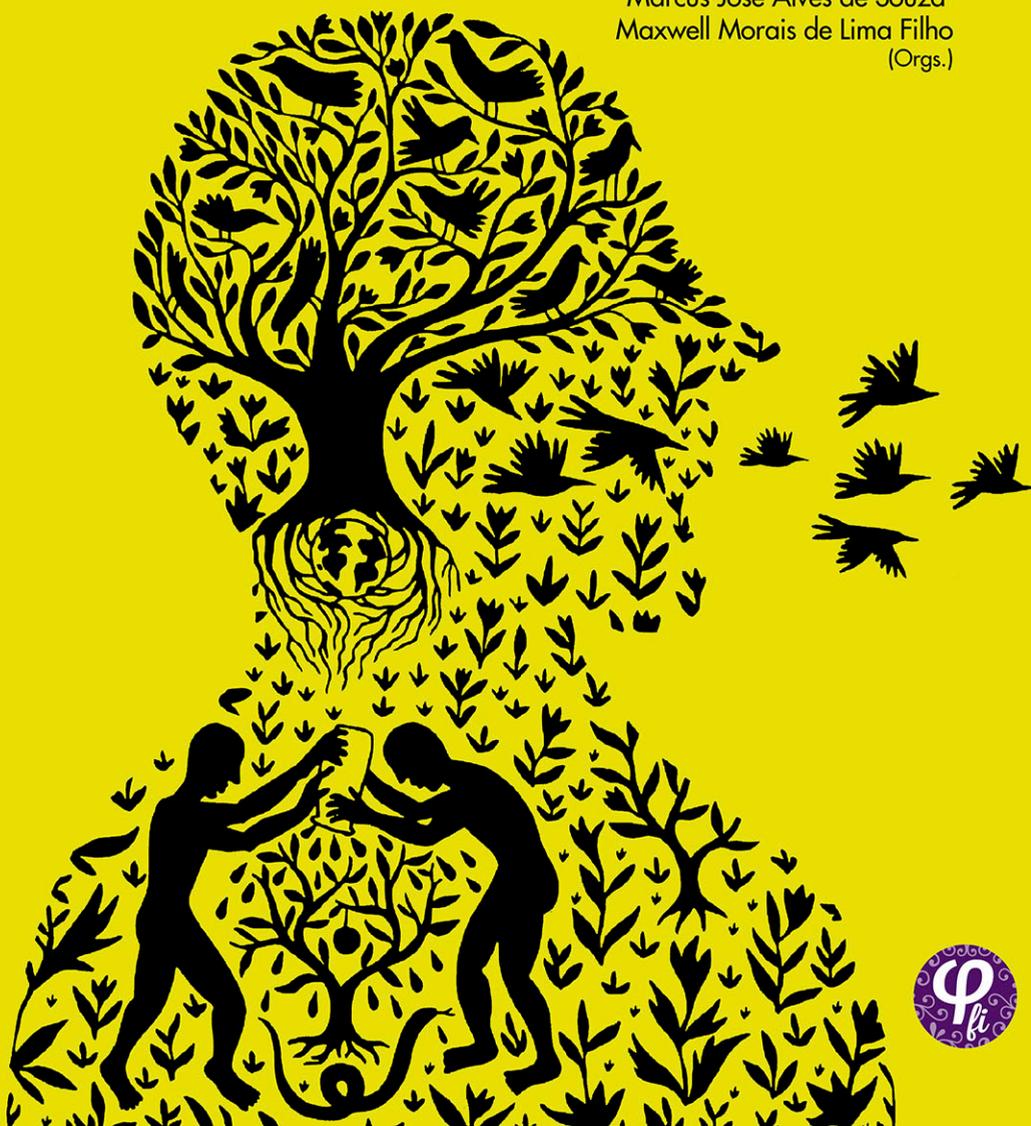


ESCRITOS DE FILOSOFIA III

# Linguagem e Cognição

Marcus José Alves de Souza  
Maxwell Morais de Lima Filho  
(Orgs.)





Este livro é mais um fruto da atividade do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição da UFAL, a continuidade de um trabalho que, desde 2014, reúne profissionais de Filosofia de variadas instituições para apresentarem e debaterem suas pesquisas nos vários Encontros do Grupo. A perspectiva é criar uma tradição de publicações, contribuindo para o avanço das discussões filosóficas em Alagoas, através dos que tomarem contato com cada publicação da série: *Escritos de Filosofia: Linguagem e Cognição*.



**FAPEAL**

FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA  
DO ESTADO DE ALAGOAS



editora  *fi*.org



# **Escritos de Filosofia III**

## **Linguagem e Cognição**



# Escritos de Filosofia III

Linguagem e Cognição

**Organizadores:**

Marcus José Alves de Souza  
Maxwell Morais de Lima Filho



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**Arte de Capa:** Pedro Lucena

**Revisão ortográfica:** Marcus Vinícius Matias

**Revisão das regras da ABNT:** Luri Rocio Franco Rizzi

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.)

Escritos de Filosofia III: linguagem e cognição [recurso eletrônico] / Marcus José Alves de Souza; Maxwell Morais de Lima Filho (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

241 p.

ISBN - 978-85-5696-748-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Cognição. 3. Linguagem. 4. Lógica. 5. Mente. I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

**Para Bia, Jorginho,  
Tissi Camu e o Ecosystemico Rudá**



# Sumário

<b>Apresentação .....</b>	<b>11</b>
Marcus José Alves de Souza	
<b>1 .....</b>	<b>14</b>
<b>Centralidade da Linguagem e a Nova Proposta de Articulação da Teoria Filosófica</b>	
Manfredo Araújo de Oliveira	
<b>2.....</b>	<b>40</b>
<b><i>Encheirídon</i>, Capítulo I: Traduções e Comentários</b>	
Aldo Dinucci; Alfredo Julien; Antonio Carlos Tarquínio	
<b>3.....</b>	<b>53</b>
<b>A Consciência (de) Si Sartriana na Perspectiva da Filosofia Analítica da Mente</b>	
Tárik de Athayde Prata	
<b>4.....</b>	<b>69</b>
<b>A Consciência É um Fenômeno Biológico: A Crítica de John Searle às Principais Correntes da Filosofia da Mente</b>	
Maxwell Morais de Lima Filho	
<b>5.....</b>	<b>98</b>
<b>Da Natureza Humana: As Perspectivas Epistemológicas de Piaget, Chomsky e Foucault</b>	
Argus Romero Abreu de Morais	
<b>6.....</b>	<b>116</b>
<b>Consciência, Linguagem e Natureza em Nietzsche: A Leitura de Günter Abel</b>	
Gustavo Bezerra do Nascimento Costa	
<b>7.....</b>	<b>133</b>
<b>Habermas e o Problema do Mundo Objetivo em <i>Verdade e Justificação</i></b>	
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira	

<b>8</b> .....	<b>146</b>
<b>Por que Jogos São Filosoficamente Relevantes para se Pensar a Natureza de Sistemas Formais? Uma Abordagem Wittgensteiniana</b>	
Marcos Silva	
<b>9</b> .....	<b>158</b>
<b>Revisitando o Argumento da Linguagem Privada</b>	
Marcus José Alves de Souza	
<b>10</b> .....	<b>172</b>
<b>O que Há de Errado com o Pensamento Crítico?</b>	
Ricardo S. Rabenschlag	
<b>11</b> .....	<b>184</b>
<b>A Teoria Trivalente da Vagueza e o Problema da Precisão</b>	
Sagid Salles	
<b>12</b> .....	<b>201</b>
<b>O Leibniz de Deleuze: Uma Introdução à <i>Lógica do Sentido</i></b>	
William de Siqueira Piauí	
<b>Sobre os Organizadores</b> .....	<b>201</b>

## Apresentação

*Marcus José Alves de Souza*

O empreendimento filosófico é uma atividade coletiva, especialmente por seu caráter corretivo estabelecido em debate público. É claro que há momentos de reflexão solitária, mas mesmo estes são momentos de organização discursiva que visam à correção em debate; e, o debate com os autores é fundamental para o desenvolvimento do empreendimento filosófico. Ao apresentar este novo volume da série *Escritos de Filosofia: Linguagem e Cognição*, gostaríamos de enfatizar estes dois aspectos sugeridos no início: o aspecto coletivo e o corretivo deste trabalho. Na dimensão coletiva, este é mais um fruto da atividade do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição da Universidade Federal de Alagoas. Ele resulta da continuidade de um trabalho que, desde 2014, reúne profissionais de Filosofia de variadas instituições para apresentarem e debaterem suas pesquisas. Num Estado com pouca tradição em realização deste tipo de atividade, a reunião coletiva para divulgação de pesquisas é uma conquista que deve ser ressaltada, pois fortaleceu o Grupo de Pesquisa e originou uma linha do recém-criado Mestrado Acadêmico de Filosofia da UFAL (2018). Mas filósofos se reúnem especialmente para apresentar ideias e debatê-las, numa perspectiva de autocorreção entre pares. Isso vem se dando nas atividades do Grupo, inclusive nos Encontros, seis até agora, mas, sobretudo, através desta série de publicações. Aqui o aspecto corretivo ganha relevo. A perspectiva é incrementar ainda mais uma tradição de publicações que mantenha o debate de ideias vivo, contribuindo para o avanço das discussões filosóficas daqueles que tomarem contato com cada publicação da série *Escritos de Filosofia: Linguagem e Cognição*. Possibilitando, assim, a acareação crítica dos vários

escritos e animando o avanço do conhecimento filosófico num âmbito da Filosofia que reúne temas relacionados às áreas de Lógica, da Filosofia da Linguagem, da Filosofia da Mente e da Epistemologia.

Os textos aqui apresentados são resultado do IV Encontro Linguagem e Cognição, realizado em novembro de 2017, que reuniu, mais uma vez, profissionais de várias instituições (UFAL, UFAM, UFPI, UFS, UFC, UFPE, UFSJ, PUC-Rio, UnB, dentre outras), no intuito de avançarmos a pesquisa filosófica nos contextos alagoano e nordestino. Como nas outras edições, as temáticas de investigação estão relacionadas à lógica, à linguagem, à consciência e ao conhecimento.

É importante afirmarmos que, para além de uma possível organicidade temática dos textos, este livro é resultado também de confluências de amizades construídas pelo interesse filosófico. Nisso, nossos Encontros têm se mostrado frutíferos ao mostrar a força da tradição de associar a “amizade ao saber”.

Esta é a terceira coletânea da série *Escritos de Filosofia: Linguagem e Cognição*, mostrando continuidade e esforço em darmos publicidade ao trabalho de pesquisa realizado. Reforçando e aprofundando laços teóricos de investigação, este volume é composto de 12 capítulos, escritos por 14 pesquisadores de 8 instituições (UFAM, UFPI, UFC, UECE, UFPE, UFAL, UFS e UFSJ). O leitor terá oportunidade de refletir e avaliar criticamente sobre uma diversidade de temas filosóficos. Neste ponto, é interessante destacar que os temas abarcados vão além daquilo que ficou conhecido como “Filosofia Analítica”, haja vista a salutar heterogeneidade de autores e abordagens, já presente nos outros volumes.

O leitor poderá pensar a trajetória histórico-filosófica da conhecida “reviravolta linguística” e avaliar se efetivamente saímos de um marco reflexivo da subjetividade para o da linguagem em Filosofia. Ler um trabalho cuidadoso de tradução comentada de um capítulo do *Encheirídion* de Epicteto. Tomar contato com uma reflexão sobre o conceito de consciência em Sartre numa perspectiva analítica. Compreender a crítica de John Searle às principais correntes da Filosofia da Mente. Revisitar o

tema da natureza humana a partir de três autores não-analíticos: Piaget, Foucault e Chomsky. Rediscutir os temas da consciência, da linguagem e da natureza em Nietzsche, a partir da avaliação de Günter Abel. Aprofundar no conhecimento da temática da objetividade dentro do pensamento de Habermas. Refletir sobre o conceito de jogo em sistemas lógicos formais. Retomar a discussão do argumento da linguagem privada de Wittgenstein. Avaliar aspectos filosóficos do pensamento dos “novos ateus”. Aproximar-se da problemática da vagueza, numa avaliação crítica da teoria trivalente da vagueza e as dificuldades lógico-filosóficas do estabelecimento da precisão conceitual. Analisar de modo crítico a interpretação que Deleuze faz de Leibniz. Enfim, o leitor terá oportunidade de pensar temas, autores e abordagens variadas neste volume. Esperamos que seja de proveito para conhecimento inicial ou mesmo de aprofundamento para o leitor experiente em Filosofia, e que todos tenham uma leitura filosoficamente estimulante.

