o §283 das *IF* com uma questão que subjaz a muito do que se passa sob o rótulo de “filosofia da mente”, a saber: “De onde nos vem *sequer o pensamento* de que seres, coisas, possam sentir alguma coisa?”. Como costuma ser o caso com os escritos de Wittgenstein, creio que essa pergunta foi cuidadosamente elaborada a fim de suscitar certos tipos de reações nos seus leitores: a primeira é uma perplexidade, talvez espanto, em relação ao fato de que atribuímos sentimentos a *meras coisas*, que, como tais, não são intrinsecamente diferentes de pedras, árvores, mesas ou computadores⁸; a segunda é uma ansiedade relativa à justificação daquelas práticas de atribuição, que sob essa luz podem parecer “animistas” ou “não científicas”.

Tendo suscitado essas reações por meio de sua pergunta inicial, Wittgenstein imediatamente oferece um par de respostas hipotéticas, como que para teste:

Será que minha educação me levou a isto, na medida em que me chamou a atenção para as minhas sensações, e agora transponho esta ideia para objetos fora de mim? Reconheço

⁸ Existem, é claro, muitas diferenças *extrínsecas* entre seres vivos e não vivos, tais como o grau de complexidade organizacional e de comportamento, os quais exploraremos em breve. Por ora adianto apenas que essas diferenças, longe de diminuírem nosso espanto, estão aptas a aumentá-lo: afinal, como tais sutilezas poderiam dar conta de uma (suposta) diferença metafísica absoluta entre seres vivos e não vivos? No *Blue Book* esse tipo de ansiedade também é apresentado, de modo ainda mais claro: “‘Pode um *corpo* humano ter dor?’”, pergunta Wittgenstein, na voz de um interlocutor (com aspas no original); ao que responde: “Nos inclinamos a dizer: ‘Como poderia o corpo ter dor? O corpo nele mesmo é algo morto; um corpo não é consciente!’ E aqui, mais uma vez, é como se olhássemos para a natureza da dor e víssemos que está nessa natureza que um objeto material não podem tê-la. E é como se víssemos que o que tem dor devesse ser uma entidade com uma natureza diferente da de um objeto material; que ela deve, de fato, ser de uma natureza mental” (BB, p.73).

que há algo (em mim) que posso chamar de “dor”, sem entrar em conflito com o uso que outros fazem da palavra?⁹

O que temos nesta passagem é a matéria-prima para um “argumento por analogia” para a atribuição de estados “internos” a “objetos fora de mim”. A intenção de Wittgenstein neste contexto não é *apoiar* o argumento em questão, mas sim evocar na imaginação do leitor uma certa imagem¹⁰ que subjaz à própria formulação do problema das outras mentes – nomeadamente, a imagem da *privacidade do mental*¹¹. Essa imagem apresenta-se de maneira muito natural quando pensamos sobre as dificuldades que às vezes enfrentamos para entender o que acontece com os outros ao nosso redor, seja porque eles são incapazes de expressar seus verdadeiros sentimentos, seja porque intencionalmente os escondem de nós. Além disso, cada um de nós provavelmente já sentiu na pele essa mesma (in)capacidade. Não serão estes indícios suficientes de que existe um desajuste potencialmente insuperável entre interno e externo, mente e comportamento? Uma fixação nessas dificuldades pode dar origem à sensação de que haveria uma espécie de abismo metafísico e epistemológico separando-nos uns dos outros, levando por fim à dúvida sobre se (outras) pessoas realmente possuem *mentes*. Como coloca o próprio Wittgenstein: “Se digo de mim mesmo que é apenas a partir do meu próprio caso que sei o que a palavra “dor” significa – não deveria dizer *isso* de outras pessoas também? E como poderia generalizar *um* caso de forma tão irresponsável?”¹². A sugestão aqui parece ser: eu não posso (ou não *deveria*) generalizar de forma tão irresponsável. Chegamos assim ao núcleo do problema das outras mentes.

2. Critérios externos, e seus limites

⁹ *IF* §283.

¹⁰ Ver esp. *IF* §115 (e seu entorno) e *IF* II, §11 para o uso preciso, quase técnico do termo “imagem”.

¹¹ Ver em *IF* §246.

¹² *IF* §293.

Ora, será que Wittgenstein tem uma resposta para esse problema nas *IF*, e, em caso afirmativo, qual seria? Suponho que a maioria dos leitores gostaria de responder “sim” à primeira parte da minha pergunta; quanto à segunda parte, creio que a resposta tradicional iria na seguinte direção: (i) como acontece com a maioria das questões que interessam aos filósofos, o ceticismo acerca de outras mentes é uma instância de um *pseudo-problema*, uma “doença do intelecto”¹³ que Wittgenstein pretende curar por meio de elucidação gramatical; (ii) a estratégia *geral* que ele emprega para esse fim é basicamente desviar nossa atenção de um conjunto de imagens subjacentes à formulação dessas “questões”, mostrando, em última análise, sua vacuidade ou sem-sentido; finalmente, (iii) no caso particular sob análise, esse resultado seria alcançado por meio de uma ênfase na relação interna ou criterial entre comportamento *manifesto* e as sensações ou estados mentais que ele expressa.

Um aparente exemplo dessa estratégia é oferecido imediatamente após a passagem analisada acima (“De onde nos vem sequer o pensamento de que ...”), onde Wittgenstein afirma o seguinte:

Eu não transiro a minha ideia para pedras, plantas, etc. [...] E pode-se dizer da pedra que ela tem uma alma [*Seele*], e que é *ela* que tem dores? O que tem uma alma [*Seele*], ou dores, a ver com uma pedra?¹⁴

Só do que se comporta como um ser humano pode-se dizer que *tem* dores¹⁵.

¹³ Ver HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: Revised Edition*. Oxford: Clarendon Press, 1986, p.215.

¹⁴ Neste ponto mantive a opção original de Anscombe, que traduz “*Seele*” por “alma”, em vez de “mente”, que é o termo usado por Hacker e Schulte. Estes justificam a mudança de tradução no prefácio à nova edição, alegando que no § 283 “o que está em questão é a *mente*, não a *alma*, e os problemas da mente e do corpo, não da alma e do corpo” (2009, p.xiv). Eu simplesmente não compartilho dessa impressão de obviedade; de fato, creio que isso pode ser um sintoma adicional de uma leitura que não presta a devida atenção às conexões entre o tratamento de Wittgenstein das condições para atribuição de predicados psicológicos neste contexto e na “Parte II” (voltarei a esse tema adiante).

¹⁵ *IF* §283.

Para a maioria dos leitores convencidos da visão que apresentei acima ao menos parte da moral da última passagem parece clara: comportar-se como um ser humano é uma condição *necessária* para a atribuição de dores – ou, mais genericamente, “almas” – a coisas. Mas será esta também uma condição *suficiente*? Se fosse, estaríamos automaticamente justificados, até mesmo compelidos, a atribuir sensações ou almas a seres como andróides ou replicantes¹⁶. – Bem, e será que não estamos?

Aparentemente a resposta wittgensteiniana seria: sim, estamos. Tomemos, por exemplo, a seguinte passagem:

Olhe para uma pedra e imagine que ela tenha sensações! – Você dirá: Como se poderia sequer ter a ideia de atribuir uma *sensação* a uma *coisa*? Poder-se-ia da mesma forma atribuir isso a um número! – E agora olhe para uma mosca se contorcendo, e de uma só vez estas dificuldades desaparecem [...]¹⁷.

Essa passagem parece abrir caminho para um raciocínio nas seguintes linhas: ora, se podemos atribuir sensações como dores até mesmo a *moscas*, o que dizer de seres tão complexos como andróides ou replicantes? Será que temos qualquer razão para negar que esses seres possuam uma alma que não seja igualmente a uma razão para negar o mesmo dos nossos casos *paradigmáticos*, a saber, (outros) seres humanos?

Esse questionamento deve servir para realçar uma característica intrigante dos nossos “práticas de atribuição” – a saber, que mesmo em cenários hipotéticos, onde os critérios comportamentais acima indicados estariam plenamente satisfeitos (pensem novamente em *Blade Runner*), ainda se poderia evitar tratar os seres que exibem tal comportamento *como* humanos. Mas, se for assim, então o que nos impede de negar o mesmo tratamento aos seres humanos “legítimos”? A resposta wittgensteiniana parece ser: nada impede! Isso, ao menos, é parte do que extraio como lição da seguinte passagem:

¹⁶ Um “replicante” é um ser criado por meio de engenharia genética no universo do filme *Blade Runner* (RIDLEY SCOTT, 1982).

¹⁷ *IF* §284.

Mas não posso imaginar que as pessoas ao meu redor sejam autômatos desprovidos de consciência, mesmo que seu comportamento seja o mesmo de sempre? – Se eu agora – sozinho no meu quarto – tentar imaginar isso, verei as pessoas com olhares fixos (como que em transe) seguindo seus afazeres – e essa ideia será talvez um pouco inusitada [*Unheimlichen*]. Mas tente insistir nessa ideia em meio às suas relações cotidianas com os outros! Diga a si mesmo, p. ex.: “As crianças ali são meros autômatos, toda a sua vitalidade é meramente automática.” E essas palavras, ou bem perderão todo o sentido, ou você produzirá em si mesmo alguma espécie de sentimento inusitado [...].

Ver um ser humano vivo como um autômato é análogo a ver uma figura como um caso-limite ou variação de outra, p. ex., a armação em cruz de uma janela como uma suástica¹⁸.

Ao analisar esta passagem gostaria de enfatizar três pontos: (i) ela oferece um paralelo explícito entre a experiência de ver aspectos em imagens e a experiência de ver aspectos dos seres vivos (ou seja, vê-los *como* autômatos / *como* os seres humanos); (ii) ela também indica que a mudança na nossa percepção depende de um contexto mais amplo (a mudança é mais fácil quando estou “sozinho no meu quarto”, mas mais difícil “na rua”, no meio do meu “intercurso normal” com os outros); (iii) finalmente, ela sugere que essa mudança só ocorre, se é que ocorre de todo, à custa de arriscar a vacuidade, ou a produção de “sentimentos inusitados”.

Terei mais a dizer sobre os pontos (i) e (ii) abaixo. Por ora gostaria de destacar uma conexão entre o último ponto e um tópico mais familiar na literatura wittgensteiniana – a saber, que a nossa percepção dos seres vivos como “animados” é uma questão de *atitude*, não de *opinião* ou *crença*. Essa tese é expressa em passagens como as seguintes:

“Acredito que ele não é um autômato”, assim sem mais, não faz nenhum sentido.

Minha atitude em relação a ele é uma atitude em relação a uma alma. Não sou da *opinião* de que ele tenha uma alma¹⁹.

¹⁸ IF§420.

A ênfase em nossas atitudes ou reações (por oposição a opiniões ou crenças) veiculada em passagens como essas traz à tona um aspecto central do pensamento de Stanley Cavell sobre o “problema das outras mentes” – a saber, que “o problema” em pauta não é uma questão de (mero) *conhecimento*, mas sim de *reconhecimento*²⁰. De acordo com Cavell “a alternativa ao meu reconhecimento do outro não é minha ignorância, mas sim minha recusa, ou o que poderíamos chamar de

¹⁹ *IFI II* §iv. §§ 20-22 na edição de HACKER & SCHULTE. Veja também *IFI* §§ 284 e 303. Não obstante as aparências, não creio que o propósito de Wittgenstein em passagens como essas seja traçar uma distinção quase técnica entre “atitude”, de um lado, e “crença” ou “opinião”, de outro (nesse sentido concordo com Peter Winch, que defende o mesmo ponto no ensaio “Eine Einstellung zur Seele” In. *Proceedings of Aristotelian Society* 1980-81, Vol LXXXI, p.1-16). O que ele está disposto a criticar é *uma certa compreensão* da (suposta) “crença” ou “opinião” – uma em que (i) tomar seres humanos como tais e (ii) a acreditar que um ser humano particular está sofrendo estariam, por assim dizer, no mesmo nível. Tomar (ou evitar tomar) um ser humano como um ser que tem uma “alma” é uma atitude muito mais fundamental, no sentido de que é uma condição de possibilidade para que, em ocasiões especiais em um jogo de linguagem, de possa estar certo *ou* em dúvida sobre se o outro está sofrendo ou não. Em outras palavras: se, em determinado momento, alguém tiver boas razões para questionar se o outro é humano ou um autômato, então, naquela ocasião particular, não fará sentido discutir sobre se, digamos, o outro está *realmente* sofrendo, ou simplesmente *fingindo*. Nos faltaria o pano-de-fundo contra o qual esse tipo de dúvida “empírica” poderia surgir. Descartes, em uma famosa passagem das *Meditações*, argumenta que é estritamente incorreto dizer que *vemos* homens através da janela, porque o que fazemos é na verdade um *juízo* – julgamos, isto é, que aqueles espectros que vemos pela janela são homens de verdade. Essa afirmação exemplifica perfeitamente o tipo de opinião contra a qual Wittgenstein está argumentando em passagens como estas. Responder a outros seres humanos como seres dotados de “almas”, e não como “meros autômatos”, não é fazer uma espécie de *inferência* a partir da observação de algo mais “básico” ou “imediatamente”, como a percepção do comportamento de certos “espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas”. A prioridade lógica está sendo invertida na análise cartesiana. – Somente contra o pano-de-fundo de certas *atitudes* que tomamos em relação ao mundo e outros podem a dúvida e a certeza (empíricas) surgir. (Adiarei a questão de saber se podemos real e legitimamente ter dúvidas de outra natureza.)

²⁰ Ver em: *Must We Mean What We Say?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976, p.263. Como esclarece Mulhall: “o reconhecimento não é algo distinto do conhecimento, mas uma inflexão deste – uma forma de enfatizar o fato de que a dor do outro reivindica algo de mim” (*The Cavell Reader*, Blackwell, 1996, p.47).

minha negação do outro”²¹ – uma formulação que pretende enfatizar que cada um de nós tem uma responsabilidade irreduzível (embora fácil de evadir²²) na adoção de uma certa atitude diante dos outros. Esse me parece um primeiro passo importante para explicar por que, mesmo quando *todos* os critérios comportamentais para a atribuição de “humanidade” estão satisfeitos, ainda se pode evitar a adoção daquela “atitude em relação a uma alma”, da qual fala Wittgenstein, tratando os seres vivos, em vez disso, como meros autômatos. Cavell chama essa possibilidade de “cegueira para almas”²³. No que segue tentarei esclarecer

²¹ CR 389.

²² Na sequência da passagem de “Knowing and Acknowledging” que citei acima Cavell apresenta algumas considerações que devem nos ajudar a evitar mal-entendidos sobre este ponto: “Quando digo que “Devemos reconhecer o sofrimento do outro, e fazemos isso respondendo a uma reivindicação [claim] sobre a nossa simpatia”, não quero dizer que de fato sempre *temos* simpatia, nem que sempre deveríamos tê-la. A alegação [claim] de sofrimento pode ficar sem resposta. Podemos sentir um monte de coisas – simpatia, *Schadenfreude*, nada. Se alguém disser que isso seria uma *falha* em reconhecer o sofrimento do outro, isso certamente não significaria que falhamos, em tais casos, em *saber* que ele está sofrendo? Pode ser ou não ser. O ponto, entretanto, é que o conceito de reconhecimento é evidenciado tanto pelo seu fracasso quanto pelo seu sucesso. Não se trata de uma descrição de uma dada resposta, mas uma categoria em termos da qual uma dada resposta é avaliada. (É o tipo de conceito que Heidegger chama de *existential*.) Uma “falha em saber” pode significar apenas um caso de ignorância, a ausência de algo, um vazio [a blank]. Uma “falha em reconhecer” é a presença de alguma coisa, uma confusão, uma indiferença, uma insensibilidade, uma exaustão, uma frieza. Vazio espiritual não é um vazio [a blank]. – Da mesma forma, dizer que o comportamento é expressivo não quer dizer que o homem empalado sobre [impaled upon] sua sensação deve expressá-la em seu comportamento; quer dizer que, para não expressá-la, ele deve *suprimir* o comportamento, ou torcê-lo. E se ele o torce o bastante, ou com suficiente frequência, ele pode perder a posse da região da mente que aquele comportamento está expressando” (*Mus We Mean What We Say?*, p.263s).

²³ Veja em: CR 378ss. CAVELL usa essa noção de forma paralela àquela em que Wittgenstein usa as noções de “cegueira para aspectos” e para “significado”. A primeira é introduzida nas IF II § xi como segue: “Poderia haver seres humanos sem a capacidade para ver algo *como algo* – e como seria isso? Que tipo de consequências isso teria? – Será que esse defeito seria comparável ao daltonismo [colour-blindness], ou à falta de ouvido absoluto [absolute pitch]? – Vamos chamar isso de ‘cegueira para aspectos’” (PPF § xi. 257). Grosseiramente: uma pessoa cega para aspectos é aquela que não pode experimentar a mudança entre dois ou mais aspectos de uma imagem ambígua; similarmente, uma pessoa cega para significados é aquela que seria incapaz

essa possibilidade apresentando uma comparação mais detalhada com o caso da percepção de aspectos.

3. Percepção de aspectos e o problema das outras mentes

Na parte IV do *The Claim of Reason* Cavell resume a sua leitura de *IF II* §xi como se segue:

Conhecer outra mente é interpretar uma fisionomia, e a mensagem dessa região das *Investigações* é que isso não é uma questão de “mero conhecimento”. Tenho de ler a fisionomia, e ver a criatura de acordo com minha leitura, e tratá-la de acordo com minha visão. O corpo humano é a melhor imagem da alma humana - não, como gostaria de acrescentar, primariamente porque ele representa a alma, mas porque a expressa. O corpo é o campo de expressão da alma²⁴.