Agradecemos aos participantes que gentilmente forneceram os textos para a composição deste trabalho coletivo. Agradecemos à agência de fomento à pesquisa de Alagoas: FAPEAL (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas) pelo apoio financeiro ao evento que deu origem a este volume. Ao apoio do Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Artes (ICHCA) e do Curso de Filosofia da UFAL. A todos que contribuem com as atividades o Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição da UFAL. À Editora Fi pela parceria nesta publicação.

Maceió, setembro de 2019.

## **Centralidade da Linguagem e a Nova Proposta de Articulação da Teoria Filosófica**

*Manfredo Araújo de Oliveira*<sup>1</sup>

A filosofia se encontra hoje diante de um desafio que tem a ver com a própria forma de sua configuração enquanto teoria, ou seja, o desafio da articulação de um novo paradigma teórico. O ponto de partida desta situação foi certamente a reviravolta linguística, ou seja, a substituição no pensamento de Frege da análise de sensações, representações e juízos pela análise das expressões linguísticas. Quine (1981, p. 23), ao fazer um balanço dos resultados que marcaram positivamente a filosofia do século XX, afirmou que o evento decisivo e irreversível da filosofia depois de Hume foi a reviravolta linguística. Que significa isto para a filosofia? Hoje há pensadores que defendem que ela apenas significou uma radicalização da reviravolta transcendental da filosofia moderna. Faremos uma breve apresentação da proposta da fenomenologia transcendental no pensamento de Husserl que levantou a pretensão de articular o paradigma transcendental da forma mais rigorosa possível para poder depois mostrar que a reviravolta linguística não necessariamente se deve entender como uma radicalização deste paradigma, mas articula antes um quadro teórico propriamente pós-transcendental.

---

<sup>1</sup> Graduado pela Faculdade de Filosofia de Fortaleza (FAFIFOR), Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG), Doutor em Filosofia pela Ludwig-Maximilian de Munique (LMU) e Professor Emérito da Universidade Federal do Ceará (UFC).

## **A Filosofia Transcendental Pré-Linguística: O Mundo se nos Dá em Intuições Puras: A Fenomenologia Husserliana**

Para Husserl, a filosofia exige uma mudança radical de postura o que revela o caráter ingênuo da atitude da postura natural. Essa transformação radical de postura nos vai mostrar que todos os entes só nos podem ser dados na esfera da subjetividade transcendental através de múltiplos modos de manifestação que são em princípio variáveis e ilimitados. Neste sentido, fenomenologia não é simples descrição do que aparece sem que possa haver uma decisão sobre o que o ente é em sua essência e seu ser, mas ela é precisamente o esclarecimento dos entes em sua essência, em seu sentido e em seu ser. Nesta perspectiva se deve dizer que a questão central da fenomenologia não é o ser, mas o sentido, embora não seja claro como Husserl interpreta o sentido. De qualquer modo ele sempre tematiza o sentido e não o ser mesmo (PUNTEL, 2011, p. 305).

Isto se faz através do retorno às vivências intencionais nas quais os sentidos vêm à doação. Dessa forma, o tema específico da fenomenologia é a correlatividade entre as “formas de doação” dos objetos e os momentos intencionais das vivências (dos atos intencionais) em suas inúmeras modificações (TUGENDHAT, 1967, p. 172)<sup>2</sup>. Numa palavra, fenomenologia é análise da correlação entre objeto intencional e ato intencional, ou seja, trata-se de determinar a partir da intenção o sentido do “intendido”. Portanto, o que temos é sempre um objeto num modo determinado de nos dar-se: não há objeto sem a mediação de seu modo de dar-se. Fenômeno é, então, aqui um correlato intencional da consciência (FINK, 1976, p. 83) e a subjetividade é o princípio da originariedade (FINK, 1976, p. 91).

Ser é, então, ser para a consciência: esta é a tese básica da filosofia transcendental e não se pode entender o projeto husserliano de filosofia sem vinculá-lo à tradição do pensamento transcendental de Kant e, sobretudo de Fichte<sup>3</sup>, no giro reflexivo da filosofia na expressão de

---

<sup>2</sup> A respeito do caminho que vai de Bolzano a Husserl cf. PORTA (2003, p. 85-106).

<sup>3</sup> Essa é a tese básica de Siemek. Cf. SIEMEK (2001, p. 190 e ss). Cf. OLIVEIRA (1973, p. 139-220).

Tugendhat (1976, p. 16 e ss), aceita e radicalizada por Husserl. Isto significa dizer que o sentido e o ser de qualquer objeto que conservamos enquanto idêntico através das diferentes formas de consciência se formam através de nossas ações sintéticas no como de sua doação, isto é, nos diferentes tipos de objetualidade (HABERMAS, 1984, p. 37). Para a postura fenomenológica todos os entes, abstratos ou concretos, reais ou ideais, têm seus modos de doação (HUSSERL, 1963, p. 169). Numa palavra, tudo se revela na consciência como objeto constituído por atos constituintes e, portanto, a subjetividade emerge como a fonte última de toda doação de sentido.

Husserl rejeita este método regressivo não no sentido da pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento objetivo, mas no sentido de que esta pergunta no pensamento de Kant não realiza um retorno à intuição e, neste sentido, é em última análise uma construção através de dedução. Com isto, todo o procedimento se radica em suposições não intuídas, o que tem como consequência que desta forma não é possível atingir a autodoação da subjetividade em seu ser em si: ela é apenas “construída” num pensamento vazio.

O grande ausente no pensamento de Kant é precisamente a intuição, que Husserl denomina o “Princípio dos Princípios”, entendida como a fonte originária, a evidência fundante de todo conhecimento (HUSSERL, 1950, p. 25 e STRÖKER, 1987, p. 1-34). Desta forma, a tese central da fenomenologia é que só o retorno aos atos intencionais pode produzir aquela autodoação em evidência intuitiva que constitui o cerne da fenomenologia. Assim, as coisas mesmas não são objetos no sentido de uma “posição transcendente de ser”, mas o que é intuído na satisfação de atos intencionais (GADAMER, 1987, p. 118).

Um confronto com a tese fundamental da fenomenologia a respeito da forma suprema do dar-se da realidade a nós pode iniciar-se com a crítica articulada por E. Tugendhat (1976, p. 85-87): conhecido é para Husserl precisamente o que nos é imediatamente dado. Para Tugendhat justamente nisto se mostra o caráter unilateral da concepção husserliana

de conhecimento: a função do conceito para o que é sensivelmente pré-dado perde importância frente ao papel da intuição em relação ao que é significado de tal modo que ascensão no conhecimento significa exclusivamente maior proximidade da coisa e não igualmente aumento em diferenciação e distinção.

Este pré-conceito da fenomenologia, ou seja, de que a simples presença garante por si mesma o cumprimento último de uma intenção significativa, tem para Tugendhat enormes consequências na concepção husserliana da filosofia. Em primeiro lugar, isto é decisivo para o modelo de filosofia transcendental que ele articulou e para a concepção da consciência pura como o campo absoluto precisamente porque o campo do que se dá adequadamente. Em segundo lugar, para a consequência metódica de que a análise fenomenológica se restringe ao que é simplesmente dado intuitivamente na intuição originária (HUSSERL, 1950, p. 52). A não consideração da questão da determinação tem como resultado que o determinado é aceito ingenuamente e não é considerado expressamente, mas por outro lado ele é o ponto de chegada de um processo de determinação que se faz através de sua relação à forma de seu dar-se. Isto conduz sempre a uma absolutização da experiência em questão.

De fato, aqui se situa a questão fundamental de confronto com o pensamento de Husserl e sua proposta de articular a filosofia enquanto fenomenologia transcendental mesmo na sua formulação última de filosofia do mundo vivido como o originariamente dado. Trata-se para ele de atingir a dimensão mais originária do pensamento enquanto tal e esta é para ele a intuição que se dá originariamente e que constitui a fonte de justificação de todo conhecimento. Isso leva, segundo E. Fink (1976, p. 85), a uma postura “intencionalista” na concepção do ser e da verdade enquanto posição específica da fenomenologia enquanto filosofia. Na realidade, aqui não se articula propriamente uma justificação, mas se defende a tese de que se trata em última instância de um ver, de um mostrar-se: a dimensão originária se mostra, dá-se.

Como diz Habermas (1984, p. 47-59), em Husserl, a intuição sensível serve de modelo para pensar qualquer outro tipo de intuição possível, pois aqui aparece em nível elementar o que constitui a intuição: a autodoação de um objeto. Sua suposição fundamental é que temos na experiência sensível acesso intuitivo a algo dado imediata e evidentemente. Para E. Fink (1976, p. 84), em Husserl a percepção intuitiva constitui de fato o modo originário de autodoação. Sua tese é que em Husserl isto não significa um intuicionismo inimigo do pensamento, mas defesa do “primado da intuição” e do caráter secundário do pensamento. Habermas aponta para a dificuldade de defesa desta tese do “primado da intuição” a partir inclusive de considerações do próprio Husserl (1964) em sua obra *“Erfahrung und Urteil”*. A razão fundamental é que em cada intuição originária já estão presentes determinações categoriais o que para ele significa que o modelo de uma filosofia da consciência tem que ser substituído pelo modelo de uma filosofia enquanto teoria centralizada na linguagem.

Que significa isto para a filosofia? Em primeiro lugar que depois da reviravolta linguística não podemos mais analisar nossa capacidade de conhecimento independentemente de nossa capacidade de falar e agir uma vez que nós enquanto sujeitos cognoscentes já sempre nos encontramos no horizonte de nossas práticas no mundo vivido. Linguagem e realidade estão mutuamente imbricadas de tal modo que toda experiência humana é linguisticamente impregnada. Com isto supera-se definitivamente o “mito do dado” uma vez que mesmo a experiência sensível já é mediada linguisticamente de tal modo que ela perde a autoridade epistêmica daquela instância que nos daria imediatamente a realidade pura. Para Habermas (1984, p. 20), foi mérito de W. Sellars (2003, p. 23 ss) em sua crítica ao empirismo do Círculo de Viena de ter explicitado esta consequência da reviravolta linguística.

Isto tem como consequência a eliminação do primado da intencionalidade e de sua substituição pelo primado de uma compreensão linguística. Neste caso a urgência de uma fundamentação que é central na

filosofia não pode satisfazer-se através de uma consideração fenomenológica da história da originação do mundo vivido, mas através da acareação das pretensões de validade que levantamos em nossas práticas simbólicas ordinárias. Não intuição, mas argumentos é o que pode justificar a aceitação ou não das pretensões de validade e, por conseguinte, é neste nível que se situa uma teoria filosófica.

Em direção semelhante, Apel rearticula a filosofia transcendental clássica a partir do diálogo com as filosofias que saíram da reviravolta linguística, a filosofia analítica e a filosofia hermenêutica. Para ele essa reviravolta provocou uma transformação daquilo que constitui a questão central desta tradição de pensamento filosófico, ou seja, a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento válido. Foi nesse contexto que Tugendhat (1976, p. 16) <sup>4</sup> interpretou a reviravolta linguística como radicalização do movimento do pensamento que constitui o cerne da filosofia transcendental que ele denomina de “reviravolta reflexiva”, cujo cerne consiste em dizer que a filosofia não tem como tarefa o conhecimento direto dos objetos do mundo, mas sua especificidade é uma reflexão sobre como os objetos do mundo enquanto tais nos podem ser dados.

É neste sentido estrito que K-O. Apel afirma ser a filosofia da linguagem a nova “filosofia primeira”, ou seja, não uma filosofia primeira enquanto pergunta pelo ente enquanto tal, ou pela estrutura da consciência transcendental enquanto fundamento do conhecimento válido, mas uma filosofia primeira à altura da consciência crítica alcançada em nossos dias o que neste contexto significa a consciência da inevitabilidade da mediação linguística de nosso acesso ao mundo.

Neste sentido, é que não há, como diz J. McDowell (2005, p. 64), qualquer experiência originária que esteja fora da esfera conceitual, não há uma fronteira exterior para além da esfera conceitual, como ele diz comentando Wittgenstein:

---

<sup>4</sup> “Sie konzipiert ihre Fragestellungen nicht in direkter Thematisierung jeweiliger Gegenstände, sondern in der gleichzeitigen Reflexion darauf, wie uns diese Gegenstände gegeben sein können.wie sie uns zugänglich werden”.

não existe lacuna ontológica entre o tipo de coisa que podemos querer dizer, ou de modo geral entre o tipo de coisa em que podemos pensar e o tipo de coisa que pode ocorrer. Quando alguém pensa de modo verdadeiro, aquilo em que ele pensa é aquilo que ocorre. Como o mundo é tudo que ocorre (como ele próprio escrevera), não há lacuna entre o pensamento, enquanto tal, e o mundo.

Não há, portanto, nenhuma lacuna entre o pensamento enquanto tal e o mundo, mas um jogo recíproco entre conceitos e intuições, entre receptividade e espontaneidade (McDOWELL, 2005, p. 40), o que, porém, não nos impede de falar de uma realidade independente que exerce um controle racional sobre nosso pensamento. Isso não significa, contudo, que o mundo seja completamente no espaço de um sistema de conceitos. Precisamos de um trabalho longo e paciente o que implica uma obrigação permanente de reflexão. O importante aqui é afirmação de que a realidade não está fora da esfera conceitual e a rejeição do “mito do dado” significa precisamente que não existe uma presença pura, originária, fora da esfera conceitual. É isto que McDowell chama de “o caráter indelimitado do conceitual”.

### **A Posição da Filosofia-Sistemático-Estrutural de L. B. Puntel**

A questão do papel exercido pela linguagem na filosofia constitui certamente para L. B. Puntel uma questão central partindo-se de uma nova forma de articular a filosofia e suas questões que é resultado do que se convencionou denominar de “giro ou reviravolta linguística” da filosofia (OLIVEIRA, 2015). Não se trata aqui de um novo objeto ou um novo campo de investigação para uma teoria filosófica, mas da filosofia mesma em sua configuração teórica. Isto significa dizer que a tematização da linguagem não constitui uma disciplina filosófica nova, mas sua consideração faz parte da tematização dos pressupostos irrenunciáveis da articulação da filosofia enquanto uma forma de atividade teórica na vida humana, já que o que está em jogo aqui é a instância imprescindível de articulação de uma

teoria filosófica: sem ela nada é dado a uma teoria filosófica, o que seria dizer que a teoria seria inviável.

A tese básica da reviravolta linguística é de que não é mais possível pensar a filosofia sem a mediação da linguagem e isto tem consequências fundamentais em sua articulação o que se configura como tese da centralidade da linguagem na filosofia. Na proposta da filosofia sistemático-estrutural de Puntel (OLIVEIRA, 2014, p. 190 ss), esta é elucidada no contexto de uma “revolução copernicana” da revolução transcendental que caracteriza o pensamento moderno e desemboca numa filosofia pós-transcendental. Que significa propriamente isto?

Uma filosofia sistemático-estrutural, na proposta de Puntel (2008, p. 97 ss), radica-se na concepção fundamental de que filosofia é uma atividade humana que se distingue de outras atividades em razão de seu objetivo básico, isto é, a elaboração e a apresentação de teorias. Teoria é a forma de discurso metódico e rigorosamente ordenado que se compõe de sentenças puramente declarativas. Nesta posição, em oposição a várias propostas hoje existentes, a filosofia é concebida como um empreendimento estritamente teórico. Esta “atividade” e seu “produto” têm a ver com o “mundo” compreendido como a totalidade ilimitada dos “objetos” ou “campos” ou “âmbitos”, a totalidade do que é dado na linguagem.

A união desses três fatores básicos nos autoriza a falar da “dimensão expositiva” como sendo o específico da atividade filosófica. Por esta razão, seu primeiro trabalho consiste precisamente no esclarecimento da dimensão da teoridade e da explicitação do conceito de uma teoria filosófica pela apresentação de seus componentes irrenunciáveis. Numa palavra, sendo a filosofia uma atividade que se efetiva na esfera da linguagem, tendo assim a linguagem como seu pressuposto primeiro, exige-se, para o cumprimento de sua tarefa, a tematização de seus pressupostos linguísticos, o que é uma decorrência da reflexividade que caracteriza a atividade teórica neste nível de sua efetivação. Isto implica

dizer que uma filosofia deve começar pela consideração de sua mediação linguística.

Num sentido programático, Puntel elabora uma quase-definição de filosofia que servirá de fio condutor para toda a exposição: “a filosofia sistemático-estrutural é a teoria das estruturas universais (mais gerais) do universo do discurso [universe of discourse] ilimitado” (PUNTEL, 2008, p. 33). “Universo do discurso” pode ser explicitado por conceitos mais determinados do ponto de vista do conteúdo como “mundo”, “universo”, “realidade” e em última instância “ser”. A dimensão do universo do discurso é o dado abrangente: dado é compreendido aqui como o “expressum” de uma sentença, portanto, algo linguisticamente articulado, precisamente aquilo que é dado para ser compreendido ou explicado pela filosofia, seu objeto, sua temática específica, tudo o que é candidato a um tratamento teórico-filosófico.

A pretensão própria de qualquer teoria é, assim, compreender um dado, um setor do mundo ou o mundo enquanto tal no caso de uma teoria filosófica. Desta forma, é tarefa do filósofo sistemático-estrutural tentar integrar numa teoria compreensiva todos estes dados que num primeiro momento emergem justamente como candidatos à compreensão, como candidatos à teoria. Daí porque a formação de uma teoria filosófica consiste em trabalhar a interconexão entre a dimensão dos dados e a dimensão das estruturas, isto é, os componentes irrecusáveis da linguagem, enquanto os pressupostos irrenunciáveis para a compreensão de qualquer dado de tal forma que as estruturas afinal se revelam como estruturas dos dados e os dados enquanto incluídos na dimensão das estruturas.

Uma pergunta se revela aqui como fundamental: Que é, então, compreender? Que implica o compreender? Esta é uma questão que subjaz a todo empreendimento teórico uma vez que compreender um determinado X constitui a tarefa específica de qualquer empreendimento teórico “sendo que “compreender”, neste caso, é um conceito geral para “entender”, “explicar”, “articular” (PUNTEL, 2008, p. 205). O X, por sua

vez, designa a coisa, a temática, o objeto do compreender, o dado em questão.

Neste contexto, um procedimento teórico se revela muito produtivo: as diferentes posições filosóficas (PUNTEL, 2008, p. 206) podem ser consideradas a partir de como elas pensam a relação entre o compreender e a coisa a ser compreendida. A pergunta básica aqui é, então, se o compreender se determina a partir da coisa a ser compreendida ou ao contrário. De acordo com a primeira posição (PUNTEL, 1990, p. 266 ss) nós não criamos, produzimos ou constituímos o mundo efetivo, mas antes o encontramos: o mundo efetivo nos é pré-dado. Isto significa dizer que apreendemos a realidade sem conceito, sem linguagem<sup>5</sup>, sem teorias, o que, segundo esta posição, se mostra em muitas experiências. Assim, nesta perspectiva, uma coisa é a apreensão da realidade outra a sua compreensão de tal forma que a verdadeira tarefa de uma atividade teórica consiste em descobrir o mundo em si mesmo, aprendê-lo, descrevê-lo e explicá-lo. O mundo, portanto, situa-se fora do conceitual: isto constitui o cerne do que se denomina de “realismo”.

A posição contraposta (normalmente denominada pelos realistas de idealista, hoje se fala mais de antirrealismo) procura desvelar a ingenuidade desta primeira posição ressaltando a mediação irrecusável de um sistema conceitual em toda atividade teórica assim que admitir uma realidade inteiramente desprovida de esquemas conceituais se mostra impossível. Realidade, mundo, universo, só têm sentido no interior de um esquema conceitual por nós articulado. Distinguimos os objetos justamente através da introdução deste ou daquele esquema conceitual. Já sempre estamos em relação com o mundo pela atividade conceitual de tal modo que fora desta relação o mundo é simplesmente ininteligível. Desta forma, falar de independência do mundo não significa afirmar que ele se coloque para além da esfera conceitual.

---

<sup>5</sup> Há filósofos que distinguem entre significado linguístico e conteúdos mentais. Cf. Miller (2010, p. 208): “Filósofos chamam estados mentais, tais como crenças, desejos, vontades, intenções, esperanças, e assim por diante, de *attitudes proposicionais*. Podemos dizer que, enquanto sentenças possuem significado linguístico, atitudes proposicionais possuem *conteúdo mental*”. Cf. a respeito: Branquinho (2006, p. 72-78).

Neste contexto, McDowell (2005, p. 65) estabelece uma distinção fundamental:

Pensamento pode significar o *ato* de pensar, mas pode significar também o *conteúdo* que é pensado – aquilo que alguém pensa<sup>6</sup>. Ora, se quisermos dar o devido reconhecimento à independência da realidade, precisamos de uma coerção exterior ao *pensamento* e ao *juízo*, entendidos enquanto exercícios de espontaneidade. Esta coerção não precisa vir de um lugar exterior aos *conteúdos pensáveis*<sup>7</sup>.

Foram aqui apresentadas duas posições extremas que habitualmente não se articulam desta forma, uma vez que as diferentes propostas filosóficas são normalmente formas mistas portadoras de elementos de ambas as posturas o que se pode mostrar mesmo no pensamento de Kant, fundamentalmente marcado pela dicotomia radical entre sujeito e objeto.

Putnam empenhou-se em caracterizar com rigor a primeira posição. Ele defende, a partir de 1976, a posição denominada por ele mesmo de “realismo interno” que levanta a pretensão de articular uma posição intermediária entre o que ele chama de “realismo metafísico”<sup>8</sup> da tradição e o “relativismo”, muito difundido em nossos dias. A primeira, o realismo metafísico (PUTNAM, 1996, p. 205), é o que Moore e Russell teriam retomado depois de ter sido recusado pelo idealismo moderno de Kant e Hegel. Putnam (1993, p. 213) atribui ao próprio Kant a distinção entre estes dois tipos de realismo.

Outros autores falam simplesmente de “realismo” ou como é caso de Puntel (PUNTEL, 1990, p. 269) de “realismo transcendente”. Para ele, pode-se distinguir aqui duas variantes: a) O realismo transcendente absoluto que afirma existir um único sistema conceitual correto considerando os demais como algo puramente subjetivo; 2) O realismo

---

<sup>6</sup> Na perspectiva da filosofia sistemático-estrutural, pensamento, proposição e estado-de-coisas são expressões sinônimas e constituem o “expressum” de uma sentença. Cf. Puntel (2008, p. 214-216).

<sup>7</sup> McDowell (2005, p. 73) também afirma o seguinte: “O objeto de uma experiência [...] é entendido como parte do mundo pensável tomado como um todo”.

<sup>8</sup>A respeito das raízes teóricas do realismo metafísico no pensamento de Putnam, cf. Engel (1994, p. 363-364).

transcendente moderado que admite uma pluralidade de sistemas conceituais e os interpreta, como também as teorias, como diferentes aproximações ao único mundo efetivo.