Ora, se conhecer outras mentes envolve ler²⁵ uma fisionomia e, assim, *ver* um corpo humano *de uma certa maneira*, então também deve ser possível que isso *não* aconteça. Essa atestação pode levar alguém a concluir que há um paralelo perfeito entre a experiência de ver aspectos em figuras ambíguas e a experiência de ver aspectos em corpos humanos (ou, de modo mais geral, animados), dado que em ambos os casos é possível deixar de ver a “coisa” em questão *como X* (como um coelho, como um ser animado / humano, etc). Uma preocupação importante de Cavell na parte final do *The Claim of*

de experimentar a mudança entre dois ou mais significados de uma palavra, tal como “Bank” em alemão (ou “banco” em português) (PPF § xi. 262s).

²⁴ CR 356.

²⁵ MULHALL criticou o uso, por parte de CAVELL, da palavra “interpretar” neste contexto, devido às suas conotações enganosas - como se aspectos nos fossem apresentados menos imediatamente do que os objetos percebidos (ver *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*. London: Routledge, 1990, p.79ss.). Espen HAMMER defende CAVELL dessa crítica, a meu ver de forma convincente, indicando que seu uso da noção de “interpretação” deve ser ele próprio interpretado sob uma luz diferente, dada a visão explicitamente enunciada por Cavell de que “minha relação com a alma do outro é tão imediata quanto [a relação] com um objeto de visão” (CR 368) (veja em: HAMMER, *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Cambridge: Polity Press, 2002, p.70-2).

Reason (e também em escritos mais recentes²⁶) é explorar os limites desse paralelo, visando identificar a real dificuldade subjacente ao “problema das outras mentes” - o verdadeiro obstáculo para o nosso reconhecimento dos outros.

Sugeri acima que é natural expressarmos um desconforto com (o que tomamos como) os limites de nosso conhecimento das outras mentes como se resultasse do fato de tais mentes estarem ocultas. Em *IF II* §xi Wittgenstein caracteriza isso como “acima de tudo, uma *imagem*”; Cavell vai mais longe e chama isso de mito - “o mito do corpo como um véu” - afirmando que ele “expressa o nosso sentimento de que há algo que não podemos ver, e não meramente algo que não podemos conhecer”²⁷. Implícita na análise Cavell neste ponto²⁸ encontra-se a sugestão de que o corpo humano pode realmente ser *visto como* um véu por parte de alguns outros seres humanos em particular, em certos contextos particulares - que esta é uma possibilidade *real*, ainda que rara e inusitada em nossa experiência vivida. Ao sugerir isso Cavell não quer dar a entender que quando uma pessoa levanta dúvidas céticas em relação a outras mentes ela está realmente *vendo os* outros *como* autômatos. (Isso *pode* ou *não ser* o caso - quando vemos um filme de zumbis, por exemplo, todo o “pano-de-fundo” do filme contribui justamente para esse efeito.) Mas chamar atenção para esse fato não impressionará nosso filósofo cético, que já está impressionado com a mera *possibilidade* desse tipo de “mudança de aspecto”, que a seu ver traz à tona a fragilidade ou a falta de fundamento da nossa atitude comum em relação ao outro, assim (compreensivelmente) causando certa ansiedade²⁹. (Foi exatamente esse tipo de ansiedade que Wittgenstein

²⁶ Ver os ensaios “Companionable Thinking” em *Philosophy and Animal Life* (2008), e “The Touch of Words”, em *Seeing Wittgenstein Anew* (2010).

²⁷ Ver em: CR 368.

²⁸ Explícito em outros lugares - por exemplo, em sua leitura de *Otelo* no final do CR.

²⁹ Como CAVELL afirma em outro contexto “A ansiedade não reside apenas no fato de que minha compreensão *tem* limites, mas [no fato de] que devo *traçá-los*, aparentemente sem nenhum fundamento a não ser eu mesmo.” (CR 115). Ter que traçar esses limites no caso de nossa relação com os demais é o que CAVELL chama de “exposição” - “Aceitar a minha exposição no caso dos outros parece implicar a aceitação da possibilidade de que meu conhecimento dos outros pode ser derrubado [*overthrown*], ou mesmo que ele deveria sê-lo” (CR 439, ver também CR 432 e 435).

tentou o leitor a experimentar em *IF* § 283, precipitando uma série de mudanças de aspecto, primeiro comparando seres animados com os inanimados [pedras, plantas], e depois fazendo o caminho de volta [lembrem-se daquela “mosca se contorcendo” no § 284].)

Mas será que essas considerações implicam que os seres humanos são em algum sentido análogos a imagens ambíguas? Sim e não: é evidente que (normalmente) não *tomamos* aquilo que sabemos que são seres humanos *como* seres humanos, como aconteceria no caso de uma experiência de revelação de aspectos. No entanto, como *IF* § 420 ilustra, em circunstâncias muito especiais podemos deixar de ver os seres humanos como tais (ou evitar vê-los assim), e isso seria análogo à experiência (igualmente inusitada) de fazer palavras familiares

Uma projeção adicional desse conceito foi recentemente fornecida por Cora Diamond, alargando assim a sua aplicação ao caso da nossa relação com animais não-humanos: “Nossa ‘exposição’, no caso dos animais, reside no fato de não haver nada além da nossa própria responsabilidade, [*our own making the best of it*]. Não estamos, aqui também, no que poderíamos tomar como a posição ‘ideal’. Queremos ser capazes de ver que, dado o que os animais são, e dadas também as nossas propriedades, o que parecemos ser [*what we are like*] (dadas nossas “marcas e características”, assim como as deles), há princípios gerais que estabelecem o significado moral de seu sofrimento em relação ao nosso, de suas necessidades em relação às nossas, e poderíamos então ver que tipo de tratamento seria ou não moralmente justificado e, relação a eles. Teríamos assim a presença ou ausência de uma comunidade moral (ou tal-e-tal grau ou tipo de comunidade moral) com os animais. Mas estamos expostos – isto é, somos lançados a buscar algo com o qual possamos conviver, e isso pode ser na melhor das hipóteses uma espécie de amargo compromisso [*compromise*]. Há aqui apenas o que fazemos de nossa exposição, e isso deixa em aberto um espaço infinito para dupla-negociação e engano”. (“The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy”, in *Philosophy and Animal Life* [2008, p. 72]). A razão para chamar atenção para essa passagem neste contexto é registrar outra discussão que acredito que poderia ser esclarecida por meio de uma exploração de suas conexões com o tratamento de Wittgenstein da percepção de aspectos.

perderem seus significados após muita repetição³⁰. O que essa possibilidade (excepcional) de mudança de aspecto mostra é que vemos os seres humanos *continuamente como* humanos.

Com isso em mente, voltemos à questão sobre qual pode ser o obstáculo que impede que se veja o corpo humano *como* uma “imagem da alma humana”. Como Cavell observou, o que nos impede de ver um determinado aspecto de uma figura ambígua é precisamente um outro aspecto da mesma. Creio que esse ponto, juntamente com a afirmação de Wittgenstein de que “o que percebo na revelação de um aspecto não é uma propriedade do objeto, mas uma relação interna entre ele e outros objetos”³¹, pode nos ajudar a obter uma compreensão mais clara das questões em pauta.

Uma implicação que gostaria de enfatizar é que a mudança do pano-de-fundo contra o qual se olha para algo (uma imagem, um corpo vivo) pode ajudar a ver um aspecto anteriormente oculto desse algo, precisamente porque isso nos auxilia a traçar conexões diferentes. Isso é o que acontece quando Wittgenstein reinterpreta o “mito do corpo como um véu”, mantendo alguns fragmentos da imagem original – qual seja, a ideia de que a alma é algo que pode, pelo menos em princípio, *ser visto* – ao mesmo tempo em que muda a localização do “obstáculo” à nossa visão. O resultado esperado é mostrar que o corpo não *esconde* a mente, mas sim que a *expressa* ou *retrata*. É no corpo (humano) que o aspecto animado (humano) pode ser visto, contanto que tracemos as conexões certas. Da mesma forma:

O obstáculo à minha visão do outro não é o corpo do outro, mas a minha incapacidade ou a minha relutância em interpretá-lo ou julgá-lo acuradamente, traçar as conexões certas. A sugestão é a seguinte: eu sou uma espécie de

³⁰ O que Wittgenstein parece querer indicar ao nos recordar dessa possibilidade é o quão notável é o fato de que as palavras (normalmente) *possuam* significados, como que inscritos em seus rostos; esse parece ser o efeito do jogo de linguagem de *IF* §1, onde um grau (adicional) de *mecanização* é empregado na descrição precisamente para nos lembrar do que acontece em nossa vida cotidiana com as palavras. (Estou aqui ecoando uma observação feita por Affeldt em sua contribuição para *Seeing Wittgenstein Anew*).

³¹ *IF* II § xi [PIF § xi.247].

cegueira, mas evito essa dificuldade projetando esta escuridão por sobre o outro. [...] O que oculta a mente não é o corpo mas a mente ela mesma – his his, or mine his, and contrariwise³².

Lembre-se, mais uma vez, da passagem sobre ver os outros como autômatos (*PI* § 420). Nela Wittgenstein distingue dois contextos: no primeiro, somos convidados a imaginar-nos “sozinhos em nossos quartos”, e no segundo “no meio de nossas relações normais com os outros”. Agora, suponha que estamos de acordo com o julgamento de Wittgenstein de que no último contexto seria muito mais difícil imaginar os outros como autômatos. Por que isso seria assim? A razão não seria que, no segundo contexto, o aspecto *animado* dos corpos que percebemos estaria, por assim dizer, em exibição em tal situação (ao vivo)? Observe, contudo, que mesmo sob tais circunstâncias, a *possibilidade* de ver os outros como autômatos permanece em aberto; o que isso indica é que o fato de um aspecto ficar ou não oculto depende não *apenas* do contexto ou pano de fundo contra o qual se encontra o objeto percebido, mas também de algo relativo à pessoa que está olhando para ele – isso tem a ver com as conexões que ela traça, ou deixa de traçar. Ora, quando o cético sobre outras mentes apresenta o seu problema como sendo *cognitivo ou epistêmico* – como se o que precisássemos para “solucioná-lo” fossem mais *evidências* de alguma espécie, algo que (*per impossibile*) nos permitiria ir *além do (simples)* corpo do outro, ou talvez *através* dele, atingindo assim uma “alma nua” – o que ele está tacitamente reprimindo ou evitando é precisamente o ônus de tentar *traçar* essas conexões. Um quebra-cabeças metafísico surge, assim, a partir da sublimação de uma dificuldade prática ou existencial³³.

³² CR 368-9.

³³ “Ao transformar o conhecimento dos outros em uma dificuldade metafísica, os filósofos negam o quão real é a dificuldade prática de vir a conhecer outra pessoa, e o quão pouco podemos revelar de nós mesmos para o olhar do outro, ou suportá-lo. Sem dúvida, tais negações são parte do motivo que sustenta as dificuldades metafísicas” (CR 90).

4. Cegueira para almas (ou: “vivendo nosso ceticismo”)

Espero que as considerações precedentes bastem ao menos para sugerir que ocorrências *discretas* ou *momentâneas* de cegueira para almas são possibilidades reais (ainda que incomuns e inusitadas) para seres como nós. Uma questão adicional que pode ser levantada é se é possível dar sentido à possibilidade de cegueira *sistemática* para (algumas) almas. Creio que a resposta de Cavell a essa pergunta também seria positiva – apenas o custo dessa atitude não seria apenas a produção de sentimentos inusitados, e sim a desumanização ou brutalização do próprio sujeito afetado por tal cegueira – precisamente a essência da tragédia³⁴. Uma das alegações mais importantes e controversas de Cavell é que quando o conhecimento de “outras mentes” está em causa não posso *não* deixar de “viver meu ceticismo”³⁵, dado que simplesmente não posso *esperar* (absoluta) certeza ou justificação (completa) para agir³⁶, mas tampouco posso me permitir ficar “acomodado” com as minhas dúvidas, pois isso equivaleria a comprometer minha integridade como ser humano.– Pode-se dizer: quando o reconhecimento (ou sua negação) estão em causa, conhecimento ou crença chegam sempre tarde demais – não obstante as nossas racionalizações em contrário. “Viver meu ceticismo” significa, em primeiro lugar, reconhecer – e, se quisermos evitar a tragédia, aceitar – nossa real *separação* em relação aos outros, o fato, i.e., de que não há “atalho metafísico” para outras mentes, ou almas, ou “vida interior”. Mas é claro que esse reconhecimento pode não ser iminente, e é precisamente *esse fato* que poderia inclinar alguém a pensar (ou a fantasiar) que a razão é que “o interior” está metafísica e (ou) epistemologicamente oculto, talvez por trás do corpo

³⁴ Um exemplo que vem à mente é o tratamento dispensado a John MERRICK (John Hurt) no filme *The Elephant Man* (David Lynch, 1980) por pelo menos alguns dos demais personagens do filme – particularmente Bytes (Freddie Jones), o gerente de um “freak show” vitoriano onde Merrick é exposto, que alega que este é um “imbecil”.

³⁵ CR 437.

³⁶ De fato, *esperar* por esse tipo de justificativa é uma das possíveis causas da *tragédia*, que é precisamente o problema de Otelo: nenhuma “evidência” da fidelidade de Desdêmona está realmente faltando, mas o reconhecimento não é iminente; este é o horror de sua situação. (Isto é o que Ted Cohen chama de “a verdadeira moeda do ceticismo” [“Some Philosophy, in Two Parts” in *Pursuits of Reason: Essays on Honor of Stanley Cavell*, p. 394]. Agradeço a Paulo Faria por me lembrar desse artigo.

do outro, por trás do corpo humano como tal. Como espero que as considerações acima tenham sugerido, Cavell não tentaria exatamente negar que nesses casos o interior *estaria* oculto – certamente a fidelidade de Desdêmona, por exemplo, *está* oculta para Otelo, em um sentido limitado, mas muito real; contudo, como vimos, Cavell, assim como Wittgenstein, discordaria quanto à *origem* da nossa cegueira, posicionando-a no lado do observador, internalizando-a, tornando-a nossa própria responsabilidade.

A “verdade do ceticismo”³⁷ – mantendo o foco no caso do ceticismo sobre “outras mentes” – reside, portanto, nisto: o *fato* de que é *possível* abandonar completamente nossas atitudes não-distanciadas em relação a (alguns) outros revela que a base de nosso reconhecimento é tão fraca (ou tão forte), quanto nossa capacidade de manter (ou de renunciar a) um interesse pelos demais e por nós mesmos – por aquilo que é partilhado por nós. Isso é o mesmo que dizer que alguma instabilidade, portanto alguma dúvida, e, por conseguinte, a possibilidade de ceticismo, são internas ou intrínsecas à nossa condição epistêmica. O ônus e a responsabilidade de criar e manter inter-relações pessoais recai sobre cada um de nós. É justamente esse tipo de ônus pode tornar alguém compreensivelmente ansioso, e essa ansiedade poderia muito bem inclinar esse alguém a evitar o problema real, negando-o ou reprimindo-o. O resultado é que, diferentemente do que parece ser defendido pela ortodoxia (analítica?), o status de pessoa e a humanidade não são apenas “predicados” que se “atribui” ou abstêm-se de “atribuir” a outros com base na evidência disponível³⁸. Almas humanas estão aí para serem *vistas* – mas para

³⁷ Sintetizada na afirmação de que “a base da criatura humana no mundo como um todo, sua relação com o mundo como tal, não é de conhecimento, ou, de todo modo, não do que nós pensamos como conhecimento” (CR, p.241).

³⁸ E, como diz Stephen MULHALL: a humanidade “de todos os seres humanos está nas mãos de seus companheiros, e seu acesso ao estatuto humano depende que eles sejam reconhecidos como humanos por outros. Eles podem preencher todos os critérios, mas não pode forçar um reconhecimento daqueles que os rodeiam” (Mulhall “Picturing the Human (Body and Soul): A Reading of *Blade Runner*”. *Online*: <http://brmovie.com/Analysis/Picturing_the_Human.htm>) O filme *O Homem Bicentenário* (1999), que é baseado em uma novela de mesmo nome de Isaac Asimov, é outro bom exemplo (além de *Blade Runner*) para refletir sobre estas questões. Aqui o robô (?) protagonista adapta-se a vários critérios para se tornar uma pessoa –

tanto temos de manter nossos olhos (e mentes) abertos para elas. Mas o próprio fato de que *podemos* deixar de fazê-lo mostra algo importante sobre a nossa condição – algo que não deveríamos tentar reprimir, nem em nosso filosofar, nem algures.

Referências:

CAVELL, S. *Must We Mean What We Say?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

_____. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

_____. & al. *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia University Press, 2008.

COHEN, T. “Some Philosophy, in Two Parts”. In: Coen, Guyer & Putnam (Eds.) *Pursuits of Reason: Essays on Honor of Stanley Cavell*. Texas Tech University Press, 1993.

DAY, W. & KREBS, V. *Seeing Wittgenstein Anew*. New York: Cambridge University Press, 2010.

GOULD, T. “An Allegory of Affinities: On Seeing a World of Aspects in a Universe of Things”. In: Day, W. & Krebs, V. (Eds.), *Seeing Wittgenstein Anew*, 2010.

HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: Revised Edition*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. *Wittgenstein on Human Nature*. London: Phoenix, 1997.

HAMMER, E. *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*. Cambridge: Polity Press, 2002.