Em nossos dias, o realismo metafísico para Putnam constitui a tese específica dos materialistas<sup>9</sup>. Sua tese básica é que a física constitui uma configuração de uma teoria verdadeira e acabada da estrutura do mundo. Putnam admite ter sido precisamente esta sua primeira posição teórica já que também ele defendeu a tese de que as ciências descrevem e explicam uma realidade inteiramente independente de nós. Constituiu um argumento decisivo para ele neste momento o fato de que a transformação de significação dos termos teóricos não demanda que se deixe de falar de uma única e mesma realidade, o que seria impossível se ela não se situasse para além de nossas teorias.

O realismo metafísico se fundamenta, então, na crença de que há apenas uma teoria verdadeira capaz de expor exaustivamente a estrutura do mundo como ele é em si mesmo, independente de nós, de nossas concepções a seu respeito. Numa palavra, o realista metafísico afirma que podemos falar de coisas e pensar nelas como elas são em si mesmas em sua constituição intrínseca independentemente de nosso espírito, de nossa linguagem, de nossas teorias. A razão disto é a relação de correspondência entre as expressões de nossa linguagem e certos tipos de entidades independentes. Nesta perspectiva, o mundo é entendido enquanto a totalidade invariável de objetos independentes de nosso espírito, de nossa linguagem, de nossas teorias (PUTNAM, 1993, p. 156). Hoje se defende a tese de que estas entidades têm nos objetos materiais seu paradigma e de que a correspondência em tela é uma relação causal.

Numa palavra, o mundo efetivo nos é pré-dado enquanto plenamente estruturado em si mesmo (“*a ready-made world*”, expressão sugerida por N. Goodman) e o objetivo fundamental de toda e qualquer atividade

---

<sup>9</sup> Cf. Putnam (1996, p. 208): “Metaphysics, or the enterprise of describing the “furniture of the world”, the “things in themselves” apart from our conceptual imposition, has been rejected by many analytic philosophers (though *not*, as I remarked, by Russell) and by all the leading brands of continental philosophy. Today, apart from relics, it is virtually only materialists (or “physicalists”, as they like to call themselves) who continue the traditional enterprise”.

teórica consiste em apresentar o mundo como ele é em si mesmo da maneira mais fiel possível. Putnam denomina esta posição de “externalística”, já que sua postura pressupõe que nós podemos dispor do “ponto de vista de Deus” (“*God’s-Eye View*”) que teria condições de alcançar os dois lados do abismo entre linguagem e mundo de tal modo que fosse possível comparar linguagem e mundo e decidir se há correspondência entre os dois.

Neste caso, tornar-se-ia possível distinguir claramente entre o que realmente é o caso e o que se julga ser o caso (PUTNAM, 1990, p. 102). Esta é a razão pela qual uma teoria correspondencial da verdade é um elemento essencial desta posição, uma teoria que segundo ele foi contestada por Kant (PUTNAM, 1990, p. 92-93). Putnam (1990, p. 85) chama a teoria da correspondência de “teoria da semelhança de relação”, precisamente por ela sustentar que a relação vigente entre nossas representações e os objetos externos é uma relação de semelhança.

São várias as razões que levaram Putnam a abandonar esta posição. Puntel (2008, p. 480) enumera as três mais importantes: 1) A compreensão de que a crença de que poderíamos dispor de uma perspectiva de Deus é uma presunção e uma ilusão; 2) O realismo metafísico produz uma consequência inadmissível: uma vez que o abismo entre linguagem (teoria) e mundo é insuperável para seres finitos não se pode afastar a possibilidade de que mesmo uma teoria ideal por nós elaborada possa enganar-se em relação ao mundo e isto é certamente ininteligível; 3) O contato com o último Wittgenstein o levou a considerar o realismo metafísico uma teoria ingênua quanto ao sentido que simplesmente não se sustenta mais.

Na perspectiva pragmática aberta por Wittgenstein, a referência a um jogo de linguagem é essencial, o que significa dizer que o significado linguístico não se esgota na esfera da semântica. Isto conduz à afirmação da primazia da dimensão pragmática na linguagem e conseqüentemente a uma articulação das questões filosóficas de forma inteiramente diferente.

Como diz Zilhão (1993, p. 204) para descrever a mudança radical de perspectiva:

[...] só no interior dos jogos de linguagem correspondentes é que determinadas expressões, mesmo quando apresentam uma estrutura formal declarativa, adquirem o carácter de “pensamentos” e “proposições”, isto é, a sua simples aparência formal, considerada independentemente do uso que elas tenham num contexto determinado, não nos autoriza a classificá-las de acordo com qualquer categoria.

No entanto, para Puntel, a posição alternativa articulada por Putnam, o “realismo interno”, que é uma versão da posição antirrealista, apesar de ter um aspecto profundamente correto tem também uma dimensão inaceitável. Certamente a tese de que o mundo (a natureza, a realidade, o universo, as coisas mesmas) existe ou possa existir em absoluta independência do espírito, respectivamente da linguagem enquanto tal, se autodestrói em sua enunciação, portanto, não é inteligível e por isto inaceitável (PUNTEL, 1990, p. 271-72). Antes de tudo porque inteligibilidade implica algo conceitual.

Na realidade, um tal mundo não passa de um constructo contraditório: por um lado o mundo é aceito como algo independente de qualquer elemento conceitual; por outro lado se fala de mundo, relaciona-se com o mundo o que inclui elementos conceituais em múltiplas formas linguisticamente expressos. A. Keller defende a tese de que a palavra, em contraposição a sílabas sem sentido, caracteriza-se por ser uma sequência de sons com significado. A partir daqui ele justifica a vinculação entre “conceito e linguagem” afirmando que já que não existe significado sem uma sequência de sons pelo menos pensada, não existe conceito sem uma sequência de sons: sem palavra, nenhum conceito (KELLER, 1979, p.93).

Esta tese antirrealista é para Puntel correta, mas insuficiente, porque ele não mostrou em que sentido exatamente a tese de uma realidade concebida deste modo seria nua. O argumento aqui é que questões a respeito da dicotomia entre pensamento/atos constituintes/espírito/linguagem e mundo/natureza/realidade/coisa

mesma não podem ser elucidadas sem a referência clara a uma tese ontológica central que é o pressuposto de qualquer empreendimento teórico: o que possa ser aquela dimensão que habitualmente se denomina mundo/realidade/coisa mesma, ela é portadora de qualquer forma de uma estruturação imanente fundamental, ou seja, de uma expressabilidade plena sem a qual a teoria seria privada de sentido.

Puntel (2008, p. 482) emprega o termo “expressabilidade” como uma espécie de fórmula abreviada de uma série de termos como inteligibilidade, conceituabilidade, compreensibilidade, explicabilidade, articulabilidade, etc. Portanto, se o ser enquanto tal é expressável, e é isto que todo empreendimento teórico em princípio pressupõe sob pena de ou ser autocontraditório ou não ter sentido, então a esta universalidade corresponde uma instância de sua expressão igualmente universal, uma instância expressante, a linguagem, de modo que parafraseando Gadamer se pode dizer “o ser que pode ser entendido é o universo do discurso” (PUNTEL, 2008, p. 526-527) o que implica uma relação essencial entre o ser e a linguagem.

Em contraposição ao realismo metafísico, a posição aqui é que a expressabilidade do mundo pressuposta por nossos empreendimentos teóricos não é compreensível sem uma instância que a exprima, ou seja, a tese de um “mundo nu” sem qualquer relação a algo como linguagem, espírito, conceitualidade etc., numa palavra, a tese de um mundo enclausurado em si mesmo é uma impossibilidade metafísica e por esta razão ininteligível:

Quando se afirma [...] a “independência absoluta” do mundo (do universo, etc.), isso dá a impressão de que se está afirmando algo não inteligível, a saber, um “mundo não conceitualizado”, “não estruturado”, totalmente incompreendido e incompreensível, situado fora do alcance do compreensível, do articulável, etc. Esta é a aporia em que incorre o realista (metafísico) (PUNTEL, 2008, p. 498).

Portanto, a linguagem diz o mundo, ela é a instância intransponível da expressabilidade do mundo e por isto seu lugar na filosofia é

absolutamente central. Partindo das teses da antropologia do início do século XX, A. Keller apresenta esta problemática afirmando que o ser humano enquanto “ser biologicamente carente” não está, contudo, preso por seus instintos a um meio ambiente específico, mas é relacionado ao mundo em seu todo. Ele não conhece, contudo, esta totalidade simplesmente através de um conjunto desordenado de impressões, mas a capta através de esquemas aprendidos o que se pode denominar a “estrutura-enquanto”, porque ele sempre capta algo enquanto algo determinado, isto é linguisticamente delimitado. Daí porque para o ser humano a linguagem é tão vitalmente necessária como o instinto para o animal (KELLER, 1979, p. 121, 129).

Em segundo lugar, para Puntel, Putnam, como os antirrealistas em geral, sempre afirma que a realidade (o mundo, o universo) se refere a “nosso espírito”, a “nossa linguagem”. Isto significa dizer que a maneira como o mundo está estruturado depende da linguagem em que ele se expressa e essa linguagem para ele é sempre “nossa linguagem”. Desta forma, nem tudo se pode dizer em cada linguagem: trata-se aqui de uma grandeza limitada. Nossas visões do mundo são sempre diferentemente relativas às nossas diferentes linguagens. É por isto, afirma Humboldt (1903a, p. 14-15), que só através da linguagem captamos o mundo, seus objetos, propriedades e relações e a linguagem é sempre um todo, uma estrutura, cujas partes devem ser consideradas em seu papel no todo.

Realizamos isso, no entanto, sempre numa linguagem determinada, de uma forma determinada. Cada linguagem efetiva uma transformação do mundo em linguagem (HUMBOLDT, 1903b, p. 28), articula uma visão do mundo (*Weltansicht*), uma concepção peculiar do mundo e de sua estrutura<sup>10</sup>, uma ontologia própria. Assim, se a cultura engendra a linguagem, a linguagem, então, é frente ao indivíduo uma potência que determina seu pensamento e sua experiência, configurando sua visão do mundo. Desta forma, cada linguagem é em si mesma uma individualidade espiritual (HUMBOLDT, 1903b, p. 151) que delimita o caráter nacional de

---

<sup>10</sup> A respeito das questões epistemológicas que marcam essa posição cf. Kutschera (1975, p. 332 e ss).

tal forma que o ser humano não fala, como ele fala, simplesmente porque deseja falar assim, mas porque tem que falar assim<sup>11</sup>. Nele, a maneira de falar é um constrangimento de sua natureza intelectual (HUMBOLDT, 1903b, p. 127). Na perspectiva da concepção pragmática, contudo, nada há aqui de necessário:

[...] nada há de necessário no facto de usarmos os nossos sinais do modo como os usamos, isto é, em vez de uma forma lógica que espelha a forma da realidade, a gramática é algo de arbitrário [...] Não se pode assim falar de uma gramática errada mas tão só de uma desadequação de uma linguagem ou jogo de linguagem em função de determinadas necessidades práticas [...] na linguagem, tal como no xadrez, se seguirmos outras regras gramaticais estaremos respectivamente, ou a dizer outra coisa qualquer noutra sistema de regras ou a jogar outro jogo (ZILHÃO, 1993, p. 205-206).

Aqui se manifesta uma conexão mútua entre pensamento e palavra (HUMBOLDT, 1903a, p. 27): pensando a partir da consciência, Humboldt defende o caráter inseparável da consciência e da linguagem humanas uma vez que a linguagem é o órgão que estrutura o pensamento. Neste sentido, a linguagem não é apenas meio de expressão e comunicação de conteúdos de pensamento, portanto, de uma verdade já articulada sem ela, mas antes pensamento e linguagem instituem uma unidade indissolúvel (HUMBOLDT, 1903b, p. 22 ss)<sup>12</sup>.

O grande problema aqui, e que toca o cerne das filosofias da subjetividade, inclusive as que fizeram a reviravolta linguística, é o seguinte: estas afirmações levam a estabelecer a subjetividade como instância doadora de sentido a tudo. A questão se põe igualmente numa filosofia pragmática, já que o elemento central da pragmática (OLIVEIRA, 2012, p. 87-106) consiste na consideração da relação entre linguagem e falantes ou da linguagem na perspectiva da maneira como os falantes a usam, o que significa que aqui é determinante a ação dos falantes. Nesse

<sup>11</sup> Uma tese que foi desenvolvida por Sapir (1929, p. 209): “Human beings do not live in the objective world alone, not alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society”.

<sup>12</sup> Cf. Sellars (1973, p. 82): “Thinking at the *distinctly* human level [...] is essentially verbal activity”.

sentido, a passagem da subjetividade para a intersubjetividade, proposta como mudança de paradigma, na realidade não resulta na superação do caráter determinante da subjetividade na filosofia, ou seja, da postura em que a subjetividade é a instância teórica que determina tudo.

Ora nós somos entes puramente contingentes, então, inevitavelmente se levanta a questão: “Como poderiam, então, os ‘entes humanos’ (mesmo em sua totalidade, como quer que esta seja pensada) ser tomados como ‘parâmetro’ para o que é o mundo?” (PUNTEL, 2008, p. 482-483). Como nesta postura não se pode falar de forma coerente do grande mundo, uma solução razoável poderia ser reduzir a grande dimensão do mundo ao nosso mundo entendido como nosso mundo vivido, com a consequência de ter que avaliar como sem sentido ou como ficção tudo aquilo que não for compatível com este mundo, como, por exemplo, muito do que é elaborado pelas ciências.

A implausibilidade desta posição aponta para a verdadeira questão neste contexto: como entender a linguagem (espírito) a fim de que se legitime a afirmação de que não tem sentido falar de um mundo sem nenhuma relação a ela? Esta é a questão irrefutável em primeiro lugar para a articulação de uma teoria filosófica precisamente enquanto uma atividade teórica. Numa palavra, trata-se antes de tudo da determinação de um critério universal de teoricidade e justamente de um critério linguístico, pois a linguagem é o primeiro pressuposto de uma teoria que se compõe de sentenças, especificamente de sentenças teóricas; em segundo lugar, para o enfrentamento da questão do lugar central atribuído à subjetividade pela filosofia moderna. A resposta a esta questão implica uma virada no pensamento moderno que vai justificar falar de uma despotencialização da subjetividade.

A primeira etapa nesta direção consiste para Puntel na diferenciação entre duas formas diferentes de compreensão da linguagem. Quando familiarmente nos referimos a signos linguísticos, então, o ser humano, com sua história, obras e contingências, se revela seu autor e nesta

perspectiva há razão para falar de “nossa” linguagem uma vez que sem o ser humano não se pode falar de símbolos linguísticos bem determinados.

É justamente nesse sentido que A. Keller (1979, p. 42) entende a linguagem como um sistema de formas de proferimentos produzido pelo ser humano que para expressar-se, para entender-se, para organizar seus conhecimentos e comunicá-los e para defrontar-se de diferentes formas com a realidade. Numa palavra, na medida em que a linguagem se constitui de símbolos linguísticos assim compreendidos, ela é uma produção histórico-contingente de sujeitos humanos de tal forma que a referência a estes sujeitos é ineliminável. Nisto têm razão os pragmáticos: aqui a ação humana é simplesmente decisiva, “isto é, o modo particular através do qual intervimos na realidade” (ZILHÃO, 1993, p. 207), embora se deva afirmar, também, como o faz Kutschera, que a linguagem é não só uma criação da comunidade e da cultura humanas, mas igualmente sua condição de possibilidade. Nela, com uma quantidade finita de expressões e uma quantidade finita de regras gramaticais, pode-se comunicar uma quantidade infinita de informações que possibilitam a forma determinada de comunicação que gera a comunidade e a cultura. A linguagem é, assim, a pressuposição da qualidade especificamente humana de uma comunidade (KUTSCHERA, 1998, p. 105 ss).

No entanto, a linguagem entendida no sentido maximal, ou seja, como linguagem absolutamente universal, não é um produto humano, mas já está dada com o mundo entendido como ser em seu todo. Ela é a instância da expressabilidade universal enquanto esfera correlata à expressabilidade do ser enquanto tal:

“expressabilidade” é uma relação que só é explicável e, desse modo compreensível, se também seu reverso for reconhecido: X é expressável se, e somente se, houver um Y que é a instância expressante de X [...] a expressabilidade universal do mundo tem como pressuposto ou [...] como implicação uma instância expressante universal [...] uma linguagem (PUNTEL, 2008, p. 501).

Isto significa dizer que o relacionamento com a realidade só ocorre linguisticamente. Numa palavra, a expressabilidade universal implica uma instância expressante universal, uma linguagem universal que conseqüentemente tem que ter um caráter diferente da “nossa” linguagem. Neste sentido, ela não é um produto humano puramente contingente, mas uma estruturalidade imanente, ou seja, um momento estrutural do mundo entendido como ser em seu todo e dessa maneira ela já está dada com o mundo em sentido do todo da realidade. Enquanto tal, ela é um sistema semiótico objetivo (PUNTEL, 1990, p. 135).

O ser na medida em que é expressável enquanto tal possui uma relação imanente essencial com a linguagem que é precisamente a instância correlata a esta expressabilidade universal, uma característica imanente do ser em si mesmo. Neste contexto, linguagem é entendida como um sistema semiótico abstrato que contém uma quantidade inumerável de expressões. Este é para Puntel o “locus originarius” da compreensão da linguagem ou melhor da linguisticidade. Ele denomina por esta razão a linguagem assim entendida como “linguagem originária” e é ela que ocupa a posição primordial na filosofia.

Assim, a linguagem enquanto linguisticidade do ser enquanto tal é a linguagem absolutamente universal e designa precisamente o lado inverso da expressabilidade universal do ser em seu todo. Esta linguagem assim entendida é coextensiva ao ser em seu todo, pois o mundo (o universo, o ser) em seu todo é expressável, o pressuposto ineliminável de qualquer passo teórico. Nada existe que não seja ou não possa ser articulado em forma de linguagem.

Neste sentido, a expressabilidade é um momento estrutural imanente do mundo e desse modo coextensional com o mundo como o é conseqüentemente a linguagem. Isso significa dizer que todo conteúdo conceitual é articulado no seio da linguagem e é precisamente nesse sentido que a linguagem emerge como meio indispensável da expressão ou da exposição no sentido de que conteúdos conceituais não existem sem sua articulação linguística:

[...] linguagem constitui *meio indispensável* da expressão ou exposição no seguinte sentido: se compreendidos *adequada* e *rigorosamente* os assim chamados “conteúdos conceituais” não existem sem sua articulação (ou articulabilidade) linguística (PUNTEL, 2008, p. 226).

É nessa ótica que tem sentido a afirmação de Kutschera articulada na linguagem da semântica e da ontologia composicionais: não conhecemos o mundo primeiro no pensamento e depois exprimimos o conhecido na linguagem, mas captamos a realidade, os objetos, suas diferenças, propriedades e relações em forma linguística. Pensamento e linguagem se desenvolvem sempre juntos: os pensamentos só se exprimem em forma linguística. A linguagem é o “médium” do pensamento (KUTSCHERA, 1998, p. 111). Uma consequência primeira fundamental aqui é que é na articulação linguística que é possível apreender o que é o conteúdo conceitual, como ele é estruturado.

Quando se entende, porém, linguagem como símbolos linguísticos entra em jogo o ser humano com sua história, ou seja, aqui a linguagem é produção humana e é isto que explica a contingência histórica dessas linguagens<sup>13</sup>. Ela, então, se revela como a pressuposição, na expressão de V. Kutschera (1998, p. 113), de todas as nossas produções culturais, de nossa autocompreensão, de nossa autoconsciência e de nosso pensamento. Mas quando se leva em consideração a estruturalidade semântico-ontológica da linguagem, então, ela é o resultado da expressabilidade da própria realidade e “falantes e sujeitos são determinados e entendidos a partir da linguagem, e não a linguagem a partir dos falantes ou sujeitos” (PUNTEL, 2008, p. 130).

Entendendo, assim, a linguagem no sentido maximal, ou seja, como um sistema semiótico composto de uma quantidade infinita não enumerável de expressões, isto é, quando a linguagem é entendida como

---

<sup>13</sup> Cf. Zilhão (1993, p. 206): “A analogia adequada que nos permite compreender a ligação que Wittgenstein entendia existir entre linguagem ou pensamento e mundo é-nos dada pela consideração das ferramentas que usamos. Se soubermos olhar para elas poderemos ficar a saber tudo o que há para saber tanto acerca da ‘forma’ do mundo como do comportamento e da vida de quem as usa [...]”.

o reverso da expressabilidade do mundo, então, a fala sobre o mundo (a realidade) a partir do interior da linguagem de nenhuma forma implica sua redução ao mundo da nossa linguagem e com isto cai também por terra a dicotomia “em si e para nós”. Uma primeira consequência desta tese é que não pode haver entidades excluídas da dimensão da linguagem, pois isto implicaria que tais entidades não seriam expressáveis. Assim, a quantidade de sentenças deve corresponder pelo menos ao número de entidades ou de fatos do mundo.

O caráter unilateral da posição antirrealista se mostra justamente na redução da linguagem a uma criação humana e, conseqüentemente, à “nossa linguagem”, no desconhecimento total da linguagem maximal ou absolutamente universal. Isto significa dizer que falta aqui uma visão para o “todo” do fenômeno da linguagem e conseqüentemente a compreensão de que “nossa” linguagem é apenas um segmento de uma linguagem muito mais abrangente, ou seja, de um sistema semiótico composto de uma quantidade infinita não enumerável de expressões que é o “inverso” da expressabilidade universal do ser em seu todo. Nesse sentido, a linguagem possui um poder de expressão muitíssimo maior do que a linguagem entendida como sistema semiótico de comunicação.

Na consideração da linguagem maximal a referência à subjetividade se torna simplesmente supérflua, uma tese que Apel (1973, p. 240 ss) já vê presente na posição de Wittgenstein. Ele defende a tese de que o *Tractatus* de Wittgenstein é uma filosofia transcendental sem sujeito uma vez que Wittgenstein identifica o sujeito com a operação formal constitutiva da linguagem. Com isto a referência ao sujeito se torna supérflua. Em contraposição a esta posição, Apel defende a tese do caráter irrecusável pelo menos implicitamente de uma autorreferência da linguagem a si mesma que é depois da reviravolta linguística a nova forma de autorreflexividade. Com isto se dá a referência a um sujeito individual como suporte da forma lógica a fim de que ela possa exercer sua função transcendental. Portanto, a referência ao sujeito é ineliminável.

Puntel (2008, p. 129) denomina a linguagem maximal, que de nenhuma forma é tematizada pelas diferentes formas de filosofia antirrealista como a de Apel, de originária, ou antes, o “locus originarius” de compreensão da linguagem “no sentido de sistema semiótico que se baseia na ideia da expressibilidade universal do mundo (do universo, do ser)”. Neste contexto, uma observação é absolutamente fundamental:

a linguagem filosófica e científica *infinita não enumerável* não é compreendida como se fosse uma grandeza “manipulável”, ela é, antes, uma espécie de *ideia reguladora ou emolduradora*, em qualquer caso uma assunção metafísica, cuja função principal consiste em desempenhar um importante *papel explanatório* (PUNTEL, 2008, p. 522).