KAHANE, G., KANTERIAN, E. and KUUSELA, O. (Eds.).

incluindo o critério de ser mortal – e ainda assim tal direito lhe é negado. Por que isso acontece? Não tenho uma resposta para essa pergunta, pois não sou “essencialista” o suficiente para fornecer uma.

Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

MALCOLM, N. "Wittgenstein's Philosophical Investigations". In: *The Philosophical Review*, v.63, n.4, 1954, p.530-559.

_____. "Knowledge of Other Minds". In: *The Journal of Philosophy*, v.55, n.23, 1958, p.969-978.

_____. *Wittgensteinian Themes: Essays 1978-1989*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.

MULHALL, S. *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*. London: Routledge, 1990.

_____.(Ed.). *The Cavell Reader*. Oxford: Blackwell, 1996.

_____. "Seeing Aspects". In: Glock (Ed.) *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, 2001.

_____. *On Film*. London and New York: Routledge, 2002.

_____. "The Work of Wittgenstein's Words: A Reply to Baz". In: Day, W. & Krebs, V. (Eds.), *Seeing Wittgenstein Anew*.

RUDD, A. *Expressing the World: Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*. London: Open Court, 2003.

RYLE, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson, 1949.

STRAWSON, P.F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. New York: Columbia University Press, 1985.

_____. *Freedom and Resentment and other Essays*. Routledge, 2008.

TEMKIN, J. "Wittgenstein on Criteria and Other Minds". In: *Southern Journal of Philosophy* 28, 4, 1990, p.561-593.

WINCH, P. "Eine Einstellung zur Seele", *Proceedings of Aristotelian Society*, v. LXXXI, 1980-81, p.1-16.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil

Blackwell, 1958.

_____. *Philosophical Investigations*. John Wiley and Sons, 2009.

Ceticismo, Naturalismo e Normatividade do Significado

Juliano do Carmo

Introdução

A tese da “normatividade intrínseca do significado” é um tópico amplamente debatido na filosofia da linguagem – em especial no que se refere às teorias do significado onde o “uso” possui um papel determinante. Apesar de representar um tema importante na agenda das discussões contemporâneas, ainda permanecem indeterminadas as razões pelas quais deveríamos aceitar a tese da normatividade intrínseca do significado e também as possíveis implicações em endossá-la. O objetivo deste trabalho é esboçar uma possível resposta a um dos problemas envolvidos neste debate: trata-se do problema de “reabilitar” o naturalismo semântico enquanto “teoria candidata” a oferecer uma resposta ao problema cético levantado por Kripke. Minha estratégia será mostrar que algumas premissas do argumento cético de Kripke não são obrigatórias, principalmente no que se refere às premissas baseadas na suposição de que o significado é uma noção intrinsecamente normativa. Se minha hipótese estiver correta, então será possível mostrar que a “restrição da normatividade” é inofensiva para o naturalismo semântico.

Um dos principais elementos da tese de Kripke é a ideia de que nenhuma abordagem das “propriedades semânticas” em termos de “propriedades naturais” poderia servir para garantir nossa distinção habitual entre usos corretos e incorretos de expressões da linguagem. A exclusão do naturalismo enquanto posição apta a oferecer uma

resposta ao ceticismo semântico não está diretamente relacionada, contudo, com a conclusão do argumento cético, isto é, com a suposta impossibilidade de apresentar um fato que comprove minha intenção atual de dizer “adição” ao invés de “quadição” com o sinal “+”. Como veremos, a conclusão do argumento cético parece estar mais propriamente endereçada ao “realismo semântico”. O problema maior para o naturalismo é justamente a suposição de Kripke de que existe uma relação normativa forte entre a compreensão de um significado e sua correta aplicação. Se tal relação for “intrínseca” ou “essencial”, então ficam supostamente vetadas quaisquer tentativas de reduzir o que é “normativo” a algo “não-normativo”.

É claro que o naturalismo é uma posição bastante controversa e que, por certo, existem muitos outros problemas em aberto (além da normatividade) que aguardam por respostas. Com isso quero dizer que a “reabilitação do naturalismo”, enquanto posição apta a responder ao ceticismo semântico, não garante que a redução naturalista será de fato bem sucedida. Por outro lado, tomar a tese da “normatividade intrínseca do significado” como um tipo de restrição pré-teórica para avaliar quais teorias estão aptas a responder ao problema cético parece algo completamente injustificado. Dito de outro modo, Kripke não fornece as razões inequívocas para estabelecer que uma vez que se compreenda o significado de uma expressão temos de agir *necessariamente* de um determinado modo. Em outras palavras, não é de todo claro que a própria noção de significado tenha de implicar necessariamente em consequências prescritivas.

No que se segue procurarei mostrar que a suposta incompatibilidade entre naturalismo e normatividade está assentada em uma noção equivocada do que poderíamos chamar de “norma semântica” e de seu papel nas atribuições legítimas de conteúdo significativo. Minha estratégia será mostrar que, tendo por base uma estrutura peculiar do argumento cético de Kripke, as normas da linguagem não são análogas às normas prescritivas da ética, mas, antes, as normas semânticas são melhor compreendidas se pensadas como “normas

técnicas” ou “instruções para o uso”¹. Se for possível mostrar que a normatividade semântica não exige obrigações categóricas, então parece razoável supor que quaisquer premissas do argumento cético de Kripke que tenham por base àquela suposição não são obrigatórias.

1. Ceticismo, Naturalismo e Normatividade Semântica

A tese da normatividade intrínseca do significado aparece em uma passagem importante da obra *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982), onde Saul Kripke apresenta o suposto “Ceticismo Semântico de Wittgenstein”. Ainda que não exista consenso entre os teóricos a respeito da legitimidade da atribuição de um tipo de ceticismo semântico ao Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, é fácil reconhecer alguns aspectos importantes da “solução cética” no texto do filósofo austríaco. A própria ideia de que Wittgenstein estaria mais preocupado com as “condições de justificação” de uma asserção, ao invés de suas “condições de verdade”, parece captar adequadamente um dos pontos centrais das *Investigações Filosóficas*. Existe uma suspeita, contudo, de que o ceticismo de Kripke tem em sua origem uma suposição equivocada a respeito da normatividade semântica. O problema da normatividade semântica é enunciado em meio a uma série de argumentos que visam mostrar a inaptidão de certas teorias semânticas no que diz respeito a oferecer uma resposta ao ceticismo:

Suponha que quero dizer adição utilizando o sinal “+”. Qual é a relação desta suposição com a questão de qual será minha resposta ao problema “68+57”? O disposicionalista dá uma explicação *descritiva* desta relação: se “+” quer dizer adição, então responderei “125”. Porém, esta não é a explicação apropriada da relação que é *normativa*, e não *descritiva*. O ponto não é que, se eu quis dizer adição mediante “+”,

¹ Semelhantemente ao modo como pensou Georg. H. von Wright em: WRIGHT, G. H. von. *Norm and Action: A Logical Enquiry*. London: Routledge & Kegan Paul PLC, 1963.

responderei “125”, mas que, se me proponho a concordar com meu significado passado de “+”, *devo* responder “125”².

A resposta adequada ao ceticismo semântico, semelhantemente ao que ocorre nas demais formas de ceticismo, seria mostrar que a hipótese cética é falsa. Se não for possível mostrar a falsidade da hipótese cética, então seríamos obrigados a admitir que a linguagem é um “salto no escuro”. Dizer que a linguagem é um salto no escuro é dizer, entre outras coisas, que não temos um critério de correção, isto é, não temos como eliminar a possibilidade cética de que nosso uso atual do sinal “+” possa eventualmente significar a “quadição” ao invés da “adição”. Se quero mostrar que a hipótese cética é falsa, diz Kripke, eu deveria poder apresentar um fato a respeito de minhas intenções que mostre que a minha intenção presente está em conformidade com minha intenção passada a respeito do uso de alguma expressão. Não parece possível enunciar algum fato a respeito de minhas intenções que afaste por completo a possibilidade de eu querer dizer “quais” ao invés de “mais” (“cuoma” ao invés de “soma”, etc.). Sendo assim, pela impossibilidade de provar a falsidade da hipótese cética, devo abandonar a ideia de que é possível enunciar algum fato sobre meus usos pregressos da linguagem. Ou seja, devo abandonar a ideia de que é possível enunciar uma regra que possa figurar como um critério de correção para decidir se meu uso atual de “+” quer dizer “mais” ou “quais”.

Para efeitos de simplificação, tomarei por garantido que o argumento cético de Kripke tenha a seguinte estrutura geral:

- (1) As atribuições legítimas de significado implicam em consequências normativas sobre o modo como as expressões devem ser utilizadas.
- (2) O significado poderá ter consequências normativas apenas se os fatos que o constitui igualmente possuírem tais consequências.

² KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982, p.37.

(3) Logo, a partir de (1) e (2), qualquer candidato a fato constitutivo do significado deve implicar em consequências normativas.

(4) Nenhum candidato a fato constitutivo implica em consequências normativas.

(5) Logo, a partir de (1)-(4) não existem fatos constituintes do significado.

O *slogan* de Kripke aqui parece ser o seguinte: as atribuições de legítimas de significado implicam necessariamente em consequências normativas, logo qualquer teoria semântica que não possa acomodar este aspecto peculiar da noção de significado deve ser descartada. Muitas posições teóricas são diretamente afetadas por esta posição, em especial o descritivismo, disposicionalismo, realismo e naturalismo. Nenhuma destas posições, argumenta Kripke, seria suficientemente capaz de oferecer uma resposta ao ceticismo sem incorrer em severas dificuldades.

Uma estratégia interessante para provar a invalidade do argumento de Kripke é justamente mostrar a falsidade da primeira premissa. Negar a primeira premissa do argumento de Kripke, contudo, consiste em mostrar que as atribuições legítimas de significado não implicam necessariamente em consequências prescritivas. Se tal suposição estiver correta, então será preciso mostrar que (a) ou as atribuições legítimas de significado não implicam em consequências normativas no sentido que interessa à Kripke (“normas relativas” ao invés de “normas prescritivas) ou que (b) o significado das expressões não implica em nenhuma consequência normativa. No que se segue, vou explorar a primeira possibilidade (a) através da análise proposta por Anandi Hattiangadi em *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content* (2007), cujo ingrediente principal é a defesa do realismo semântico contra os ataques de Kripke.

A conclusão do argumento cético (a suposta negação da existência de “fatos semânticos”) parece estar especialmente endereçada ao Realismo Semântico, uma vez que tal posição teórica costuma assumir que “fatos semânticos” (propriedades semânticas, significados, regras,

etc.) existem necessariamente. Em termos gerais, o realismo semântico é caracterizado do seguinte modo: se eu significo alguma coisa pela expressão “verde”, então deve existir alguma propriedade (ou mesmo um conjunto de propriedades) que governam meus usos da expressão “verde”. Se o realista estiver correto, então deve existir algum fato sobre mim que possa garantir que é a propriedade da “verdidão” que governa minha aplicação atual da expressão “verde”, ao invés de outra propriedade, digamos, a “roxidão”³.

(6) Se um sujeito S significa alguma coisa por ϕ , então existe um conjunto de propriedades P_1, \dots, P_n que governam a correta aplicação de ϕ para S .

Neste caso, a existência de condições para a correta aplicação de um termo deveria estar fundamentada inteligivelmente sobre fatos a respeito da história psicológica ou social dos falantes. Se o realismo semântico estiver correto, então deve haver um fato sobre o sujeito S que possa constituir algum conjunto de propriedades que ofereça as condições de correta aplicação para os usos que S faz de uma expressão. Dito de outro modo, se o realismo semântico (R) estiver correto, então existem fatos semânticos (F). Este resultado contradiz, obviamente, a conclusão cética de Kripke (C), já que a conclusão cética supõe a completa inexistência de fatos que possam constituir qualquer conjunto de propriedades como as condições que governam os usos de S de uma expressão (7). Logo, para oferecer uma solução ao ceticismo, Kripke precisa negar a tese do realismo semântico (8).

(7) $R \rightarrow F, \neg F$, portanto, C.

(8) $R \rightarrow F, \neg F, \neg C$, portanto, $\neg R$.

De acordo com Georg Wilson, aceitar a solução cética de Kripke ($\neg F \rightarrow \neg R$) implica em rejeitar o realismo unicamente através da rejeição do ceticismo, o que pareceria completamente injustificado. Além disso, para garantir a possibilidade de se utilizar expressões significativas na linguagem a partir da conclusão cética a respeito de

³ WILSON, G. *Kripke on Wittgenstein on Normativity*. In: MILLER, A; WRIGHT, C. *Rule-Following and Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

fatos semânticos, Kripke introduz a noção de “comunitarismo” e a noção de “condições de assertibilidade” para as atribuições legítimas de significado. Não é de todo óbvio, argumenta Wilson, que a rejeição do realismo semântico possa de alguma maneira nos comprometer com a rejeição completa da existência de “fatos semânticos”. É possível que os fatos semânticos sejam explicados de outros modos (ou com outros tipos de condições de verdade) que não estejam previstos no argumento cético de Kripke.

O realista supõe que a solução cética de Kripke é insatisfatória, portanto, na medida em que a tese da normatividade intrínseca do significado é pressuposta (1) para oferecer uma resposta disposicional robusta e promissora ao ceticismo semântico. Uma saída para o problema em questão seria mostrar, como tenho sugerido, que a tese da normatividade intrínseca do significado não é obrigatória. A proposta de Hattiangadi consiste justamente em mostrar que a normatividade semântica não é categórica, ou ainda, que a normatividade do significado é *extrínseca*, sustentada apenas pelas condições de correta aplicação e, não, porém, pela ideia de consequência prescritiva⁴.

A ideia de que o significado é uma noção que implica em consequências prescritivas nos permite perceber que o papel do argumento cético é oferecer também um argumento *a priori* para inviabilizar qualquer posição reducionista, pois nenhuma consideração neste sentido poderia capturar de modo satisfatório o “dever” semântico implícito na natureza do significado. É óbvio, no entanto, que a maneira adequada de fazer isso seria mostrando que a

⁴ A tese de que o significado é uma noção intrinsecamente normativa, contudo, parece implicar que se um sujeito qualquer significa alguma coisa pela expressão “+”, por exemplo, *então* ele deve utilizá-la de um determinado modo, do contrário (se a expressão não foi utilizada do modo requerido) ele cometeu um erro de aplicação. A defesa de que o significado é normativo em um sentido “prescritivo”, no entanto, parece sugerir que o critério de correção está inevitavelmente conectado ao próprio significado de uma expressão. Uma vez que se compreenda o significado da palavra “verde”, por exemplo, o próprio significado da expressão “verde” deverá determinar quais são os seus usos corretos e incorretos. Isso significa dizer que a determinação de todas as futuras aplicações de uma expressão seria dada pela estrutura normativa intrínseca do significado e não, necessariamente, pelo uso que fazemos dessa expressão.

tese da normatividade intrínseca do significado (1) é de fato verdadeira. Este parece ser, na verdade, o grande problema endereçado à estratégia de Kripke, pois as normas linguísticas não parecem ser essencialmente prescritivas e, se este for o caso, então o significado jamais poderia ser considerado como uma noção intrinsecamente normativa.

É importante notar que enunciados sobre regras ou condições de correção não podem ser em si mesmos normativos⁵, pois, na melhor das hipóteses, seriam enunciados tipicamente descritivos, uma vez que descrevem regras ou condições de correção. O mero ato de descrever um estado de coisas, ou de descrever o que é necessário para que uma regra seja efetivamente seguida, ou para que uma condição seja satisfeita, não prescreve aquilo que um sujeito deve fazer. Mas, pelo contrário, tais descrições nos ajudam a dizer se um determinado uso está correto ou incorreto. Hattiangadi procura vincular sua defesa de uma espécie de normatividade extrínseca do significado ao modo como Wittgenstein supostamente concebe as noções de proposições empíricas e proposições gramaticais. Hans-Johann Glock parece assumir uma posição semelhante:

O contraste entre proposições empíricas e gramaticais corresponde a um contraste entre as regras de nossos jogos de linguagem conforme essas regras. A verdade de uma proposição gramatical não consiste em enunciar como as coisas estão, mas antes em expressar uma regra de forma exata. Proposições gramaticais devem ser diferenciadas de enunciados empíricos – no sentido de que uma comunidade linguística segue certas regras linguísticas, como, por

⁵ Wittgenstein oferece uma distinção entre “proposições empíricas” e “proposições gramaticais” (sentenças tipicamente utilizadas para expressar uma regra). ‘O que significa dizer: “Não posso me representar o contrário disso”; ou: “Como seria se fosse diferente?” – Por exemplo, quando alguém disse que minhas representações eram privadas; ou, que apenas eu posso saber se sinto uma dor; e coisas do gênero. “Não posso me representar o contrário” naturalmente não significa aqui: minha força de representação não é suficiente. Nós nos defendemos com estas palavras contra aquilo que, por sua forma, simula uma proposição empírica, mas é na verdade uma frase gramatical’ (IF §251). Portanto, enunciados sobre regras não são necessariamente enunciados metalinguísticos que especificam de algum modo a maneira pela qual uma palavra deve ser utilizada. Ver: GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998, p.194.

exemplo, “Todos os ingleses usam estes signos dessa forma” –, e também de proposições acerca das condições de base, que tornam as regras aplicáveis. Pois são utilizadas normativamente, para explicar, justificar e criticar usos de palavras⁶.