Uma pergunta que emerge neste contexto inevitavelmente é: o que é mesmo essa linguagem maximal, essa linguagem universal? Para Puntel (2008, p. 527) se tem que dizer em primeiro lugar que ela, por um lado, não existe em lugar algum, mas, por outro lado, existe em toda parte no sentido de que “nada existe que não seja ou não possa ser ‘articulado em forma de linguagem’”. Ocorre que o falante escolhe um certo “segmento” desta linguagem para se adequar a seus objetivos, porém este segmento de nenhuma forma se identifica simplesmente com a totalidade da linguagem, o que também vale para uma linguagem artificial que contém uma quantidade infinita não enumerável de expressões direcionadas ao objetivo da exposição e não da comunicação. É esta a razão porque se fala aqui de linguagem maximal e ela não só constitui o lugar originário da compreensão da linguagem, mas só a partir daqui se pode compreender adequadamente o que significa propriamente falar de centralidade da linguagem na filosofia.

## Referências

- APEL, K-O. **Wittgenstein und Heidegger**: die frage nach dem sinn von sein und die sinnlosigkeitsverdacht gegen alle metaphysik. In: \_\_\_\_\_. **Transformation der philosophie** (vol. 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

- BRANQUINHO, J. Atitude proposicional. In: \_\_\_\_\_.; MURCHO, D. & GOMES, N. G. (Orgs.). **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- ENGEL, P. **Quine et les post-quiéniens**: réalisme et antiréalisme. In: MEYER M. (Ed.). **La philosophie anglo-saxonne**, Paris: PUF, p. 348-368, 1994.
- FINK, E. **Nähe und distanz**: phänomenologische vorträge und aufsätze. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1976.
- GADAMER, H-G. Die phänomenologische bewegung. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte werke**, vol. 3. Tübingen, 1987.
- HABERMAS, J. Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen grundlegung der soziologie (1970/71). In: \_\_\_\_\_. **Vorstudien und ergänzungen zur theorie des kommunikativen handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2. ed., 1984.
- HUMBOLDT, W. v. **Gesammelte schriften**. Vol. IV. Berlin: Academia Real Prussiana das Ciências (Org.), 1903a.
- \_\_\_\_\_. **Gesammelte schriften**. Vol. VI. Berlin: Academia Real Prussiana das Ciências (Org.), 1903b.
- HUSSERL, E. **Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie**. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. (Husserliana vol. III).
- \_\_\_\_\_. **Die krisis der europäischen wissenschaften und die transzendente phänomenologie**. 2. ed. Haag: Martinus Nijhoff, 1963. (Husserliana vol. VI).
- \_\_\_\_\_. **Erfahrung und urteil**: untersuchungen zur genealogie der logik. 3. ed. Hamburg: Claassen Verlag, 1964.
- KELLER, A. **Sprachphilosophie**. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1979.
- KUTSCHERA, F. v. **Sprachphilosophie**. 2. ed. München: Wilhelm Fink Verlag, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Die teile der philosophie und das ganze der wirklichkeit**. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1998.
- McDOWELL, J. **Mente e mundo**. Aparecida: Ideias & Letras, 2005.

MILLER, A. **Filosofia da linguagem**. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, M. A. de. **Subjektivität und vermittlung**: studien zur entwicklung des transzendentalen denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagnier. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973.

\_\_\_\_\_. A centralidade da intersubjetividade: uma leitura pragmática da filosofia transcendental em J. Habermas. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.

\_\_\_\_\_. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

\_\_\_\_\_. **A reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

PORTA, M. A. G. Platonismo e intencionalidade: a propósito de Bernard Bolzano (2ª Parte). **Síntese**, v. 30, n. 96, p. 85-106, 2003.

PUNTEL, L. B. **Grundlagen einer theorie der wahrheit**. Berlin/New York: de Gruyter, 1990.

\_\_\_\_\_. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ser e Deus**: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J-L. Marion. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

PUTNAM, H. **Vernunft, wahrheit und geschichte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

\_\_\_\_\_. Auf messers schneide interner realismus und relativismus. In: **Von einem realistischen standpunkt**: schriften zu sprache und wirklichkeit. Ed. e trad. por V. C. Müller. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1993.

\_\_\_\_\_. Why there isn't a ready-made world. In: \_\_\_\_\_. **Realism and reason**, Philosophical Papers, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

QUINE, W. V. O. The pragmatists' place in empiricism. In: MULVANEY, R. J. & ZELTNER, P. M. (Orgs.). **Pragmatism**: its sources and prospects. University of South California Press, 1981.

SAPIR, E. The status of linguistics as a science. **Language**, v. 5, n. 4, p. 207-214, 1929.

SELLARS, W. Conceptual change. In: PEARCE, G. & MAYNARD, P. (Orgs.). **Conceptual change**. Dordrecht: D. Reidel, 1973.

\_\_\_\_\_. **Empirismo e filosofia da mente**. Com uma introdução de Richard Rorty e um guia de estudos de Robert Brandom. Petrópolis: Vozes, 2003.

SIEMEK, M. J. Husserl e a herança da filosofia transcendental. **Síntese**, v. 28 n. 91, p. 189-202, 2001.

STRÖCKER, E. **Phänomenologische studien**. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1987.

TUGENDHAT, E. **Der wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. Berlin: de Gruyter, 1967.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen zur einföhrung in die sprachanalytische Philosophie**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

ZILHÃO, A. **Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem**: estudos sobre Wittgenstein. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

## ***Encheirídion*, Capítulo I: Traduções e Comentários**

*Aldo Dinucci*<sup>1</sup>

*Alfredo Julien*<sup>2</sup>

*Antonio Carlos Tarquínio*<sup>3</sup>

O *Encheirídion*, termo que, em grego, significa “adaga, punhal, arma portátil ou livro portátil, manual”, foi composto por Lúcio Flávio Arriano de Nicomédia<sup>4</sup>, tomando por base suas compilações das aulas de Epicteto. Consistindo em um conjunto de apotegmas para que o seguidor do Estoicismo tenha sempre ao alcance da mão os princípios para enfrentar as dificuldades da vida e vencê-las, o *Encheirídion* tornou célebre o nome de Epicteto. Seguem breves, mas importantes, traduções e comentários sobre o primeiro capítulo do *Encheirídion de Epicteto*. A primeira tradução comentada foi realizada por Aldo Dinucci e Alfredo Julien, pesquisadores que dedicaram alguns anos à tradução da obra, culminando com uma edição em Coimbra da mesma pelos *Classica Digitalia*. A segunda, por Antonio Carlos Tarquínio, filósofo radicado em São Paulo que tem se dedicado intensamente nas últimas décadas ao estudo de Epicteto, publicando em 2017 o livro *Uma filosofia do desapego, a askesis de desapropriação epictetiana à luz da katharsis do Fédon de Platão*, resultado

---

<sup>1</sup> Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

<sup>2</sup> Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e Doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP).

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

<sup>4</sup> Ca. 86-160.

de suas pesquisas de doutorado sobre o velho de Nicópolis. Imediatamente abaixo, temos o texto em grego estabelecido pela primeira vez por Boter, em 1999.

[1.1] Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ἐφ' ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὀρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ' ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.[1.2] καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, παραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.[1.3] μέμνησο οὖν, ὅτι, ἐὰν τὰ φύσει δοῦλα ἐλεύθερα οἰηθῆς καὶ τὰ ἀλλότρια ἴδια, ἐμποδιοθήσῃ, πενθήσῃ, ταραχθήσῃ, μέμψῃ καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ἐὰν δὲ τὸ σὸν μόνον οἰηθῆς σὸν εἶναι, τὸ δὲ ἀλλότριον, ὡσπερ ἐστίν, ἀλλότριον, οὐδεὶς σε ἀναγκάσει οὐδέποτε, οὐδεὶς σε κωλύσει, οὐ μέμψῃ οὐδένα, οὐκ ἐγκαλέσεις τινί, ἄκων πράξεις οὐδὲ ἔν, οὐδεὶς σε βλάψῃ, ἐχθρὸν οὐχ ἔξεις, οὐδὲ γὰρ βλαβερὸν τι πείσῃ. [1.4] τηλικούτων οὖν ἐφιέμενος μέμνησο, ὅτι οὐ δεῖ μετρίως κεκινημένον ἄπτεσθαι αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ μὲν ἀφιέναι παντελῶς, τὰ δ' ὑπερτίθεσθαι πρὸς τὸ παρόν. ἐὰν δὲ καὶ ταῦτ' ἐθέλῃς καὶ ἄρχῃς καὶ πλουτεῖν, τυχὸν μὲν οὐδ' αὐτῶν τούτων τεύξῃ διὰ τὸ καὶ τῶν προτέρων ἐφίεσθαι, πάντως γε μὴν ἐκείνων ἀποτεύξῃ, δι' ὧν μόνων ἐλευθερία καὶ εὐδαιμονία περιγίνεται. [1.5] εὐθὺς οὖν πάσῃ φαντασίᾳ τραχεῖα μελέτα ἐπιλέγειν ὅτι 'φαντασίᾳ εἶ καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον'. ἔπειτα ἐξέταζε αὐτὴν καὶ δοκίμαζε τοῖς κανόσι τούτοις οἷς ἔχεις, πρῶτῳ δὲ τούτῳ καὶ μάλιστα, πότερον περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν ἢ περὶ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· κἂν περὶ τὴν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἦ, πρόχειρον ἔστω τὸ διότι 'οὐδὲν πρὸς ἐμέ'.

## Encheirídon, Capítulo 1 (Tradução e comentários: Aldo Dinucci e Alfredo Julien)

[1.1] Das coisas existentes, algumas são encargos nossos; outras não. São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa – em suma: tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos públicos – em suma: tudo quanto não seja ação nossa. [1.2] Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres<sup>5</sup>, desobstruídas<sup>6</sup>, sem

<sup>5</sup> *Eleutheros*: livre por oposição a escravo. Para Epicteto, quem deseja o que não é encargo seu necessariamente torna-se escravo, pois voluntariamente submete-se aos que podem proporcionar-lhe ou impedir-lhe o acesso à coisa desejada (cf. *Diatribes I, 4.19*).

<sup>6</sup> *Akolytos*: adjetivo verbal de privação da ação relacionada ao verbo *kolyo*, que significa “afastar, desviar”, adquirindo o sentido de “impedir”. Bailly (2000) apresenta o substantivo neutro *to kolyon* com o significado de “obstáculo”,

entraves<sup>7</sup>. As que não são encargos nossos são débeis<sup>8</sup>, escravas, obstruídas<sup>9</sup>, de outrem<sup>10</sup>. [1.3] Lembra então que, se pensares<sup>11</sup> livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves<sup>12</sup>, tu te afligirás<sup>13</sup>, tu te inquietarás<sup>14</sup>, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teu unicamente o que é teu, e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá<sup>15</sup>, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo. [1.4] Então, almejando coisas de tamanha importância, lembra que é preciso que não te empenhes de modo comedido, mas que abandones completamente algumas coisas e, por ora, deixes outras para depois. Mas se quiseres aquelas coisas e também ter cargos e ser rico, talvez não obtenhas estas duas últimas, por também buscar as primeiras, e absolutamente não atingirás aquelas coisas por meio das quais unicamente resultam a liberdade e a felicidade<sup>16</sup>. [1.5] Então pratica dizer prontamente a toda representação bruta<sup>17</sup>: “És representação e de modo algum <és> o que se afigura”<sup>18</sup>. Em seguida, examina-a e testa-a com essas mesmas regras que possuis, em primeiro lugar e principalmente se é sobre

---

“impedimento”. Assim, *a-kolytos* refere-se a algo para o que não há impedimento quanto à sua obtenção, sendo, portanto, “desimpedido”.

<sup>7</sup> *Aparapodistos*: optamos traduzir o termo por “sem entraves”, pois trata-se de um adjetivo verbal que nega a ação relacionada ao verbo *podizo*, que significa “sujeitar os pés com travas”, referindo-se principalmente a armadilhas para animais. Cf. o substantivo feminino *podistra*, que pode significar tanto “armadilha que prende pelos pés” (*Antologia Palatina* 6, 107) quanto “teia de aranha” (*Antologia Palatina* 9, 372).