Com o objetivo específico de negar a primeira premissa do argumento de Kripke, Hattiangadi procurou mostrar que o ato de enunciar a proposição gramatical “a expressão ‘verde’ foi utilizada corretamente” não parece implicar necessariamente em uma prescrição (dizer o que alguém deve fazer ou evitar, o que se deve valorar ou condenar), mas que, pelo contrário, afirmar que “a expressão ‘verde’ foi utilizada corretamente” na maioria das vezes não é mais do que dizer que a expressão está de acordo com seu significado relevante (está de acordo com seu uso regular). Sendo assim, dizer que “*S* usou a expressão ‘verde’ corretamente” seria outra maneira de dizer (de forma descritiva) que *S* utilizou a expressão de acordo com a norma estabelecida pelo significado relevante de “verde”⁷. Se “verde” foi utilizada por *S* no sentido de expressar a cor *verde*, e se este era o sentido relevante (o uso regular) de “verde”, então dizemos que *S* utilizou a expressão de acordo com seu significado relevante.

Contrariamente à posição de Hattiangadi, a estratégia de Daniel Whiting⁸ é mostrar que a tese da normatividade intrínseca do significado pode ser evidenciada mesmo através de enunciados tipicamente descritivos. Segundo Whiting, a partir de um único enunciado normativo seria possível derivar uma série de enunciados descritivos. O objetivo de Whiting é mostrar, assim, que o mero fato de que uma determinada aplicação da palavra “verde” satisfaça um padrão de uso (um uso regular) transforma tal aplicação em uma questão inegavelmente normativa. Neste caso, tanto os enunciados normativos, como os descritivos, teriam implicações sobre aquilo que *S* deveria ou poderia fazer⁹. Se algum enunciado sobre o significado de

⁶ GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998, p.194.

⁷ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007, p.223-225.

⁸ WHITING, D. *The Normativity of Meaning Defended. Analysis* 67.2, 2007, p.133-140.

⁹ James Connelly em *Meaning is Normative: A Response to Hattiangadi* (2008), defende a tese da normatividade intrínseca em um sentido muito semelhante ao de Daniel Whiting. Para Connelly, o erro fundamental dos defensores da normatividade

uma expressão implicar na existência de condições de correção para sua correta aplicação, então isso significa que tal expressão possui implicações no sentido de poder ser utilizada de certas maneiras e não de outras. Logo, diz Whiting, seria difícil aceitar que existem condições de correção sem aceitar também a tese de que o significado é uma noção que possui consequências prescritivas¹⁰.

(9) w significa $F \rightarrow \forall x (w \text{ deve ser aplicada à } x \leftrightarrow x \text{ é } f)$

A resposta de Hattiangadi para este problema envolve a consideração de que não parece possível derivar do princípio de Whiting (9) a tese de que o significado seja intrinsecamente normativo. Segundo Hattiangadi, se a expressão “verde” significa *verde*, então “verde” é *corretamente* aplicada a x se e somente x for uma coisa da cor *verde*. Whiting insiste, contudo, em afirmar que dizer que o significado possui consequências prescritivas é simplesmente dizer que as expressões da linguagem são governadas por propriedades semânticas distintas¹¹. Este é apenas outro modo de dizer que a normatividade do significado gera uma obrigação, ou um dever, aos agentes.

A primeira premissa do argumento de Kripke parece envolver, portanto, a ideia controversa de que a noção relevante de significado pressupõe alguma forma de *dever*. Se Kripke estiver correto, então deveríamos aceitar que: (i) o problema da normatividade do significado reside no fato de que expressões dotadas de significado possuem implicações normativas; e (ii) as implicações normativas comprometem (obrigam) o falante a usar um termo de uma maneira em particular (corretamente). Isso aparece de modo explícito na análise de Allan Gibbard:

extrínseca é não perceber que a ideia de aplicação correta (uso correto) envolve necessariamente uma dimensão forte de normatividade, pois a noção de correção está intimamente associada à ideia de prescrição.

¹⁰ WHITING, D. *The Normativity of Meaning Defended*. *Analysis* 67.2, 2007, p.139.

¹¹ *Ibid*, p.133-140.

O ponto alto do slogan de que o significado é normativo poderia revelar outro slogan: que significado implica necessariamente uma espécie de **dever**. Para usar um exemplo análogo ao de Kripke, “da afirmação de que o que eu significo pelo sinal “+” e outros termos e construções da aritmética segue-se que eu devo responder “7” quando questionado sobre “5+2?”¹².

Mesmo entre os defensores da tese da normatividade intrínseca não existe consenso no que se refere a suposição de que “as implicações normativas obrigam um sujeito a utilizar as expressões de uma certa maneira” (ii)¹³. Uma das principais críticas endereçadas à Whiting é justamente a ideia de que em geral enunciados com implicação normativa não dizem o que alguém deve ou pode fazer, mas, antes, na melhor das hipóteses, afirmam os inferencialistas, mostram apenas com o que alguém está se comprometendo¹⁴.

É um erro supor que o significado possa prescrever alguma ação aos usuários de linguagem, pois as normas semânticas não teriam outro papel que não o de figurar como critérios de correção sem a força normativa característica dos enunciados categóricos da ética. Outro modo bastante intuitivo de compreender a posição de Hattiangadi seria atentar para a diferença entre normas “categóricas” e normas “hipotéticas”.

(10) Para perder peso você *deve* controlar sua alimentação.

(11) Você *deve* cumprir suas promessas.

(12) Você *deve* utilizar “verde” para *x* se e somente se *x* é *verde*.

Embora os enunciados (10), (11) e (12) possuam o mesmo operador deôntico (“deve”), nem todos implicam necessariamente em uma obrigação categórica¹⁵. Basta observar que o enunciado (10), por

¹² GIBBARD, A. *Meaning and Normativity*. In: *Truth and Rationality*. Philosophical Issues, 1994, p.100.

¹³ MILLAR, A. *The Normativity of Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p.57.

¹⁴ BRANDON, R. *Making it Explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

¹⁵ WRIGHT, G. *Action and Norm*. London: Routledge & Kegan Paul PLC, 1963.

exemplo, expressa claramente um imperativo hipotético, uma espécie de norma pragmática para a obtenção de um determinado resultado. Por se tratar de um imperativo hipotético, então a obrigatoriedade do operador deôntico “deve” é facilmente removida quando enunciamos algum fato contingente do tipo:

(13) Não desejo perder peso.

Note que parece muito razoável supor que se “eu não desejo perder peso”, então não seria o caso de “controlar minha alimentação”. O enunciado (11), por outro lado, é claramente categórico e, portanto, possui um conteúdo normativo bastante diferente do enunciado (10). Isto é, a obrigatoriedade do operador deôntico “deve” não pode ser removida com a mera citação de algum fato contingente. No primeiro caso temos uma norma claramente hipotética (uma condição para se chegar a um determinado fim que pode ou não ser satisfeita com fatos contingentes, como uma norma “permissiva”), no segundo caso temos uma norma categórica, a qual não se deixa esgotar por fatos contingentes e que tem um caráter de necessidade (obrigatoriedade).

O uso do operador deôntico na sentença (12), contudo, não parece nem categórico, nem permissivo, pois ainda que alguém possa afirmar que se trata de uma norma pragmática (para o bem da comunicação), tal conteúdo não é expresso unicamente em virtude do que é dito no enunciado. Isto é, a norma em questão não é exclusivamente semântica. Por outro lado, o enunciado “*S* deve aplicar ‘verde’ para *x* se e somente *x* é *verde*” não expressa nenhuma relação de obrigatoriedade, seja em sentido moral, prudencial, legal ou racional. Não devemos confundir a tese da normatividade, diz Hattiangadi, com a afirmação verdadeira, mas trivial, de que “fatos semânticos”, assim como “fatos sobre o tempo”, podem algumas vezes ser relevantes para o que se deve fazer.

Se a normatividade implica que os meros significados sejam relevantes para nossas obrigações, então seria trivial, desde que todos os tipos de coisas podem ser relevantes para o que eu devo fazer, pensar que eles não são, em qualquer sentido interessante, fatos normativos. Por exemplo, se devo ou não fazer um passeio, depende fundamentalmente do clima, mas

isso não torna os fatos climáticos irreduzivelmente normativos. A teoria da chuva não precisa acomodar o fato de que eu deva levar um guarda-chuva quando chove. Do mesmo modo, não existe razão para pensar que uma teoria do significado deva considerar as prescrições para as quais o mero significado é relevante¹⁶.

A estratégia de Hattiangadi, portanto, é defender a equivocidade do termo “normatividade”, ou seja, defender a ideia de que existem dois modos de se conceber a ideia de normatividade semântica¹⁷: (i) um modo hipotético e (ii) um modo categórico. A normatividade do significado defendida por Kripke certamente está vinculada ao modo categórico (obrigatório), pois ele parece supor que a noção de “correção” implica um tipo obrigatório de “dever”¹⁸. Por razões óbvias o modelo de Kripke acaba por excluir o naturalismo enquanto posição teórica razoável para responder ao ceticismo. Contudo, se o significado for normativo em um sentido meramente hipotético ou permissivo, então a posição de Hattiangadi acaba por reabilitar a possibilidade de uma redução naturalista. Isso ocorre simplesmente pelo fato de que “deveres hipotéticos” não são genuinamente “deveres”. Uma vez que normas hipotéticas são normas permissivas, elas não obrigam um sujeito a praticar uma ação, mas, antes, elas funcionam como normas técnicas (ou “instruções para o uso”)¹⁹.

Outra estratégia para recusar o argumento cético é procurar mostrar que a premissa (4) é excessivamente exigente, isto é, mostrar que neste caso seria suficiente que algum candidato a fato semântico implicasse em consequências hipotéticas (normas-relativas) ao invés de

¹⁶ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007, p.182.

¹⁷ Contudo, como bem observa HATTIANGADI, embora seja frequentemente assumido que a normatividade do significado representa a solução para o argumento cético elaborado por KRIPKE, ainda assim, nem a suposição de que o significado seja uma noção intrinsecamente normativa, nem suas potenciais implicações, encontram-se cuidadosamente explicadas. Neste caso, uma das maneiras de evitar a armadilha de KRIPKE seria investigar cuidadosamente a noção de normatividade, a qual é uma noção claramente ambígua.

¹⁸ BOGHOSSIAN, P. *The Rule Following Considerations*, *Mind* 98, 1989, p.207.

¹⁹ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007, p.228.

consequências categóricas. A premissa (4) seria relevante, diz o realista, se ela estivesse voltada a vetar a possibilidade de manter que fatos semânticos, na medida em que fossem considerados como análogos aos fatos naturais, implicassem consequências prescritivas. Seria relevante, porém, se a restrição fosse endereçada ao naturalismo reducionista e, assim, a premissa (4) deveria ser lida do seguinte modo:

(4*) Nenhum candidato a fato constitutivo do significado, enquanto fato natural, implica em consequências prescritivas (categóricas).

Ainda assim, a premissa (4*) não representaria uma barreira intransponível para o naturalismo semântico, principalmente se notamos que esta é uma consequência que o naturalista está disposto a aceitar. O naturalista semântico não pretende defender a hipótese contra-intuitiva de que fatos naturais implicam algum tipo de prescrição, mas, antes, o que se supõe é que se for necessário supor que o significado é normativo em alguma medida, então a normatividade em questão não é prescritiva. Logo, parece possível encontrar em Hattiangadi um modo de considerar a normatividade semântica que não implica na *falácia naturalista*.

(14) Qualquer candidato a fato constitutivo do significado, enquanto fato natural, implica em consequências permissivas (normas-relativas).

Não parece haver, portanto, nenhum problema aqui para o naturalismo, desde que o operador deontico “deve” seja tomado como hipotético ao invés de categórico. Basta lembrar que a proibição de Hume²⁰ de derivar um “deve” de um “é” não se aplica aos deveres instrumentais (hipotéticos). Sendo assim, quando digo que “se quero emagrecer, devo controlar minha alimentação” posso estar realizando um juízo puramente descritivo, já que é possível para alguém proferir este enunciado sem estar realmente motivado a emagrecer. Mesmo que

²⁰ O alvo central da falácia naturalista é propriamente este: derivar deveres categóricos de proposições de fato (do tipo “é”), pois a noção de “enunciados de dever” possui uma estreita relação com a motivação e a vontade. Se eu julgo que “não devo matar”, então eu estou necessariamente motivado a “não matar”. Fica impossibilitada, sob pena de cometer uma falácia, a derivação de enunciados de “dever” a partir de “enunciados de tipo ‘é’”.

alguém mantenha essa crença, ninguém estaria motivado a emagrecer a menos que se tenha realmente o *desejo* de emagrecer. Segundo Hattiangadi²¹, o elemento motivador é o desejo e não a crença de que “controlando a alimentação irei emagrecer”. Se isto estiver correto, então na ausência do desejo, o juízo de que “controlar a alimentação realmente emagrece” não teria força motivacional.

Desde que enunciados de “deveres” hipotéticos não possuem uma conexão necessária com a vontade, eles não introduzem uma “nova relação” que não estava contida nos enunciados descritivos, e assim não são normativos, ou ao menos, não são normativos no sentido que é requerido pelo argumento de Hume de que você não pode derivar um “deve” de um “é”²².

Em última instância, a ideia é a de que não existem deveres semânticos categóricos e, portanto, a normatividade semântica exposta nas premissas do argumento de Kripke erra o alvo. Se a correção semântica deve de algum modo estar ligada à motivação dos agentes em utilizar as palavras de determinadas maneiras, então eles (os deveres) podem falhar, ou seja, a normatividade intrínseca seria um mecanismo pouco eficaz para satisfazer a exigência suposta por Kripke (1). Além disso, não é de todo evidente que ao recusar o naturalismo estaríamos em uma posição mais vantajosa para evitar erros de aplicação. Em outras palavras, a tese da normatividade intrínseca parece um recurso igualmente fraco para garantir a correção semântica.

Note que é perfeitamente significativo dizer que “se eu quero falar a verdade, então devo dizer que ‘a grama é verde’”, mas isso não implica que eu esteja comprometido com alguma obrigação semântica categórica, pois, se eu não desejo falar a verdade, então não possuo mais aquela razão intuitiva para dizer que “a grama é verde”. Além disso, diz Hattiangadi, a obrigação instrumental em relação ao desejo que eu por ventura possa ter de me comunicar não pode ser

²¹ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007, p.181.

²² *Idem*. p.183.

categoricamente prescritiva, porque sua força motivacional desaparece com meu próprio desejo de me comunicar²³.

O realismo mitigado de Hattiangadi procura mostrar, portanto, que o argumento de Kripke é falacioso na medida em que se defende que a existência de fatos semânticos está necessariamente condicionada à implicação de prescrições. Por outro lado, a estratégia de Hattiangadi deixa em aberto a possibilidade de que existam outros modos de pensar a determinação do significado ainda não disponíveis, mas que fossem completamente independentes de fatos sobre nossas disposições.

(15) S significa F por $x \rightarrow (b)$ (S deve (aplicar x para b)) $\leftrightarrow b$ é f

De acordo com (15), se S significa algo por uma expressão, então ele deve estar disposto a utilizá-la apenas de modo correto. Isso parece evitar também o problema de que “dever” implica “poder”, pois é algo disponível (alcançável) para os agentes. De qualquer modo, se a normatividade semântica implica algum tipo de compromisso compatível com a natureza dos agentes, então o realista semântico não se compromete necessariamente com o ceticismo semântico, já que parece possível mostrar que o dever semântico implica apenas um tipo de norma-relativa.

Kripke procurou mostrar que o realista semântico compreende o significado de uma expressão como uma atividade análoga à atividade de seguir uma regra e, que, como tal, o realista concebe este processo como um processo interno. Em se tratando de um processo interno, o realista deveria dar conta de uma série de problemas já abordados por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, sobretudo o problema de evitar o regresso de interpretações. A suposição básica, portanto, é a de que quando S significa *verde* por “verde”, ele tem uma espécie de regra em mente (aplicar “verde” apenas para coisas verdes) que determina se qualquer resposta que S possa oferecer está correta ou incorreta.

Apesar de eu mesmo ter calculado apenas um número finito de somas no passado, as regras determinam minha resposta para muitas e indefinidas novas somas que eu nunca considere

²³ *Idem.* p.186.

previamente. Este é o ponto de toda a noção que ao aprender a somar eu compreendo uma regra: minhas intenções passadas a respeito da adição determinam uma única resposta para muitos e indeterminados novos casos no futuro²⁴.

A ideia de que o processo de compreensão de uma regra seja algo essencialmente interno leva a toda sorte de equívocos, inclusive ao equívoco de supor que o significado é uma noção intrinsecamente normativa. Nossos enunciados explicitamente normativos (categóricos) são por natureza enunciados práticos, eles prescrevem uma ação (dizem o que se deve fazer ou evitar; quais os tipos de ação que devemos respeitar, admirar, condenar, etc.). Enunciados categóricos prescrevem ações do tipo:

(16) Não deves em absoluto matar.

Os enunciados tipicamente descritivos, por outro lado, dizem como as coisas estão na realidade, portanto, “enunciados descritivos” não são genuinamente “normas”, pois não prescrevem nenhuma ação. Se, por hipótese, o significado fosse intrinsecamente normativo, então nossas descrições que visam reportar fatos sobre o mundo também deveriam prescrever ações.

Ainda que a abordagem de Hattiangadi seja bastante promissora no sentido de recusar a tese excessivamente exigente de Kripke, permanece praticamente intocada a questão de mostrar como surgem e qual é a verdadeira natureza dos supostos “fatos semânticos”. Se eles não são análogos aos fatos naturais, então seria necessário mostrar como tais fatos são acessíveis para nós, pois “fatos não-naturais” de qualquer tipo (sejam “fatos morais”, ou mesmo “propriedades matemáticas”) são por definição “fatos não-causais” e, portanto, são inacessíveis aos sentidos. Isso nos leva a um dilema aparentemente difícil de contornar, pois o realista deveria poder explicar como podemos ter algum conhecimento deste tipo de fatos sem que com isso fosse necessário pressupor algum tipo de epistemologia “estranha” (faculdade de intuição não-sensorial). Por outro lado, na medida em que os fatos não-naturais são, por definição, não-causais, o anti-

²⁴ KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p.7s.

naturalista teria que explicar como a mera apreensão por parte de um agente racional de tais fatos poderia fazê-lo agir de uma dada maneira.

Se propriedades normativas são não-causais, então é difícil ver como elas poderiam interferir na vida dos agentes racionais no sentido de motivá-los a agir de uma dada maneira. Assim, o anti-reducionista parece se comprometer com uma epistemologia e uma ontologia bizarras para as quais não temos nenhum modelo a partir de qualquer outro domínio²⁵.

Dado que o significado não é uma noção intrinsecamente normativa, então torna-se menos importante para o naturalista determinar se “fatos semânticos” são naturais ou não, ou mesmo se existem ou não. Note que os naturalistas e os realistas possuem interesses diferentes em se tratando de recusar o argumento de Kripke. Os naturalistas precisam mostrar que todas as premissas do argumento cético de Kripke baseadas na ideia de normatividade intrínseca são falsas (já que isso reabilitaria o naturalismo como posição teórica apta a tentar oferecer uma resposta ao problema cético, ou eventualmente assumir a solução cética de Kripke). Os realistas, por outro lado, precisam mostrar que o argumento cético de Kripke é inválido, pois a conclusão do argumento contradiz um dos pilares do realismo.

Conclusão

A tentativa de reabilitar o realismo, enquanto posição teórica apta a oferecer uma resposta ao problema cético, parece estar fadada ao fracasso na medida em que o realista não consegue explicar a natureza dos supostos “fatos semânticos”. Contudo, o realista poderia defender que as condições de correção semântica podem ser compreendidas como as condições que devem ser satisfeitas para que possamos referir, denotar ou predicar verdadeiramente algo a respeito de algo²⁶. De acordo com a posição de Hattiangadi, a expressão “aplicar corretamente” é um espaço reservado para diversas relações semânticas. Seja x uma

²⁵ HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007, p.50.

²⁶ *Ibid*, p.63.

expressão, F um significado, a um objeto ou um referente para x e f uma característica ou um conjunto de características:

(17) R (correção): x significa $F \rightarrow (a) (x \text{ é aplicado corretamente à } a \leftrightarrow a \text{ é } f)$;

(18) R (referência): x significa $F \rightarrow (a) (x \text{ refere } a \leftrightarrow a \text{ é } f)$;

(19) R (denotação): x significa $F \rightarrow (a) (x \text{ denota } a \leftrightarrow a \text{ é } f)$;

(20) R (verdade): x significa $F \rightarrow (a) (x \text{ é verdadeiro de } a \leftrightarrow a \text{ é } f)$;

É claro que a posição de Hattiangadi só parece funcionar na medida em que nenhuma dessas expressões seja em si mesma avaliativa (correção, referência, denotação, verdade). Se isso estiver correto, então o realismo mitigado proposto por Hattiangadi não implica necessariamente em considerar o significado como intrinsecamente normativo²⁷. A suposição de que o problema da normatividade intrínseca do significado havia sido derivado do realismo semântico surgiu da tese de que o significado era concebido como análogo ao caso de seguir uma regra, isto é, como uma espécie de processo interno. Neste sentido, dizer que se “ S significa *verde* pela expressão ‘verde’, então ele está seguindo uma regra”, não seria dizer meramente que as expressões de S possuem condições de correção, antes, seria dizer o que é para S compreender o significado de “verde” e o que é para S usar “verde” com o significado que ele compreende.

O que fica especialmente evidente, porém, na avaliação do suposto ceticismo que Kripke atribui a Wittgenstein, é que nem todas as atribuições legítimas de significado possuem implicações ou consequências normativas. Isto é, não é verdade que todas “as atribuições legítimas de significado implicam em consequências normativas sobre o modo como as expressões devem ser utilizadas”. Uma análise acurada das circunstâncias de uso, e também dos múltiplos papéis desempenhados pelos termos que tipicamente denotam normatividade, poderia revelar que a clássica dicotomia “descrição-prescrição” é injustificadamente restritiva na medida em que exclui uma série de papéis perfeitamente

²⁷ *Ibid*, p.55.

significativos que não se enquadram em nenhum destes campos de significação.

Referências:

BOGHOSSIAN, P. *The Rule-Following Considerations*. Mind 98, 1989.

BRANDOM, R. *Making it Explicit*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

GIBBARD, A. “*Meaning and Normativity*”. In: Truth and Rationality: Philosophical Issues, 1994, p.100.

GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 1998.

GLÜER, K. WIKFORSS, A. “Es Brauch Die Regel Nicht: Wittgenstein on Rules and Meaning”. In: *The Later Wittgenstein on Language*, ed. Daniel Whiting, Palgrave 2009.

HATTIANGADI, A. *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content*. Oxford University Press: New York, 2007.

HADDOCK, A. “Meaning, Justification and Primitive Normativity”. In: *The Aristotelian Society*, v.86, 2012.

HORWICH, P. *From a Deflationary Point of View*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2002.

KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

MILLAR, A. *The Normativity of Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PEREGRIN, J. “Inferentialism and the Normativity of Meaning”. In: *Journal Philosophia*, 2010.

RICHIE, J. *Understanding Naturalism*. London: Acumen, 2008.

WHITING, D. "The Normativity of Meaning Defended". In: *Analysis* 67.2, 2007, p.133-140.

WILSON, G. "Kripke on Wittgenstein on Normativity". In: MILLER, A; WRIGHT, C. *Rule-Following and Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 2009.

Sobre o Caráter Contrassensual do *Tractatus Logico-Philosophicus*

Rogério Saucedo Corrêa

O debate atual sobre o modo como é possível compreender o *Tractatus Logico-Philosophicus*¹ recoloca, na agenda de problemas filosóficos, a mesma questão geral que paralisou as reflexões de Bertrand Russell no manuscrito inacabado de 1913². Antes mesmo do manuscrito de 1913, Russell buscava fornecer uma análise do ato judicativo. A teoria do juízo como relação dual³, assim como as diferentes versões da teoria do juízo como relação múltipla⁴ nada mais são do que tentativas de fornecer uma análise do ato judicativo. No contexto da teoria do juízo como relação múltipla, há o problema da direção para o qual Russell não foi capaz de formular uma solução satisfatória. O problema da direção surge quando um juízo envolve uma proposição contendo relações assimétricas, como a relação de amor. Relações assimétricas colocam uma dificuldade para a teoria do juízo como relação múltipla, porque o esquema que descreve o ato

¹ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008. Citado pelo número dos aforismos e abreviado por *Tractatus*.

² RUSSELL, B. *Theory of knowledge*. London: Routledge, 1999.

³ GRIFFIN, N. "Russell's multiple relation theory of judgment". *Philosophical studies*. v.47, n.2, 1985, p.213-247.

⁴ RUSSELL, B. *Philosophical essays*. London: Routledge, 1996; _____. *The problems of philosophy*. Mineola: Dover Publication, 1999; _____. *Theory of knowledge*. London: Routledge, 1999; _____. *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

judicativo não é capaz de capturar, por assim dizer, o sentido adequado da relação assimétrica que ocorre na proposição julgada. Neste sentido, o problema da direção é um subcaso do problema geral. Analogamente, o ponto evidenciado pela interpretação resolvida do *Tractatus* também pode ser visto como um subcaso da questão sobre o que significa julgar uma proposição. Isso não quer dizer que Wittgenstein via dessa forma a questão, mas que qualquer um que pretenda fornecer uma explicação de algum tema inerente ao *Tractatus* deve, em algum momento, enfrentar a questão sobre o que significa julgar um contrassenso. Nesse aspecto, o principal mérito dos intérpretes resolutos é o fato de eles chamarem a atenção para este problema. As respostas para o problema, porém, não são satisfatórias, pois elas só podem ser sustentadas sob a alegação de maior ou menor plausibilidade.

Há duas respostas para a questão acima. Uma é formulada pelos intérpretes resolutos, em especial, James Conant⁵ e Cora Diamond⁶. A outra resposta é formulada pela interpretação padrão, para a qual há dois tipos de contrassensos. Se contrassensos são concebidos como uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico, há a versão positivista. Aqui, o principal representante é Carnap⁷. Se contrassensos são concebidos como uma violação da sintaxe lógica ao nível do pensamento, há a interpretação inefabilista. Vários filósofos fazem parte desse grupo, mas o principal representante contemporâneo é Peter Hacker⁸. Nesse debate, parece que a interpretação resolvida formulou a palavra final ao propor a noção austera de contrassenso. Estes são expressões que não veiculam

⁵ CONANT, J. The Method of the *Tractatus*. In.: RECK, E. H. (Ed.). *From Frege to Wittgenstein, Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p.374-461. Minha discussão está baseada neste artigo.

⁶ DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: _____. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Massachusetts: MIT Press, 4 ed. 2001, p.179-204.

⁷ CARNAP, R. La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del language. In.: AYER, A. J. *El positivismo lógico*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 66-87.

⁸ HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

nenhum pensamento por causa de uma falta de determinação de significado. Esta tese necessita dos argumentos da moldura e da atribuição de ilusão. O argumento da moldura seleciona arbitrariamente um número de passagens que não são contrassensuais. As passagens selecionadas formam a moldura do livro. A principal característica dos aforismos que formam a moldura é que eles têm sentido, uma vez que têm um uso. O debate, portanto, apresenta três noções principais de contrassenso. Por um lado, a austera proposta pelos resolutos. Por outro lado, a positivista e a inefabilista proposta pela interpretação padrão.

O debate é motivado pela leitura do aforismo 6.54, pois, nele, Wittgenstein faz três afirmações importantes. Em primeiro lugar, que as proposições formuladas por ele são elucidações. Em segundo lugar, que quem o entende, isto é, quem entende Wittgenstein, reconhece que suas proposições são contrassensos. Por último, ele afirma que o reconhecimento do caráter contrassensual das suas proposições só ocorre após elas terem sido lidas. O resultado desse processo é uma nova perspectiva para o sujeito que as leu, pois ele verá o mundo corretamente. Nesse artigo, não vou deter-me na terceira afirmação. Meu interesse é analisar certos aspectos relativos à primeira e à segunda afirmação. Em especial, estou interessado em analisar uma ambiguidade na primeira frase do aforismo, a saber, “Minhas proposições elucidam dessa maneira [...]”. De acordo com o modo como esta frase é lida, há não apenas diferentes perspectivas de análise, como também diferentes objetos, aos quais é possível atribuir o caráter contrassensual. Se, por “Minhas proposições [...]”, entendo cada uma ou algumas das proposições que compõem o livro, então, estou dizendo que cada um ou alguns dos aforismos têm a propriedade de ser contrassensual. Isso não é a mesma coisa que dizer que o livro como um todo tem a propriedade de ser contrassensual. O descuido com esta diferença pode gerar confusões que comprometem a compreensão do *Tractatus*. O debate entre resolutos e não resolutos padece desse descuido. Um segundo aspecto, em que estou interessado, é mostrar que, se a distinção sugerida for observada, posso encontrar um sentido restrito e outro não restrito de contrassenso. No primeiro caso, trata-se de uma noção que emerge da caracterização da proposição elementar como figuração. O sentido restrito de

contrassenso não se aplica ao livro como um todo nem tampouco aos próprios aforismos que o compõem, mas é algo que pode ocorrer, caso as recomendações da teoria da figuração não sejam obedecidas. No segundo caso, trata-se de uma noção que se assemelha ao que Frege⁹ diz acerca da impossibilidade de usar a linguagem cotidiana para descrever as noções primitivas do sistema lógico. Esses dois sentidos de contrassenso não se confundem e servem para explicar o caráter contrassensual tanto no nível de cada um dos aforismos quanto do livro como um todo.

Antes de qualquer coisa, é necessário dizer que tanto a interpretação resoluta quanto a padrão não distinguem claramente entre o que é dizer que uma ou outra proposição do livro é contrassensual e dizer que o *Tractatus* é um contrassenso. A falta desta distinção obscurece o debate. Via de regra, os autores em questão recorrem a uma ou mais passagens do livro, extraem conclusões sobre o que significa “sentido”, “sem-sentido” e “contrassenso” e aplicam a noção de contrassenso ao livro como um todo. No caso da interpretação resoluta, há um complicador adicional, pois, primeiro, eles inviabilizam a leitura de vários aforismos mediante o argumento da moldura. Depois, apresentam uma acepção de sentido e contrassenso e aplicam-nas ao livro como um todo. Desse modo, eles concluem que não apenas o livro é contrassensual, mas que cada um dos aforismos que não fazem parte da moldura também são contrassensuais. É verdade também que os resolutos propõem uma espécie de processo ao evocarem a imagem da escada. O ato de subir os degraus da escada para chegar ao final dela e depois jogá-la fora é comparado ao ato de ler cada um dos aforismos contrassensuais para chegar ao final e obter uma recompensa. A recompensa é uma maneira correta de ver o mundo. Nenhuma das posições do debate, porém, faz a distinção mencionada acima. Isso, portanto, demanda que as acepções de contrassenso presentes nesse debate sejam consideradas com base nessa distinção.

⁹ FREGE, Gottlob. Sobre o conceito e o objeto. In:_____. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p.89-103.

Segundo Conant¹⁰, há duas interpretações da natureza dos contrassensos no *Tractatus*. Uma é a própria interpretação resoluta que os considera como o resultado da não determinação de significado dos componentes de uma proposição ou da proposição como um todo. Se uso uma proposição como se ela tivesse sentido, mas não atribuo significado a alguns dos seus componentes, então, produzo um contrassenso no sentido austero. Se faço isso, então, não apenas opero com uma proposição contrassensual como também incorro em uma ilusão de sentido, pois uso a proposição pensando que ela tem sentido quando, na verdade, ela não tem. Uma proposição tem sentido se e somente se ela tem um uso ou emprego. É por isso que alguns dos aforismos podem ser entendidos, pois eles têm um uso. Este é o pressuposto para o argumento da moldura, a qual é constituída pelo prefácio e pelos aforismos 6.54, 4.112, 5.5563, 3.3242 e 4.003. O critério para selecionar estas passagens, e não outras, é a função que elas desempenham no livro. Nesse caso, a função que estas passagens desempenham é dizer como o leitor deve ler o *Tractatus*. Portanto, elas não são contrassensuais e têm sentido porque dizem como o livro deve ser lido.

Se a interpretação resoluta está correta, então, muitas discussões sobre o *Tractatus* devem ser consideradas como meras ilusões, pois tratam de temas que não aparecem na moldura. Uma vez que, desse ponto de vista, devo assumir os argumentos da moldura e da atribuição de ilusão, então, discutir sobre as tautologias ou contradições, por exemplo, é pura e simplesmente ilusão. É verdade, no entanto, como bem observa Kremer¹¹, que, ao longo do seu artigo, Conant recorre a vários outros aforismos que não aqueles que ele considera como compondo a moldura. Além disso, não é claro porque apenas essas passagens e não outras fazem parte da moldura e não há nenhuma razão plausível para não incluir qualquer outra passagem na moldura a partir do próprio critério resoluto. Desse modo, só se pode concluir que a seleção dessas passagens é absolutamente arbitrária.

¹⁰ CONANT, 2002, p.374-377.

¹¹ KREMER, M. "The purpose of tractarian nonsense". In: *Noûs*, v. 35, n.1, 2001, p.39-73.

Na economia da leitura resoluta, há uma importante conexão entre os argumentos da moldura e da atribuição de ilusão. Esta conexão pode ser evidenciada mediante um argumento geral. Se o argumento da moldura procede, então, o argumento da ilusão também procede. O argumento da moldura procede, portanto, o argumento da ilusão também procede. Este argumento geral pode ser recusado atacando-se o seu consequente. Uma maneira de fazer isso é mostrar que a noção de sentido pressuposta pela atribuição de ilusão não é a noção tractariana de sentido.

De acordo com o argumento da moldura, se um aforismo tem sentido, ele faz parte da moldura. Se ele não faz parte da moldura, então, ele não tem sentido. Logo, é um contrassenso. “Ter sentido”, portanto, é ter um uso. Nesse caso, o uso é ensinar a como ler o *Tractatus*. Esta aceção de sentido não é errada por si só. No entanto, é preciso ter em mente que ela é necessariamente externa ao texto do *Tractatus*. A posição resoluta só pode sustentar esta aceção de sentido como a que é defendida por Wittgenstein no *Tractatus*, porque o argumento da moldura impede qualquer análise do grupo de aforismos que tratam das condições lógicas de representação proposicional¹² sob a alegação de serem contrassensuais, uma vez que eles não compõem a moldura. Aqui, há um problema. Uma coisa é haver uma concepção de sentido que está pressuposta na leitura que é feita de um texto. Outra coisa é atribuir uma concepção de sentido ao texto e extrair a conclusão de que o autor do livro sustenta esta mesma concepção. Este último caso é o que acontece com a interpretação resoluta. Graças aos argumentos da moldura e da atribuição de ilusão, eles bloqueiam qualquer consideração da noção de sentido como representação das condições de verdade de uma proposição¹³; formulam uma noção de sentido como uso que é externa ao texto; aplicam esta definição ao livro e concluem que ela é defendida pelo autor do livro. Isso não vale apenas para o conceito de sentido, mas vale também para o conceito de contrassenso. Não é obvio que os aforismos do *Tractatus* possam ser considerados como defendendo a aceção resolva de sentido, pois há vários aforismos

¹² Basicamente ao longo dos grupos dois, três e quatro de aforismos.