<sup>8</sup> *Asthene*: privado de força, no sentido de “força física, vigor”.

<sup>9</sup> *Kolytos*: Cf. nota acima sobre *akolutos*.

<sup>10</sup> Arriano assim relaciona os adjetivos empregados para qualificar o que é encargo nosso e o que não é: o que é encargo nosso é livre, desobstruído, sem entraves; o que não é encargo nosso é débil, escravo, de outrem.

<sup>11</sup> *Oio*: “pensar”, no sentido de “presumir”, referindo-se a coisas incertas – daí “presentir, crer, estimar”.

<sup>12</sup> *Empodizo* significa literalmente “meter os pés em uma armadilha”.

<sup>13</sup> *Pentheo*: verbo relacionado ao substantivo *to penthos*, que significa “dor, aflição”.

<sup>14</sup> *Tarasso*: significa primariamente “remexer”, “agitar”, no sentido concreto de preparar um medicamento agitando os ingredientes que o compõem.

<sup>15</sup> *Anankazo*: “forçar”, “constranger”.

<sup>16</sup> Felicidade traduz *eudaimonía*. No contexto do paganismo grego, *daimoníos* é um adjetivo que qualifica tudo o que provém da divindade ou é enviado por um deus. Associado ao prefixo “eu” (“bem”, no sentido de coisas boas), esse vocábulo tem significação próxima à de “bem-aventurança” na acepção cristã.

<sup>17</sup> Trata-se do adjetivo *trachys*, apresentado por Bailly (2000) com o significado de “rude”, adquirindo diversos sentidos, dependendo do substantivo ao qual esteja ligado. “Áspero”, ao se tratar de uma pedra; “pedregoso”, ao se referir a um rio ou a um terreno; “rouca”, ao qualificar um tipo voz; “grosseiro, duro, cruel, violento e irascível”, ao se referir ao comportamento de alguém. Simplicio (*Comentário ao Encheiridion de Epicteto*, V. 1.5) observa que tal representação é chamada *tracheía* (dura, bruta) por ser contrária à razão, tornando “áspera” a vida. Oldfather (2000) e White (1983) traduzem esse adjetivo por “harsh”; Gourinat (1998), por “pénible”; García (1995), por “bruta”.

<sup>18</sup> *Phainómenon*: “o que está se manifestando ou se mostrando”, particípio presente médio do verbo *phaaino*.

coisas que são encargos nossos ou não. E caso esteja entre as coisas que não sejam encargos nossos, tem à mão que: “Nada é para mim”.

A expressão *ephi hemin*, que ora traduzimos por “sob nosso encargo” ou “encargo nosso”, não possui equivalente direto que possa dar conta de seu significado. Literalmente, poderíamos traduzi-la por “algumas coisas estão sobre nós; outras não”. Henrique Murachco traduz expressão semelhante (*to epi emoi*) por “no que está sobre mim”, no sentido “de quanto a mim”, “no que me concerne” (2001, p. 573). No caso do *Encheiridion de Epicteto*, a tradução poderia ser: “algumas coisas nos concernem, outras não”. Bailly (2000), citando a mesma expressão, acentua a ideia de dependência e de poder que ela expressa, traduzindo-a por “autant qu’il est em mon pouvoir”, enfatizando assim a ideia de controle (cf. Xenofonte, *Ciropédia*, 5,4, 11). A expressão possui imagem concreta e clara, referindo-se a algo que é colocado sobre nós, sustentado por nós, pois nos encontramos embaixo, fornecendo seu apoio. A opção por “encargo nosso” acentua a ideia de responsabilidade que temos quanto a isso que está sobre nós (e do que somos a causa primária).

A expressão é diferentemente vertida por diferentes tradutores. Oldfather a traduz por “things under our control” (2000); White, por “what is up to us” (1983); Gourinat, por “choses qui dépendent de nous” (1998).

Como dissemos, *epi* expressa uma relação de dependência. São, portanto, coisas que dependem de nós. Como Epicteto dirá na continuação do texto, é preciso que nos concentremos sobre as coisas que estão sob nosso controle em três sentidos. Em relação à representação (*phantasia*): retirando dela todo juízo (*hypolepsis*) equivocado, a partir da compreensão de que nada que não depende de nós é por si mesmo um bem ou um mal. Em relação ao impulso (*horme*): uma vez cientes de que produzimos nosso bem e nosso mal, é preciso moderar os impulsos e encontrar o modo de agir segundo a natureza. Em relação ao desejo (*orexis*) e à repulsa (*ekklisis*): partindo mais uma vez da compreensão de que nada externo é por si só um bem ou um mal, é preciso que o desejo e

a repulsa se apliquem não mais às coisas que não dependem de nós (sendo-nos necessário desejá-las como são), mas às coisas que estão sob nosso controle.

Traduzimos por juízo o vocábulo grego *hypolepsis*, que é substantivo relacionado ao verbo *hypolambano*, que expressa a ideia de sucessão e de substituição, adquirindo os sentidos de “réplica, resposta, concepção e pensamento”. O vocábulo “juízo”, empregado aqui para traduzir essa noção, deve ser entendido como um parecer ou uma opinião que orienta nossa conduta diante de um acontecimento que se nos apresenta. Vale a pena ressaltar que, no contexto deste capítulo, o vocábulo está associado ao verbo *oio*, traduzido aqui por “pensar”. No capítulo 20 do *Encheiridion*, apresenta-se uma associação clara entre *hypolepsis* e *dogma* (opinião). No capítulo 5, apresenta-se também uma associação entre *dogma* (opinião) e *phantasia* (representação) por meio do verbo *phainomai* (afigurar-se). É interessante notar que o juízo nesses exemplos envolve a ponderação – como a consideração sobre se algo é livre ou escravo –, mas também sentimentos relacionados às nossas recusas, medos e desejos. Oldfather (2000) traduz *hypolepsis* por “conception”; White (1993), por “opinion”; Gourinat (1998), por “judgement”; e García (1995), por “juicio”.

A noção de *phantasia*, que ora traduzimos por representação, é de fundamental importância para a compreensão da filosofia estoica por relacionar-se tanto a questões lógicas quanto epistemológicas e éticas. Embora tanto Cleanto quanto Crisipo considerem a *phantasia* uma modificação da faculdade diretiva, eles divergem ao explicar essa mudança. Para Lesses (1998, p. 6), Crisipo parece criticar Cleanto por aceitar uma concepção ingênua de representação mental, segundo a qual as *phantasiai* perceptivas são cópias de qualidades que os objetos representados possuem (cf. Diógenes Laércio, 7.50.4). Além disso, Annas (1991, p. 74-75) compreende estar implicado nas observações de Crisipo que as *phantasiai* são proposicionais ou articuláveis em forma linguística. Ora, quanto às alternativas para traduzirmos o termo *phantasia*, parece-nos que *impressão* está mais próximo de Cleanto que de Crisipo, pois a metáfora

utilizada por Cleanto para introduzir o conceito em questão é justamente à da impressão sobre a cera, metáfora que é criticada por Crisipo por seu caráter imagético. A concepção de Crisipo sobre a *phantasia* – adotada desde então pelo Estoicismo – é que ela tem duas facetas: uma sensível (pois, como dissemos, trata-se de uma modificação da faculdade diretiva) e outra virtual (pois a essa modificação é afixado um juízo, que descreve e avalia aquilo que efetuou a modificação). Assim sendo, parece-nos que a palavra “representação” (que possui, de acordo com o Aurélio, o sentido filosófico geral de “conteúdo concreto apreendido pelos sentidos, pela imaginação, pela memória ou pelo pensamento”) serve para o nosso propósito, e por ela traduziremos *phantasia*.

Traduzimos por ‘impulso’ o termo grego *horme*, que é substantivo relacionado ao verbo *ornumi* (“levantar-se”), designando o primeiro bote de um assalto ou ataque, adquirindo os sentidos de elã e de impulso. Entre as traduções consultadas para este trabalho, a única exceção a “impulso” como vocábulo para traduzir *horme* é a opção de Oldfather (2000), que emprega “choice” (“escolha”). *Horme* deve ser entendido, no contexto do pensamento epictetiano, como o ímpeto para a ação, a tendência para agir desta ou daquela maneira diante de determinada coisa.

Traduzimos por ‘desejo’ o termo grego *orexis*, que é o nome da ação do verbo *orego*, que apresenta o significado de “estender ou tender na direção de algo” (por exemplo: estender as mãos para o céu ou para pedir algo a alguém), de onde “desejo”, “apetite”. É uma palavra difícil para ser transportada ao contexto cultural presente. Embora sua tradução por “desejo” seja corrente, é preciso ter cautela com ela, pois não se deve entender *orexis* no sentido do emaranhado de pulsões originadas em nível inconsciente que caracteriza a visão moderna da subjetividade humana. *Orexis* descreve a ação de tender em direção a algo. Uma forma de apreender da maneira mais precisa possível seu significado é ter em conta que *orexis* se opõe a *ekklisis*, que expressa o movimento contrário, o de afastar-se. Para Epicteto, desejamos as coisas que consideramos boas (cf. *Diatribes* I,4,2-3).

‘Repulsa’ é nossa escolha para traduzir *ékkklisis*, termo grego que identifica a ação de declinar, expressando o movimento contrário de *klisis*, que significa a ação de inclinar-se. É empregado para descrever o movimento da tropa que evita o combate ou para descrever o declínio de um astro. Oldfather (2000), White (1983) e Gourinat (1998) optaram traduzi-lo por “aversão”; García (1998), por “rechazo”. No *Aurélio*, “aversão” apresenta os significados de “ódio, rancor, antipatia”, que não cabem no presente caso. Optamos então por “repulsa” para expressar a ideia de repelir, afastar ou evitar algo, sem a conotação de aversão. Para Epicteto, repudiamos as coisas que consideramos ruins (cf. *Diatribes*. I,4,2-3).

## **Encheirídon, capítulo 1 (Tradução e comentários: Antonio Carlos Tarquínio)**

(1-1) Das coisas que são, umas estão sobre nós<sup>19</sup>, outras não estão sobre nós. É propriamente nosso<sup>20</sup>: julgamento de valor<sup>21</sup>, impulso para agir, desejo, aversão, - em uma palavra - quantas sejam nossas obras. Não são de nossa alçada<sup>22</sup>: o corpo, os teres, as opiniões dos outros sobre nós, os cargos públicos, - em uma palavra - quantas sejam as obras que não nos pertencem propriamente. (1-2) E as coisas que nos competem são por natureza livres, sem impedimentos, sem entraves, e as que não, são fracas, escravas impedidas, de outrem. (1-3). Lembra então, que se consideras as coisas escravas por natureza, livres, e as coisas alheias, próprias, serás impedido, estarás triste e perturbado, censurarás tanto os deuses como também os homens. Mas se consideras ser teu somente o teu, e o alheio, como é, alheio, ninguém te obrigará, nem te impedirá, não censurarás a ninguém, tampouco acusarás a alguém, nenhuma ação contra vontade, ninguém te prejudicará, não terás inimigo, uma vez que ninguém te convencerá de algo danoso.<sup>23</sup> (1-4) Lembra-te, enfim, de que aspirando coisas de tal tamanho<sup>24</sup> não é preciso

---

<sup>19</sup> São de nossa alçada.

<sup>20</sup> É de nossa competência.

<sup>21</sup> Aceito a tradução de Pierre Hadot da palavra *hypolepsis*.

<sup>22</sup> Não são de nossa competência, não são propriamente nossos.

<sup>23</sup> Ou seja, que tenha sofrido algo de danoso. Ninguém nos convencerá de haveremos sido prejudicados.