¹³ Para tanto, ver os aforismos 4.1 e 4.2 entre outros.

que autorizam a conclusão de que sentido é nada mais nada menos que a representação das condições de verdade da proposição. Do ponto de vista resoluto, porém, não posso sustentar essa posição, pois ela depende de aforismos que não fazem parte da moldura.

A segunda interpretação da natureza dos contrassensos é a padrão¹⁴. Esta apresenta uma primeira divisão entre uma concepção substancial e outra que considera os contrassensos como meros contrassensos¹⁵. A concepção substancial, por sua vez, é formada pelas variantes inefabilista e positivista¹⁶. É pertinente ver, com mais detalhes, cada uma dessas concepções.

Meros contrassensos são combinações de expressões como “*high plus top*”. A característica fundamental desse tipo de contrassenso é que eles combinam palavras que não ocorrem no léxico do português e não possuem nenhuma sintaxe¹⁷. A variante inefabilista da versão substancial, por sua vez, sustenta que existem contrassensos embaraçadores e iluminadores¹⁸. Os primeiros surgem de uma violação da sintaxe lógica no âmbito linguístico. Eles são abusos linguísticos, cujos resultados não veiculam pensamentos. Este caso identifica-se com os contrassensos da variante positivista, pois, para esta, trata-se de uma combinação ilegítima de sinais linguísticos. No que diz respeito aos contrassensos iluminadores, estes são caracterizados como meios para compreender o que não pode ser descrito. A violação, portanto, é intencional. Uma vez compreendido que a violação é um meio para mostrar algo que não pode ser descrito, compreende-se que há um pensamento que a linguagem não captura ou não expressa.

Ignorando cada uma dessas acepções de contrassenso, é possível mostrar que 6.54 é ambíguo e que disso extrai-se conclusões paradoxais ainda que não se defina o que se entende por contrassenso. Para tanto, porém, é necessário distinguir entre falar do livro como um todo e falar de cada uma das proposições, pois considerar o livro

¹⁴ CONANT, 2002, p.375.

¹⁵ *Ibidem*, p.380.

¹⁶ *Ibidem*, p.392.

¹⁷ *Ibidem*, p.395.

¹⁸ *Ibidem*, p.393.

como um contrassenso não é a mesma coisa que considerar que cada um ou que alguns dos seus aforismos sejam contrassensuais, uma vez que as propriedades de um todo não são necessariamente transmitidas para suas partes, assim como as propriedades das partes não são necessariamente transmitidas para o todo. Do fato de um determinado time de futebol jogar de modo excelente enquanto equipe não se segue que cada um dos seus jogadores jogue de modo excelente, pois é possível que um ou mais dos jogadores dessa equipe não jogue bem. A inversa também é verdadeira. Do fato de um ou mais jogadores jogarem muito bem não se segue que a equipe como um todo também jogue muito bem. É esta distinção, ou melhor dito, a falta dessa distinção que obscurece o debate entre resolutos e não resolutos. Se o *Tractatus* é um contrassenso, disso não se segue que seus aforismos também sejam. Inversamente, se um ou alguns dos seus aforismos são contrassensuais, disso não se segue que o livro como um todo seja contrassensual. Quem defende uma ou outra posição deverá mostrar como que a propriedade da contrassensualidade é transmitida do todo para as partes ou das partes para o todo.

Há uma maneira de formular isso de modo mais preciso. Suponha que, “minhas frases”, significa todas as frases e que, “todas as frases”, significa o livro como um todo. Desse modo, se todas as frases são contrassensuais, então 6.54 também é contrassensual. Logo, se é verdade o que 6.54 diz, ela é um contrassenso; se ela é falsa, então, ela não é um contrassenso. Portanto, é verdade o que ela diz. Logo, ela é um contrassenso. A leitura que privilegia as partes consiste no seguinte. Suponha que todas as frases são contrassensuais e que “todas as frases” significa cada uma das frases ou algumas frases. Desse modo, se cada uma das frases é contrassensual, então, 6.54 também *pode* ser contrassensual. Se ela faz parte do conjunto das frases contrassensuais, então, ela é um contrassenso. Se ela não faz parte do conjunto das frases contrassensuais e o que ela diz é verdade, então, 6.54 é um contrassenso; se ela é falsa, então, ela não é um contrassenso, logo, é verdade o que ela diz. Portanto, ela é um contrassenso. É importante observar que, nesse argumento geral, não está especificado o que se entende por contrassenso. Desse modo, seja qual for a posição a ser defendida, será necessário mostrar como a contrassensualidade é transmitida das partes para o todo ou do todo para as partes. O

próximo passo é aplicar cada uma das acepções de contrassenso presentes no debate entre resolutos e não resolutos ao argumento geral e extrair as consequências.

Começo pela acepção menos plausível de atribuir ao *Tractatus* que é a de mero contrassenso, ou seja, algo como “hig pluc tup”. Suponha que todas as frases são meros contrassensos. Desse modo, se todas as frases são meros contrassensos, então, 6.54 também é mero contrassenso. Logo, se é verdade o que 6.54 diz, ela é um mero contrassenso; se ela é falsa, então, ela não é um mero contrassenso. Portanto, é verdade o que ela diz. Logo, ela é um mero contrassenso. A leitura que privilegia as partes é reformulada da seguinte maneira. Suponha que todas as frases são contrassensuais e que “todas as frases” quer dizer cada uma das frases ou algumas frases. Desse modo, se cada uma das frases é mero contrassenso, então, 6.54 também *pode* ser mero contrassenso. Se ela faz parte do conjunto das frases que são meros contrassensos, então, ela é um mero contrassenso. Se ela não faz parte do conjunto das frases que são meros contrassensos e o que ela diz é verdade, então, 6.54 é um mero contrassenso; se ela é falsa, então, ela não é um mero contrassenso. Logo, é verdade o que ela diz. Portanto, ela é um mero contrassenso. Qualquer um que queira sustentar isso terá que provar que 6.54, por exemplo, é a mesma coisa que “hig pluc tup”. Para ver que esta tese é insustentável, basta ler um aforismo e constatar que ele não é escrito dessa maneira. Na verdade, nenhum aforismo é escrito desse modo. Portanto, esta é a acepção menos plausível de ser atribuída ao *Tractatus*.

O segundo sentido de contrassenso é o de violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. Suponha que todas as frases são violações da sintaxe lógica ao nível linguístico. Desse modo, se todas as frases são violações da sintaxe lógica ao nível linguístico, então, 6.54 também é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. Logo, se é verdade o que 6.54 diz, ela é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico; se ela é falsa, então, ela não é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. Portanto, é verdade o que ela diz. Logo, ela é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. A leitura que privilegia as partes é reformulada da seguinte maneira. Suponha que todas as frases são violações da sintaxe lógica ao nível linguístico e

que, “todas as frases”, significa cada uma das frases ou algumas frases. Desse modo, se cada uma das frases é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico, então, 6.54 também *pode* ser uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. Se ela faz parte do conjunto das frases que são violações da sintaxe lógica ao nível linguístico, então, ela é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. Se ela não faz parte do conjunto das frases que são violações da sintaxe lógica ao nível linguístico e o que ela diz é verdade, então, 6.54 é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico; se ela é falsa, então, ela não é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. Logo, é verdade o que ela diz. Portanto, ela é uma violação da sintaxe lógica ao nível linguístico. Um caso de violação da sintaxe lógica ao nível linguístico é algo como “César é um número primo”¹⁹. Para sustentar que o *Tractatus* é um contrassenso nesse sentido é necessário mostrar como isso ocorre. O mesmo vale para a leitura que privilegia as partes. Nesse caso, basta encontrar um aforismo que exemplifique esse sentido de contrassenso. É possível que se encontre um caso desse tipo em uma leitura mais atenta do texto, mas não é claro como isso pode ser transmitido para o todo. Logo, esta acepção de contrassenso também é pouco plausível de ser atribuída quer seja ao livro como um todo quer seja as suas partes. Restam, portanto, as noções de contrassenso iluminador e austero.

Uma expressão é um contrassenso iluminador se, ao violar a sintaxe lógica, ela mostra algo que não pode ser descrito pela linguagem, em função de limitações da própria linguagem²⁰. Assim, suponha que todas as frases são violações da sintaxe lógica que mostram algo. Desse modo, se todas as frases são violações da sintaxe lógica que mostram algo, então, 6.54 também é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo. Logo, se é verdade o que 6.54 diz, ela é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo; se ela é falsa, então, ela não é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo. Portanto, é verdade o que ela diz. Consequentemente, ela é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo. A leitura que privilegia as partes é reformulada da seguinte maneira. Suponha que todas as frases são

¹⁹ *Ibidem*, p.407.

²⁰ *Ibidem*, p.393.

violações da sintaxe lógica que mostram algo e que, “todas as frases”, quer dizer cada uma das frases ou algumas frases. Desse modo, se cada uma das frases é uma violação da sintaxe lógica que mostram algo, então, 6.54 também *pode* ser uma violação da sintaxe lógica que mostra algo. Se ela faz parte do conjunto das frases que são violações da sintaxe lógica que mostram algo, então, ela é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo. Se ela não faz parte do conjunto das frases que são violações da sintaxe lógica que mostram algo e o que ela diz é verdade, então, 6.54 é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo; se ela é falsa, então, ela não é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo. Logo, é verdade o que ela diz. Portanto, ela é uma violação da sintaxe lógica que mostra algo. Parece que esta concepção é mais plausível que as anteriores. No entanto, não é nenhum pouco claro o que o livro como um todo ou cada um dos seus aforismos mostram. Há, portanto, uma indeterminação aqui. Por que devo assumir, por exemplo, que o *Tractatus* mostra que certas coisas não podem ser descritas? Por que devo assumir que ele mostra um aspecto ético a ser seguido? Não há nenhuma resposta satisfatória para questões desse tipo.

A aceção resolvida de contrassenso diz que eles surgem quando um significado não é atribuído a uma ou mais expressões que formam uma proposição²¹. Nesse sentido, suponha que todas as frases são contrassensos austeros. Desse modo, se todas as frases são contrassensos austeros, então, 6.54 também é um contrassenso austero. Logo, se é verdade o que 6.54 diz, ela é um contrassenso austero; se ela é falsa, então, ela não é um contrassenso austero. Portanto, é verdade o que ela diz. Logo, ela é um contrassenso austero. A leitura que privilegia as partes é reformulada da seguinte maneira. Suponha que todas as frases são contrassensos austeros e que, “todas as frases”, significa cada uma das frases ou algumas frases. Desse modo, se cada uma das frases é um contrassenso austero, então, 6.54 também *pode* ser um contrassenso austero. Se ela faz parte do conjunto das frases que são contrassensos austeros, então, ela é um contrassenso austero. Se ela não faz parte do conjunto das frases que são contrassensos austeros e o que ela diz é verdade, então, 6.54 é um contrassenso

²¹ *Ibidem*, p.381.

austero; se ela é falsa, então, ela não é um contrassenso austero. Logo, é verdade o que ela diz. Consequentemente, ela é um contrassenso austero.

A interpretação resoluta é a que possui o critério mais claro de transmissão da propriedade de contrassensualidade do todo para as partes. A transmissão é explicada por decreto, isto é, pelo argumento da moldura. Primeiro, é decidido arbitrariamente quais aforismos compõem a moldura e, depois, é decidido que estes aforismos que a compõem têm sentido e o resto é contrassensual. Desse modo, ter sentido é ter um uso, enquanto ser contrassensual é ser usado sem uma determinação de significado. Aqui, não apenas é cometido o erro de aplicar uma propriedade do todo às partes de maneira rasante como também é atribuído ao *Tractatus* uma noção de sentido completamente externa a ele. A posição resoluta consiste no seguinte. Se o argumento da moldura procede, então, ter sentido é ter um uso. O argumento da moldura procede. Logo, ter sentido é ter um uso. Não é muito difícil mostrar que o conseqüente do argumento resoluto é falso. A principal acepção de sentido no *Tractatus* não é a de uso, mas a de representação das condições de verdade. Logo, o argumento da moldura também não é o caso, ou dito de outra forma, é absolutamente arbitrário. De qualquer maneira, as leituras resoluta e padrão têm um ponto em comum, pois, para ambas, o livro tem uma intenção. Se, para estes, o livro busca mostrar algo, para aqueles, busca proporcionar uma mudança de perspectiva no ponto de vista do seu leitor. O leitor deve tomar consciência de que estava em um estado de ilusão e colocar-se em uma nova perspectiva. Há, é claro, todo um processo a ser seguido até o ponto de tomada de consciência.

Não é apenas uma semelhança em relação à intenção do livro que estas duas interpretações possuem em comum. Além disso, elas assemelham-se no que diz respeito ao resultado indeterminado que propõem. Como garantir que obtenho uma nova perspectiva do mundo lendo uma série de contrassensos? Não apenas uma nova perspectiva, mas uma perspectiva correta? Como afirmar que o livro busca mostrar seja lá o que for? Não há, de fato, nada que impeça dizer qualquer coisa a respeito do livro como um todo, exceto que é plausível que ele mostra um sentido ético ou que ele intenciona causar

uma mudança de visão ou coisas do tipo. Desse modo, nenhuma dessas interpretações está em vantagem uma em relação à outra. Mas há um ponto a ser distinguido nisso tudo.

Como mencionei acima, uma coisa é dizer que o *Tractatus* é contrassensual e outra coisa é dizer que seus aforismos são contrassensuais. Não parece que “A maneira como os objetos se vinculam no estado de coisas é a estrutura do estado de coisas”²². seja mais ou menos contrassensual que “Uma figuração verdadeira *a priori* não existe”²³, pois é possível entendê-las perfeitamente. Tanto é possível entendê-las que é plausível discordar das interpretações que cada leitor fornece para elas. Pior do que isso, tanto se pode entendê-las que elas são traduzidas para diferentes línguas. Se traduzo o *Tractatus* para o francês, italiano ou inglês, ou faço de conta que entendo seus aforismos ou não traduzo absolutamente nada, caso eu aceite qualquer uma dessas noções de contrassenso presente no debate. É necessário, portanto, distinguir a natureza contrassensual do *Tractatus* da natureza contrassensual de cada uma das suas proposições. No que diz respeito ao primeiro caso, nenhuma das interpretações presentes no debate entre resolutos e não resolutos é satisfatória, pois todas implicam uma indeterminação quanto às intenções do livro. Além disso, é pouco plausível que cada uma das frases do livro seja contrassensual nos sentidos analisados aqui. Se é verdade que o *Tractatus* é um contrassenso como um todo, disso não se segue necessariamente que cada uma das suas frases sejam contrassensuais e o mesmo vale para a inversa. Se é verdade que algumas das frases do livro sejam contrassensos, disso não se segue que o livro seja contrassensual. Esta distinção é fundamental, pois ela permite caracterizar um sentido restrito e outro não restrito de contrassenso.

O sentido restrito é a tese segundo a qual há uma concepção de contrassenso que se encontra nos temas discutidos no livro, em especial, nos aforismos que discutem a teoria da figuração. Nesse caso, trata-se nada mais nada menos da impossibilidade lógica de descrever certas coisas mediante o uso de proposições elementares. Um exemplo

²² WITTGENSTEIN, 2008, 2.032.

²³ *Ibidem*, 2.225.

clássico disso é a impossibilidade de descrever a forma lógica de afiguração ou as propriedades internas dos objetos. Por que fazer isso resulta em contrassensos? Basicamente, porque proposições elementares só descrevem fatos. Como propriedades internas de objetos e a forma lógica não são fatos, tentar descrevê-las só pode resultar em contrassensos. O sentido não restrito de contrassenso é parecido com o restrito, mas tem diferenças fundamentais. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer que as proposições que compõem o livro não são casos de proposições elementares, mas proposições da linguagem cotidiana usadas em um contexto muito particular, a saber, o filosófico. Se elas não são elementares, então, não descrevem nem pretendem descrever algo como a forma lógica ou propriedades internas dos objetos. Se elas não são elementares, mas proposições da linguagem cotidiana usadas em um contexto filosófico, então, o que elas fazem? Para responder esta questão, observe, em segundo lugar, que o livro trata de uma série de questões clássicas da filosofia, o que é reconhecido pelo próprio Wittgenstein no prefácio. Uma dessas questões consiste nas condições que devem ser cumpridas por toda e qualquer proposição que se pretenda figurativa. É possível resumir isso pela designação de condições de representação proposicional. Outra questão é a liberdade ou o belo. Há, portanto, um conjunto de questões filosóficas abordadas ao longo do livro. Questões como as condições de representação proposicional são fatos? Dificilmente a resposta para essa pergunta seja positiva. Supondo que sejam fatos, os aforismos do *Tractatus* são proposições elementares? Não, não são. Desse modo, há uma série de questões filosóficas que são tratadas ao longo do livro, mas que não podem ser abordadas de um modo mais preciso que não seja mediante indicações/elucidações por meio de aforismos, pois a linguagem cotidiana possui limitações para fazê-lo. Em um sentido não restrito, são limitações lógicas. Primeiro, porque não são fatos que são descritos. Segundo, porque não são proposições elementares que estão em jogo. Assim, há problemas ou questões filosóficas que não podem ser tratadas de um modo mais preciso, pois a linguagem cotidiana é logicamente limitada para realizar esta tarefa. Aqui, trata-se de algo semelhante ao que Frege diz sobre as limitações da linguagem

cotidiana para falar acerca de noções primitivas como função e objeto²⁴. Não há outro meio para falar acerca de funções, exceto usando a linguagem cotidiana. Analogamente, não há outro meio para falar de liberdade ou condições de representação proposicional, exceto usando a linguagem cotidiana. Nesse sentido, portanto, contrassenso significa apenas e simplesmente uma limitação da linguagem cotidiana para tratar de determinados problemas.

A noção não restrita de contrassenso sustenta que eles são o resultado de usar a linguagem cotidiana para tratar de certos temas que não são tratados de modo mais apropriado por ela em função de suas limitações lógicas. Esta noção não se aplica às partes, mas apenas ao livro como um todo. É a obra como um todo que, ao tentar abordar certas questões, constituiu-se em um contrassenso, uma vez que a linguagem cotidiana não é capaz de fornecer uma caracterização mais refinada das condições de representação proposicional. Compreender um contrassenso em um sentido não restrito significa, portanto, ser capaz de reconhecer estas limitações.

Referências:

CARNAP, R. “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del language”. In.: AYER, A. J. *El positivismo lógico*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993, p.66-87.

CONANT, J. “The Method of the *Tractatus*”. In: RECK, E. H. (Ed.). *From Frege to Wittgenstein, Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p.374-461.

DIAMOND, C. “Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*”. In.: _____. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Massachusetts: MIT Press, 4 ed. 2001, p.179-204.

²⁴ FREGE, 1978, p.93.

FREGE, Gottlob. “Sobre o conceito e o objeto”. In:_____. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p.89-103.

GRIFFIN, N. “Russl’s multiple relation theory of judgment”. In: *Philosophical studies*. v.47, n.2, 1985, p.213-247.

HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

KREMER, M. “The purpose of tractarian nonsense”. In: *Noûs*, v. 35, n.1, 2001, p.39-73.

RUSSELL, B. *Philosophical essays*. London: Routledge, 1996.

_____. *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *The problems of philosophy*. Mineola: Dover Publication, 1999.

_____. *Theory of knowledge*. London: Routledge, 1999.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

Aspectos do Ceticismo: Cavell, Wittgenstein e o giro clínico na Filosofia*

Victor J. Krebs

“Seria insensato atribuir a crise na qual desembocamos ao pensamento e não ao fato de termos pretendido fundar nossa vida sobre ele”.

Rafael Cadenas, *Realidad y Literatura*.

1. Giro clínico

Por trás de toda a obra de Wittgenstein se encontra uma ideia obsessiva da qual havia padecido o *Tractatus* e que sua obra madura está dedicada a tratar, terapeuticamente. Em suas “Notas para aulas sobre ‘a experiência privada’ e ‘os dados dos sentidos’”¹, Wittgenstein se refere a ela como uma ideia infernal ou impossível², que é responsável por que você esteja inclinado a dizer, por exemplo, “que tem uma impressão *inacessível* (para outros além de você)” e que, ainda que possa dizer-me algo geral acerca do que sucede dentro de

* Tradução do manuscrito original em espanhol realizada por Alexandre Vargas (UFPel).

¹ WITTGENSTEIN, 1993, p.193-278.

² WITTGENSTEIN, 1993, p.195. Na tradução *castellana* se trata de uma ideia que “nos hace la vida imposible”; na versão original em inglês (WITTGENSTEIN, 1993e, p.204) se fala de uma ideia que “faz um inferno de nós” [“makes hell with us”].

you, “há algo mais, só que não pode dizê-lo”³; ou, que pode “dizer algumas coisas” sobre a experiência concreta, mas que a parte mais essencial dela “não se pode descrever”⁴. A ideia infernal, em outras palavras, refere-se aos limites da linguagem e à incapacidade de nossas palavras para capturar algo essencial de nossa vivência.

Enquanto no *Tractatus* esta limitação da linguagem constituía o problema filosófico central do projeto⁵, já em 1934, Wittgenstein questionava: “Você diz que tem uma impressão *inacessível*. Não duvido do que diz. Porém me pergunto se você disse algo com isso”⁶. Essa afirmação não significa nada, agrega Wittgenstein, a não ser que expresse “a intenção de usar um modo de expressão determinado”⁷. Seu diagnóstico da ideia do fracasso da linguagem é que este resulta de um erro de perspectiva típico da filosofia, que nos leva a compreender mal como funcionam nossas palavras. É enganoso dizer que a palavra “susto”, por exemplo, significa “algo que acompanha a experiência de expressar o susto”, mas é apenas quando filosofamos “que a experiência de susto se apresenta como uma experiência amorfa por trás da experiência de se sobressaltar”⁸. Para Wittgenstein essa duplicação é tão artificial ou perversa como se intentássemos, por exemplo, “separar o sentimento que nos produz a música do fato de ouvirmos a música”⁹. “Temos aqui novamente”, explica Wittgenstein, “o estranho caso de uma diferença entre o que dizemos quando realmente tratamos de ver o que acontece e o que acontece quando pensamos sobre isso”¹⁰. É quando intelectualizamos ou teorizamos sobre o significado de nossas palavras em lugar de observar seu uso concreto, que nossa experiência se duplica e nos atinge essa ideia

³ WITTGENSTEIN, 1993, p.195.

⁴ WITTGENSTEIN, 1993, p.194.

⁵ Independentemente de como se interprete o objetivo do *Tractatus*, sobre o que existe uma recente controvérsia (KREBS, 2003).

⁶ WITTGENSTEIN, 1993, p.195.

⁷ WITTGENSTEIN, 1993, p.193; p.205.

⁸ WITTGENSTEIN, 1993, p.193.

⁹ WITTGENSTEIN, 1993, p.193.

¹⁰ WITTGENSTEIN, 1993, p.193.

demoníaca¹¹.

Neste contexto é relevante que normalmente não experimentamos nossa imagem visual como algo em nós, como uma dor no olho, por exemplo, enquanto que, sentimos inclinados a pensar segundo esta figura quando filosofamos¹².

Neste breve ensaio nos propomos a traçar alguns dos vínculos que unem esta ideia de “fracasso” de nossas palavras, (ou um resíduo na experiência inapreensível mediante a linguagem), com esse outro fracasso – especificamente o de nosso conhecimento–, que ocasiona o que chamamos de ceticismo filosófico. Em última instância são, estes dois, exemplos paradigmáticos do problema filosófico para Wittgenstein. Ambos tratam da limitação humana frente à experiência e envolvem sempre o problema dos limites da linguagem e do pensamento, bem como, suas consequências para o conhecimento objetivo ou subjetivo.

Nosso propósito aqui é mostrar que a intenção de Wittgenstein frente ao ceticismo, assim como frente à privacidade da experiência – e, em geral, frente a qualquer problema filosófico (embora aqui nos limitemos somente a esses dois) – não é dar-lhes uma solução, mas apenas sustentar e explorar, por meio de nossas palavras, as tensões que delas surgem. Não pretende, em outras palavras, superar o presumido fracasso do conhecimento (do ceticismo) ou da expressão (do imediatismo subjetivo), mas atender melhor à sensação de fracasso ou inacessível imediatismo vivencial que ocasiona essa ideia. Este caminho subjetivo que toma Wittgenstein ou, digamos o critério psicológico ao qual apela para considerar seu objeto de atenção, equivalem à proposta do que quero chamar um giro clínico em seu pensamento¹³. E, tendo presente que a filosofia, como observa Wittgenstein, “exige uma renúncia, mas do sentimento e não do

¹¹ “O que tanto nos confunde aqui é falar do significado da palavra em lugar do uso” (WITTGENSTEIN, 1993, p.233).

¹² WITTGENSTEIN, 1993, p.201.

¹³ Um giro que nos ensina a usar a linguagem não para dizer o que pensamos, mas para dizer o que realmente vemos estar se passando.

intelecto. E talvez seja isso que a torne tão difícil para muitos”¹⁴.

2. A loucura do filósofo

Stanley Cavell elabora este giro, por exemplo, quando descreve o ceticismo como “a decepção pelo fracasso (ou limitação) do conhecimento”¹⁵ e distingue implicitamente dois aspectos do ceticismo: por um lado, o fracasso [ou limitação] do conhecimento que este revela e, por outro, a decepção ou desilusão que este nos produz. Com Wittgenstein, Cavell identificará o verdadeiro problema filosófico não com a ideia do fracasso ou a ideia mesma da limitação da linguagem ou do conhecimento, mas com a inquietude (decepção ou a perturbação) que nos produz. É em torno à experiência frente ao descobrimento da limitação que se concentram as reflexões de Wittgenstein, como o explica Cavell em *Em busca do ordinário*:

As *Investigações* de Wittgenstein não estão escritas [...] como uma refutação do ceticismo (como se o problema do ceticismo fosse expresso por uma tese), mas como uma resposta ao que eu tenho chamado de *a verdade do ceticismo* (como se o problema do ceticismo se expressara, por sua ameaça, ou tentação, por sua sensação de carência de fundamentos)¹⁶.

O ceticismo já não se concebe como uma tese intelectual, mas como uma condição vivida e sofrida. Já não só no ceticismo, mas ademais na limitação expressiva de nossa linguagem –que nunca parece capaz de articular exhaustivamente o vivido–, do que se trata é da “decepção humana com o conhecimento humano.”¹⁷ Longe de pretender “resolver”, o que essa ideia demoníaca ou o ceticismo descobrem, propõe refletir sobre a decepção que nos causa e, desse modo, sobre seu lugar em nossa experiência.

Stanley Cavell tem enfatizado os toques de loucura que caracterizam os cenários nos quais Wittgenstein introduz seus

¹⁴ WITTGENSTEIN, 1993, p.171 (tradução ligeiramente modificada).

¹⁵ CAVELL, 2003, p.88.

¹⁶ CAVELL, 2002, p.62.

¹⁷ CAVELL, 2003, p.88.

problemas filosóficos, em particular nas *Investigações*. Por exemplo, quando, falando em uma parábola da experiência privada e sua suposta inacessibilidade, tendo seu interlocutor insistindo que “deve haver algo fervendo na imagem de uma chaleira fervente”¹⁸. Ou quando, falando da dúvida cética, Wittgenstein comenta: “Posso imaginar-me facilmente como alguém que cada vez que se encontra em frente a uma porta duvida se detrás desta não se abre um abismo, e sempre deve se assegurar que não é assim antes de passar através dela”¹⁹. E assim encontramos muitas outras imagens, reflexões, parábolas e inclusive chistes²⁰ nas *Investigações* que, como observa Cavell, “tem o propósito de extrair os traços de loucura ou desolação aos quais os filósofos, como seres humanos, estão sujeitos sob a pressão do pensar”²¹.

Mas o ceticismo ou a sensação de um excedente inexpressável de nossa experiência subjetiva, não são posturas exclusivas da filosofia, nem esgotam o sentido que possuem em seus debates. São problemas vividos por todos e retratados constantemente na literatura. Em *Encontro da Vida*, por exemplo, o poeta peruano César Vallejo nos oferece outra imagem, muito parecida com a que nos oferece Wittgenstein da particular loucura do cético, quando escreve: “Não senhor, não ponha o pé sobre esse cascalho: quem sabe não é pedra e você vai dar no vazio. Seja você precavido, dado que estamos em um mundo absolutamente desconhecido.” Mais do que isso, o texto de Vallejo sugere em seu próprio contexto, um possível diagnóstico afim ao de Wittgenstein, como quisera demonstrar a continuação.

Este é Vallejo:

Senhores! Hoje é a primeira vez que me dou conta da presença da vida. Senhores! Rogo a vocês deixar-me livre um momento, para saborear esta emoção formidável, espontânea e recente da vida, que hoje, pela primeira vez, extasia-me e me faz contente até as lágrimas.

Meu gozo vem do inédito de minha emoção. Minha exultação

¹⁸ WITTGENSTEIN, 1988, § 297.

¹⁹ WITTGENSTEIN, 1988, §84.

²⁰ Por exemplo: WITTGENSTEIN, 1988, §§ 265, 268, 279, 284, etc.

²¹ CAVELL, 1987, p.366.

vem de que antes não senti a presença da vida. Não a tinha sentido nunca...

Agora, não conheço nada nem ninguém. Divirto-me num país estranho, em que tudo vem à luz em alto relevo, luz de epifania impercível. Não, senhor.... Não senhor, não ponha o pé sobre esse cascalho: quem sabe não é pedra e você vai dar no vazio. Seja você precavido, dado que estamos em um mundo absolutamente desconhecido.

Deixa-me! A vida me deu agora em toda minha morte²².

No contexto de Vallejo se faz evidente que para o poeta a origem dessa dúvida, a causa desse reflexo cético, é o descobrimento de uma relação inédita com o mundo, plena de emoção e sentimento. “Minha exultação vem de que antes não senti a presença da vida. Não a tinha sentido nunca... Agora, não conheço nada nem ninguém.” Frente ao “inédito da emoção”, à “exaltação ante o sentimento da vida”, o conhecimento simplesmente se desvanece da experiência. O sentimento implica, de maneira imediata, a contingência, a troca, a mutabilidade que o conhecimento pretende deter. Nada é certo, tudo muda. Esta é a verdade do ceticismo, que o poeta nos ensina a acolher.

Em suas *Observações sobre o Ramo de Ouro* de Frazer, Wittgenstein apontava para a experiência de modo inverso a Vallejo, quando dizia que “o despertar do intelecto vem acompanhado de uma ruptura do solo originário, do fundamento originário da vida”²³. Poderíamos dizer que no caso do poeta é o despertar da emoção que vem acompanhado de uma crise do conhecimento. A partir da perspectiva do filósofo, entretanto, é precisamente essa emoção de Vallejo, que poderíamos ver como uma conexão “originária” com a experiência, que se rompe com a emergência da consciência. O fluxo constante implicado nessa relação originária se detém ante o advento da consciência, que nos abstrai do que é concreto e nos subtrai do tempo. A imagem de Vallejo inicia com o inédito da emoção e se instala não na ruptura, mas na conexão plena com “o solo originário” e termina eclipsando o conhecimento, confrontando-nos com um mundo “desconhecido”, em constante fluxo, em transformação sempre imprevista. O poeta resiste ao reflexo cético e à sua loucura,

²² VALLEJO, 1985, p.116-177.

²³ WITTGENSTEIN, 1993, p.155.

depreende daí que Vallejo não veja como necessário mudar ou racionalizar sua situação. O ceticismo aparece aqui, mas de maneira inócua ou, melhor dizendo, desde uma atitude receptiva: “estamos em um mundo absolutamente desconhecido.” Não um mundo “não conhecível”, como no caso do filósofo, mas desconhecido, diferença com a qual Vallejo deixa aberta a possibilidade de um conhecimento inesperado e distinto.

Diante desta verdade, de que frente à emoção inédita não repousa nenhuma certeza, de que nenhuma verdade está garantida, mas sempre sujeita à mudança, o filósofo reage de maneira diferente. O mundo se torna *não conhecível*, tão alheio a nós que nos trai. E é assim que o filósofo, diferentemente do poeta, nega ou esquece o verdadeiro alcance do saber humano, o qual se fundamenta em uma intimidade de outra natureza com os objetos do conhecimento. O problema não está na descoberta de uma incapacidade humana ao conhecimento, senão, como o coloca Cavell, em nosso desconhecimento “do que em meu mundo penso como mais além de mim, ou dos meus sentidos”²⁴.

Tanto o intento filosófico de superar essa limitação (portanto, superar o humano, um intento titânico), como sua resignação a um suposto fracasso (portanto, uma negação do verdadeiro poder humano, uma inclinação, poderíamos dizer, demoníaca) são formas de posse da mesma loucura, que ao repetir os mesmos padrões de evasão e negação, impedem uma clara consciência de nossa verdadeira condição. O poeta simplesmente assume de forma saudável a verdade do ceticismo, e, ao assumi-la, depara-se com essa comovente imagem de um novo sentir: “A vida me deu agora em toda minha morte”, como se ao resistir ao reflexo cético se fizesse possível aceitar e experimentar nossa sujeição ao tempo, e, portanto, também à nossa mortalidade. A proposta de Cavell é que a filosofia também pode, desde seu próprio âmbito e de acordo com suas próprias faculdades e interesses, estabelecer uma relação saudável com o ceticismo que, assim como faz o poeta, resiste a este e torna possível novas direções de reflexão que nos libertam do encantamento sob o qual simplesmente se resiste à aceitação da mudança e se repetem interminavelmente as mesmas dinâmicas sem chegar nunca a

²⁴ CAVELL, 2003, p.88.

nenhuma nova consciência.

3. A “crítica formidável”

Cavell sugere que Wittgenstein estaria nos convidando a examinar o fato de que a resposta do filósofo a essa descoberta, da verdade do ceticismo, não seria a reflexão, mas a imediata refutação. A seriedade com a qual a filosofia toma este fato é como a seriedade de quem está louco ou enfeitado e que argumenta, por exemplo, sobre a base da análise lógica da linguagem, que “simplesmente há critérios logicamente adequados para mostrar que o ceticismo é falso, com efeito, para solapar o próprio processo de se expressar”²⁵; uma intenção que subjaz, por exemplo, os já clássicos intentos de Norman Malcolm²⁶. Mas, como observa Cavell, *intelectualmente* isto não significa nenhum avanço, pois meramente volta a dizer, de outra maneira, algo que o cético sabe e fala mais plenamente a respeito de si mesmo²⁷. Na descrição de sua dúvida o cético já expressa a condição contranatural de suas suspeitas e, ao mesmo tempo, sua incapacidade de renunciar a elas. Não obstante, o problema não se encontra, mais uma vez, ao nível intelectual da argumentação ou da coerência lógica, mas ao nível da própria vivência da condição do cético. Isso se faz evidente na formulação que nos oferece, por exemplo, Peter Strawson, quando escreve que “[o cético] finge aceitar um esquema conceitual, mas ao mesmo tempo discretamente rejeita uma das condições de seu emprego”²⁸, pois, obriga a nos perguntarmos, como escreve Cavell,

Como é que as descrições [usadas por Strawson] ‘finge’, ‘ao mesmo tempo’, e ‘discretamente’ se creem justificadas? Por acaso diremos que são meramente literárias, ou dramáticas, e, portanto, dispensáveis em seu discurso? Poderia ele igualmente bem (isto é, sem perda de conteúdo cognitivo) ter dito: o cético aceita um esquema conceitual, mas rejeita uma das condições

²⁵ MALCOLM, 1950, p.84s.

²⁶ E, na medida em que, pretende superar o ceticismo, também aos apelos ao senso comum de G.E. Moore, aos quais Wittgenstein responde em *Da Certeza*.

²⁷ CAVELL, 2003, p.80-1.

²⁸ “Pretende aceitar um esquema conceitual, mas ao mesmo tempo discretamente rejeita uma das condições de seu emprego” (STRAWSON 1959, p.34).

de seu emprego? Pois, se é dessa maneira como se põe a questão, então não teríamos curiosidade em saber por que alguém faria tal coisa, inclusive em saber como poderia fazê-lo? E suponhamos que eu afirme que o verdadeiro drama da posição se expressa melhor como se segue: O cético possui um esquema conceitual (isto é, nosso esquema conceitual - com qual outro se vive?), mas na determinação e na intensidade de sua meditação descobre que deve renunciar, com gemidos de delirante terror, à própria base de seu emprego. Então poderíamos estar dispostos a perguntar, por exemplo, o que quer dizer “possuir” um conceito, ou um esquema de conceitos, e o que tem a ver o aceitar e o rejeitar com o assunto²⁹.

O problema tem mais a ver com o tipo de relação que o cético assume com o mundo que ele questiona ou com a linguagem que ele parece invalidar, com quais são seus compromissos e de que natureza. Que tipo de apego é o que o vincula a seu esquema conceitual e que resistências são as que o levam a, ao mesmo tempo, rejeitá-lo caindo no vazio? Esta pergunta implica aceitar novos critérios de validade distintos e, em alguns casos, incomensuráveis com aqueles derivados de uma intelecção do problema. Quer dizer, implica assumir uma nova seriedade na filosofia, cujo objetivo está em voltar os olhos ao drama subjacente, em refletir sobre as motivações subterrâneas que anunciam essa loucura. No entanto, isso implica uma mudança em nosso enfoque, na visão com a qual consideramos o fato de nossa limitação. “Uma crítica formidável do ceticismo”, escreve Cavell, “- como de qualquer filosofia séria - deverá descobrir e alterar sua compreensão de si mesma. Não se buscará tal crítica, é claro, a não ser que se perceba uma filosofia como possuidora de tal compreensão, isto é, como assumindo em si essa forma de seriedade humana.”³⁰ Uma filosofia na qual, como explica Steven Affeldt refletindo sobre o que se tem chamado de “terapia” wittgensteiniana,

[é] uma parte central da ambição [...] revelar não só que recorrentemente nos voltamos ao vazio, mas concreta e especificamente por que o fazemos. Quer trazer à luz e retratar

²⁹ CAVELL, 2003, p.92 (tradução modificada).

³⁰ CAVELL, 2003, p.80 (tradução modificada).

da maneira mais irresistível de que é capaz, os diversos impulsos humanos, aspirações, ansiedades, fantasias, perversões, desejos e outras coisas, que estão por trás e se manifestam no retorno ao vazio filosófico. Certamente, parte da razão pela qual quer que o façamos é buscar entender e retratar pelo menos algumas das complexidades de nossa natureza humana tal como está constituída atualmente³¹.

Quando tivermos finalmente renunciado à concepção do ceticismo como algo a refutar ou superar, ou dos critérios como respostas irrefutáveis à dúvida cética, fazer-se-á necessário re-conceber o sentido da reflexão filosófica. O que está em jogo não é a possibilidade de um conhecimento seguro, mas a aceitação de nossa mortalidade. O apelo aos critérios ordinários constitui essa aceitação, desde onde já se desiste da busca de uma segurança inalterável e se aceita o contingente.

[Se] renuncio a uma proposição como “Mas isso é o que chamamos ‘sentir dor’” como uma prova, ou sequer como evidência em absoluto, de que alguém esteja agora sentindo dor; renuncio assim a qualquer apelo a “casos paradigmáticos” como argumentos, contrários ao cético, de que algo existe e que podemos saber que existe. A força filosófica dos apelos à linguagem ordinária não dependem da força de nenhum argumento como esse, ainda que tanto defensores quanto opositores da ‘filosofia da linguagem ordinária’ tenham por vezes parecido supor isso³².

A força filosófica desses apelos está mais na restauração da conexão vivencial com a consciência que torna possível, e no reconhecimento, como base e matéria de todo possível conhecimento da natureza sensível, contingente e temporalmente transformadora de toda a nossa experiência.

³¹ AFFELDT, 2010, p.286-7.

³² CAVELL, 2003, p.93.

4. A “voz humana”

O constante recurso wittgensteiniano aos critérios, assim como, seu apelo à linguagem ordinária constituem um gesto, segundo Cavell, “para reinserir ou realocar a voz humana no pensamento filosófico, essa voz que a filosofia se encontra impelida a negar, ou desprezar”³³ cada vez que pretende superar o problema cético. É necessário, em outras palavras, recobrar a sintonia com o cotidiano, o saber ordinário sobre o qual se embasam nossos significados, como matéria para a consciência que aspiramos alcançar na filosofia; esse saber contingente que em seu fluxo constante nos defronta com nossa mortalidade e que é reprimido pelo pensamento filosófico tradicional. O que se pretende é integrar essa relação íntima com o mundo, implícita em nosso uso cotidiano da linguagem, que se faz invisível para o entendimento. Ela envolve nossa aceitação da limitação, bem como, um reajuste em nossa concepção e expectativa de conhecimento. A partir do reconhecimento dessa voz humana, cuja negação nos abandona à loucura do ceticismo, trata-se de consentir “a ruptura do solo original” que inevitavelmente acompanha, para além do conhecimento racional, a consciência e a posse da fala:

O que o filósofo da linguagem ordinária está sentindo – mas pretendo falar somente de minha parte, neste caso – é que nossa relação com a existência do mundo é de alguma maneira mais estreita do que as ideias de crer e conhecer expressam. Se, em vez de falar de nossas crenças, um filósofo diz que está examinando o significado ou os usos de nossas palavras, ou investigando nossos conceitos, estas descrições não são elas mesmas suficientemente claras, nem tampouco mais precisas. O que, todavia, precisa ganhar expressão é um sentido de que minha relação com a existência do mundo, ou com minha existência no mundo, não se dá em palavras, mas no silêncio (isto não seria uma questão de calar a boca, senão de entender quando, e como, não ceder à tentação de dizer aquilo que não se quer, ou não se pode dizer)³⁴.

Para Cavell a integração do que ele chama de a voz humana,

³³ CAVELL, 1987, p.363.

³⁴ CAVELL, 1987, p.364.

dentro da reflexão filosófica, poderia ser vista, como sugere Paul Franks, como uma reinterpretação ou continuação da resposta kantiana ao ceticismo que, longe de tomar o descobrimento da *coisa em si* como um fracasso, toma-o mais como uma afirmação da condição humana, que é necessário assumir com consciência. Como disse Cavell: a verdade do ceticismo é que nossa relação primária com o mundo não é uma função do conhecimento, não depende da certeza de nossos sentidos. Esta é uma verdade que o cético expressa de uma maneira paralisante e distorcida.³⁵ O contrário seria poder tomar a limitação não como o final de nossa busca, mas como seu princípio; não a coisa em si como um vazio, algo não conhecível, mas como uma fonte de sentido, como algo “desconhecido” (palavra de Vallejo que, ao contrário de “não conhecível”, denuncia uma determinada vulnerabilidade, uma abertura a alguma possibilidade nova e inédita). Apelar à linguagem ordinária seria, portanto, também *superar* o ceticismo, aceitando e articulando a verdade de que nossa relação primária com o mundo não é uma relação de conhecimento. No apelo aos usos ordinários da nossa linguagem, de novo, reconhece-se como base para qualquer conhecimento a permanentemente inconclusa e fragmentária natureza de todo o conhecimento, em outras palavras, nossa finitude humana. Aquilo que paralisa o cético se converte muito mais na fonte de qualquer palavra e de qualquer conhecimento.

Essa voz de que fala Cavell não é, então, a voz da metafísica da presença, que supostamente nos dá acesso a essências ocultas por trás das aparências, e que foi criticada por Heidegger e Derrida, entre outros, mas sim aquele silêncio carregado e difícil que é a potencialidade pura da linguagem, que é tão claramente descrita por Giorgio Agamben nesta passagem:

A experiência decisiva, da qual se diz que é tão difícil explicar para quem não a tenha vivido, não é nem sequer uma experiência. Não é mais do que o ponto em que tocamos os limites da linguagem. Entretanto, o que nesse momento tocamos não é, obviamente, uma coisa tão nova e tremenda

³⁵ Paul Franks, “The Discovery of the Other: Cavell, Fichte and Skepticism”, in: *Common Knowledge*, vol. 5, n.2, Fall 96: Symposium on Cavell, p. 76.

que, para descrevê-la, falta-nos as palavras: é, melhor dizendo, matéria... Aquele que toca, nesse sentido, sua matéria, simplesmente encontra as palavras necessárias. Onde acaba a linguagem não começa o indizível, mas a matéria da palavra. Quem nunca alcançou, como em um sonho, esta coesiva substância da língua, a qual os antigos chamavam “seiva”, é, ainda que guarde silêncio, prisioneiro das representações³⁶.

Ao falarmos de limites da linguagem ou do silêncio no qual se dá nossa relação com o mundo, contudo, não estamos vedando a possibilidade de conhecimento senão redefinindo o que tomamos como tal. Estamos, como diria Wittgenstein, estabelecendo os termos de significação, a forma como vamos falar sobre esta experiência. Em última instância, assinalando os limites da linguagem, mas já não mais como algo demarcando alguma coisa mais além do empírico, e sim como não demarcando nada que, no final das contas, ainda que não seja algo, tampouco é um nada³⁷. É a *matéria* da linguagem (Agamben), o vazio – origem de todo sentido – ao redor do qual sempre se estrutura uma cadeia de significantes (Lacan); o silêncio que precede a fala (Merleau-Ponty), a *differànce* (Derrida), etc.

O recurso a nossos critérios tem como consequência a (re) conexão, através da memória do corpo, com os reconhecimentos tácitos e elementares que todos compartilhamos e estes, sustentam (ou precedem e vão mais além deles) os conceitos em que nos articulamos³⁸. Os métodos perspicazes de Wittgenstein cumprem com esse propósito ao nos obrigar a participar da linguagem, atravessando o mesmo território de múltiplas maneiras através de casos intermediários e de situações fictícias, tornando possível o processo interno de reconhecimento dessas relações do pensar, que são invisíveis desde a abstração teórica e argumentativa, assim como, da rapidez do intelecto, mas que são imediatamente inteligíveis desde uma perspectiva prática e sensível. Longe de tentar explicar o sentido das palavras *intelectualmente*, mediante suas perspicazes apresentações, Wittgenstein as “desamarra” do exclusivamente verbal para que em seu uso elas mesmas comecem a nos sugerir esse saber

³⁶ *Ideia da Prosa*, p.19.

³⁷ Cfr. WITTGENSTEIN, 1988, § 304.

³⁸ Cfr. KREBS, 2010, p.136-9.

que não chega a se explicitar nunca, que não pode jamais ser reduzido à informação, que não é ‘conhecimento’, mas sim ‘reconhecimento’.³⁹ Ao ir descrevendo detalhada e minuciosamente o contexto real, concreto, de nossas práticas linguísticas, Wittgenstein vai delineando o que poderíamos chamar uma topografia vivencial através da qual recordamos essas sutilezas implícitas, essa rede invisível de conexões tácitas e pré-cognitivas, ou, mais uma vez, nas palavras de César Vallejo, “os grandes movimentos animais, os grandes números da alma, as obscuras nebulosas da vida, que residem [...] nos imponderáveis do verbo⁴⁰”.

O giro clínico da filosofia que propõe Wittgenstein nos faz aterrissar das expectativas de um pensar abstrato a um pensar ancorado na vivência, um pensar orientado pelo que se observa em lugar de somente o que se pensa. E, portanto, um pensar comprometido com sua incompletude, casado com a contingência. Esta é, efetivamente, “a crítica formidável do ceticismo” a qual se refere Cavell, que assume a reflexão psíquica como elemento essencial que lhe outorga essa profundidade, essa nova forma de “seriedade humana” que temos identificado como necessária para uma filosofia que aprende a se relacionar de maneira distinta com a limitação e o ceticismo. Essa filosofia pressupõe um giro clínico ou “terapêutico”, isto é, um voltar-se do intento de superar um obstáculo ao de lidar melhor e familiarizar-se com ele, de chegar a reconhecer e assumi-lo como próprio, como indicando ou assinalando um limite, embora, ao mesmo tempo, dando voz a algo secretamente ativo em nós.

Referências:

AFFELDT, Steven G. “Seeing Aspects and the ‘Therapeutic’ Reading of Wittgenstein”. In: *Day & Krebs* 2010, p.268-288.

BUDICK, Sanford & WOLFGANG Iser (eds.). *Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, Stanford: Stanford University Press, 1987.

³⁹ Cfr. PALACIOS, 1987, p.27ss.

⁴⁰ VALLEJO, *A Arte e a Revolução* apud KREBS 1996, p. 73.

- CADENAS, Rafael. *Realidad y Literatura*, Caracas: Equinoccio, 1979.
- CAVELL, Stanley. *The Senses of Walden*, San Francisco: North Point Press, 1981.
- _____. “Naughty Orators”. In: Sanford & Iser, 1987, p.340-377.
- _____. “El filósofo en la vida americana”. In: *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Valencia: Frónesis, 2002.
- _____. *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Editorial Síntesis
- Day, William & Victor J. Krebs (eds), 2003.
- _____. *Seeing Wittgenstein Anew*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- FRANKS, Paul. “The Discovery of the Other: Cavell, Fichte and Skepticism”. In: *Common Knowledge*, v.5, n.2 (Fall 96, Symposium on Cavell), 1996.
- KIERKEGAARD, Søren. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de la vida I*, Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- KREBS, Victor J. “El naturalismo trascendental del último Wittgenstein”. In: *Ideas y Valores*, 100, 1996, p. 73.
- _____. “‘Around the Axis of our Real Need’: On the Ethical Point of Wittgenstein’s Philosophy”. In: *European Journal of Philosophy* 9, 3, 2001, p.344-74.
- _____. “The Bodily Root: Seeing Aspects and Inner Experience”. In: *Day & Krebs* 2010, p.120-139.
- MALCOLM, Norman. “The Verification Argument”. In: *Philosophical Analysis*, ed. Max Black, Ithaca: Cornell University Press, 1950.
- PALACIOS, Maria Fernanda. *Sabor y saber de la lengua*, Caracas: Monte Avila Editores, 1987.

STRAWSON, Peter. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

VALLEJO, César. *Obra Poética Completa*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985.

_____. *El arte y la revolución*, Lima: Mosca Azul Editores, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas* Barcelona: Editorial Crítica, 1988.

_____. *Ocasiones filosóficas, 1912-1951*. Klagge, James & Alfred Nordmann (eds.), Madrid: Cátedra, 1993.

_____. *Philosophical Occasions 1912-1951*. Klagge, James, and Alfred Nordmann (eds.), Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993e.

Comitê Editorial

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (UFPel)

Prof. Dr. Pedro Leite Júnior (UFPel)

Prof^a. Dra. Flávia Carvalho Chagas (UFPel)

Prof. Dr. Eduardo das Neves Filho (UFPel)

Diagramação

Prof. Dndo. Lucas Duarte Silva (PUCRS/UPF)

Projeto gráfico Editorial

Nativu Design

Direção de Arte

Valder Valeirão

Comitê Científico

Prof. Dr. Felipe de Matos Muller (PUCRS)

Prof. Dr. Roberto Pich (PUCRS)

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

Prof. Dr. Rogério Saucedo Corrêa (UFSM)

Prof. Dr. João Hobbuss (UFPel)

Prof. Dr. Clademir Araldi (UFPel)

Prof. Dr. Eros Carvalho (UFRGS)

Prof. Dr. Helder Carvalho (UFPI)

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC)

Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)

Prof. Dr. Guilherme Wyllie (UFF)

Prof^a. Dnda. Mônica Herrera (UdelaR - Uruguay)

Prof. Dr. Agustín Reyes Morel (UdelaR - Uruguay)

Wittgenstein:

Notas Sobre Lógica, Pensamento e Certeza

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação:
Bibliotecária Simone G. Maisonave – CRB 10/1733

W831 Wittgenstein : notas sobre lógica, pensamento e certeza / organizadores
Eduardo Ferreira das Neves Filho, Juliano Santos do Carmo. – 1.
ed. – Pelotas: NEPFil online, 2014.
231 p. (Série Dissertatio-Studia ; 5)

ISBN: 978-85-67332-04-8

1. Wittgenstein 2. Lógica 3. Ceticismo 4. Certeza 5. Pensamento
6. Normatividade I. Neves Filho, Eduardo Ferreira das II.
Carmo, Juliano Santos do III. Série.

CDD 100

Organizadores:
Eduardo Ferreira das Neves Filho
Juliano do Carmo

Wittgenstein:

Notas Sobre Lógica, Pensamento e Certeza