<sup>24</sup> Isto é: tão grandes. Elevadas.

se mover moderadamente para alcançá-las<sup>25</sup>, mas umas abandonar completamente, e outras abandonar ante o presente para se dedicar depois. Mas se queres também essas coisas (isto é, as elevadas e grandes) e mandar e enriquecer, talvez não obtenhas dessas mesmas (riqueza e autoridade), por também demandares as primeiras (as elevadas e grandes), errarás o alvo totalmente, pelo menos daquelas (coisas) através das quais tão somente dominarias a liberdade e a felicidade. (1-5) Enfim, exercita-te rapidamente em acrescentar a toda fantasia<sup>26</sup> que “és impressão e de modo algum, o que se mostra (sendo)”. A seguir, investiga-a e submeta-a a esses cânones os quais tens, e em primeiro lugar esse e, sobretudo, qual dos dois, se a respeito das coisas sobre nós ou a respeito das coisas que não estão sobre nós, e se for algo a respeito das que não estão sobre nós, por isso, esteja à mão: “nada perante a mim”.

O primeiro capítulo do *Enquirídio de Epicteto* enfeixa ideias preciosas que auxiliam o acesso à compreensão de sua proposta filosófica. Nele encontramos pontos essenciais de sua doutrina, de seu ensinamento. Se no seguimento da obra outros temas surgem e encontram, em tempo oportuno, explicação, é nos seus cinco itens iniciais (1-1 a 1-5 acima) que vemos traçado o panorama de pensamento do filósofo estoico.

Desde o início do *Enquirídio de Epicteto* vê-se o estabelecimento de uma linha divisória que possui como principal objetivo demarcar a zona do eu - do verdadeiro eu -, distinguindo-a da região em que se situam as coisas em relação estreita com o corpo. Eis a afirmativa de Epicteto a este respeito:

Das coisas que são, umas estão sobre nós, outras não estão sobre nós. É propriamente nosso: julgamento de valor, impulso para agir, desejo, aversão, - em uma palavra - quantas sejam nossas obras. Não são de nossa alçada: o

---

<sup>25</sup> Tocá-las, obtê-las.

<sup>26</sup> Optamos por traduzir *phantasia* por fantasia, em vez de usar os habituais termos “representação” e “impressão” que carream consigo interpretações tão incompatíveis entre si que para utilizá-los se faria necessária uma elucidação crítica de cada uma delas. De acordo com Sexto Empírico a tradução de *phantasia* para “impressão” (*typosis*) é compatível com o pensamento de Cleantes, conforme a metáfora com que procura explicar a forma como o mundo exterior atua sobre o hegemônico, à feição de um sinete sobre a cera. Já Crisipo entende a *he phantasia* ao modo de uma alteração (*heteroiosis*) da alma. Sexto Empírico, M, VII, 228-230. Doravante, citado com a sigla S.E.

corpo, os teres, as opiniões dos outros sobre nós, os cargos públicos, - em uma palavra - quantas sejam as obras que não nos pertencem propriamente<sup>27</sup>

Se pararmos para pensar um pouco nos tempos atuais à face dessa tese epictetiana, parece verdadeira loucura sustentar que posses, fama, riquezas, inclusive nossos corpos não devam ser situados no campo de nossas preocupações habituais por não nos pertencerem propriamente. Pois essas são coisas que se no passado já se procuravam, hoje, muito mais. Em contrapartida, o desejar, o julgar, o agir e o evitar não causam indignação como fazeres nossos apesar da descoberta nos últimos séculos do inconsciente que parece gerar consequências seríssimas em torno das faculdades anímicas do homem.

Notemos que o corpo aparece como primeiro na lista das coisas “não sobre nós” e continuará aparecendo principalmente nas *Lições de Epicteto*<sup>28</sup>, toda vez que ele se referir à distinção essencial em que figura o campo de responsabilidade específica humana. Vejamos por exemplo este trecho das *Lições*:

Pois o corpo nos é estranho, seus membros nos são estranhos, nossos teres nos são estranhos. Se, por conseguinte, tu te prendes a alguma dessas coisas como a alguma coisa pessoal, receberás o castigo que merece aquele que deseja aquilo que lhe é estranho<sup>29</sup>.

Se o corpo e seus amigos não nos pertencem propriamente, as obras da alma são nossas<sup>30</sup>, não só como propriedades inalienáveis, mas, sobretudo, porque são livres, desimpedidas e isentas de qualquer obstáculo, como o *Enquirídio de Epicteto* inicia separando esferas de

---

<sup>27</sup> E., I, 1.

<sup>28</sup> Traduzo *Epiktetoi diatribai* por *Lições de Epicteto*. Serão representadas com a sigla L.

<sup>29</sup> L., IV, 1, 130-131.

<sup>30</sup> “E as obras da alma são o impulso para agir, o impulso de se afastar, o desejar, o preparar, o intentar, o assentir”. L., IV, 11, 6. O termo “obras da alma” demonstra que a real distinção é entre a *psyche* e o corpo. Ora, as obras da alma, são as obras do hegemônico. “Os estoicos afirmam que o hegemônico é a parte mais alta da alma, aquela que produz as fantasias, os assentimentos, as sensações, as tendências (*hormas*) e que eles chamam o pensamento (*logismos*). 847. Aécio IV, 21, 1-4 = Pseudo-Plutarque 903A12c-10. Crisipo, Oeuvre Philosophique. Doravante citado com a sigla Chrys. O.C.

responsabilidade, aquilo por que sou responsável daquilo pelo que não sou responsável, nem sempre se consegue perceber a questão de fundo por trás da divisão. Entretanto, quando Epicteto trata do assunto por outro ângulo, notamos aquilo que está em jogo na separação: a centralização da vida humana nos valores da alma.

Em uma declaração visceral contra Epicuro, surpreendemos Epicteto se perguntando sobre quem, no filósofo do Jardim, produziu seus escritos, deixou que sua barba crescesse e também quem nele afirmou certa vez viver seus últimos dias em estado de felicidade. E conclui sua indagação com a pergunta: ... A carne (*sarks*) ou a escolha (*prohairesis*)?...<sup>31</sup>, ou seja, se Epicuro escolheu escrever, a *prohairesis* é aquele ato espiritual que o define, mesmo que sua filosofia negue isso. Na passagem que segue, se clareia por inteira a noção de que o bem humano é por excelência, e essencialmente, de ordem espiritual. Digo “espiritual” no sentido de indicar o hegemônico em uma das suas funções primordiais<sup>32</sup>, mesmo sabendo se tratar de um *pneuma* corpóreo, uma vez que o próprio Epicteto compara-o ao corpo utilizando termos antitéticos.

A divindade é útil: mas o bem também é. Então, é verossímil, onde a essência da divindade, lá também a do bem. Então qual é a essência da divindade? A carne? Não viria a ser. Campo? Não viria a ser. Fama? Não viria a ser. A mente; a ciência, o pensamento correto. Logo, procura nessas coisas, simplesmente, a essência do bem<sup>33</sup>.

Na introdução ao livro *Le Manuel d'Épictète*, Pierre Hadot se refere à *concentração do eu* qual exercício espiritual que se poderia derivar diretamente da separação sugerida por Epicteto. Seria a separação do eu do não-eu<sup>34</sup> e não discordamos.

---

<sup>31</sup> L., II, 23, 21.

<sup>32</sup> O ato de escolher, a *prohairesis*.

<sup>33</sup> L., II, 8, 1-3.

<sup>34</sup> Na medida em que se põe em operação a distinção entre as coisas dependentes de nós e as coisas independentes de nós, o eu é como que recolocado dentro de seus limites porque não avança mais sobre o que não lhe diz respeito. O eu reposicionado deixa para fora de si o não-eu, ou seja, todo um universo de coisas que segundo os estoicos deve ser considerado como indiferente.

Distinguir o que depende de nós e o que não depende de nós, a causalidade interior e a causalidade exterior, é finalmente distinguir o eu do não-eu. É um exercício de concentração e de delimitação do eu: eu não sou os objetos que me circundam e que por vezes me são caros, esta marmita ou este cavalo ou esta lâmpada, eu não sou, pode-se dizer, os atributos gramaticais que o Destino me impõe, rico ou pobre, saudável ou doente, senhor ou escravo, poderoso ou miserável, eu não sou os meus membros, eu não sou o meu corpo, nem a emoções involuntárias que podem emocioná-lo<sup>35</sup>

O que está no cerne da cisão preceituada por Epicteto é a fixação de um lugar, o estabelecimento de um onde para o qual o homem deve se voltar a fim de concentrar todos os seus esforços. Na verdade, a concentração do eu demarca dois itinerários bem definidos: um em que a parte dirigente da alma<sup>36</sup> é assentada a título de oficina, e outro em que é definida a principal tarefa do homem, ou seja, o seu ofício.

Oficina e ofício juntam-se num mesmo caminho espiritual. Enquanto a primeira diz respeito ao princípio diretor da alma, ao hegemônico como lugar de trabalho, a segunda se define como o próprio trabalho no cuidado dele.

## Referências

ANNAS, J. **Hellenistic philosophy of mind**. Berkeley: University of California Press, 1991.

BAILLY, A. **Le grand dictionnaire grec/français**. Paris: Hachette, 2000.

DINUCCI, A. **O manual de Epicteto**: aforismos da sabedoria estoica. São Cristóvão, EdiUFS, 2007.

DINUCCI, A.; JULIEN, A. **Epicteto**: testemunhos e fragmentos. São Cristóvão, EdiUFS, 2008.

---

<sup>35</sup> Hadot (2000, p. 44-45). Cf. L. III, 24, 56; IV, 1, 129-130.

<sup>36</sup> Crisipo se refere ao hegemônico como o verdadeiro “eu”. Cf. Galeno, *Sobre as doutrinas de Hipócrates e de Platão* II, 2, 9, 1-11, 6.

\_\_\_\_\_. **O Encheiridion de Epicteto**. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2014.

DIÓGENES LAÉRCIO. **Lives of eminent philosophers, vol. I, II**. Trad. R. D. Hicks. Harvard: Loeb Classical Library, 1925.

EPICETETO. **The Encheiridion of Epictetus and its three christian adaptations**. Trad. G. Boter. Leiden: Brill, 1999.

\_\_\_\_\_. **Epictetus Encheiridion**. Trad. G. Boter. Berlim: De Gruyter, 2007.

\_\_\_\_\_. **Manual**. Trad. P. O. García. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

EPICETETO. **Enchiridion**. Trad. G. Long. Nova York: Prometheus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Manuel d'Épictète**. Trad. P. Hadot. Paris: LGF, 2000.

\_\_\_\_\_. Pensées (Manuel) in extenso. In: **Les stoiciens; textes choisis**. Org. J. Brun. Paris: PUF, 1998, p. 118-39.

\_\_\_\_\_. **The discourses of Epictetus as reported by Arrian (Books I, II, III & IV); fragments; Encheiridion**. Trad. W. A. Oldfather. Cambridge: Loeb, 2000.

\_\_\_\_\_. **The discourses of Epictetus, with the Enchiridion and fragments**. Trad. George Long. Londres: George Bell & Sons, 1877.

\_\_\_\_\_. **Epictetus, the handbook, the Encheiridion**. Trad. N. P. White. Cambridge: Hackett, 1983.

LESSES, G. Content, cause and stoic impressions. **Phronesis** XLIII/1, 1998, p. 2-24.

MÁXIMO PLANUDES. **Greek anthology, vol. I, III**. Trad. W. R. Paton. Harvard: Loeb Classical Library, 1916-8.

MURACHCO, Henrique. **Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional**. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2001.

SEXTO EMPÍRICO. **Against the professors**. Trad. R. G. Bury. Harvard: Loeb, 1949.

SCHENKL, H. **Epictetus dissertationiones ab Arriani digestae**. Stuttgart, Taubner, 1965.

SCHWEIGHAUSER. **Epicteteae philosophiae monumenta**. 3 vol. Leipsig: Weidmann, 1800.

XENOFONTE. **Cyropaedia**, vol. I, II. Symposium. Apology. Trad. Walter Miller. Harvard: Loeb Classical Library, 1914.

\_\_\_\_\_. **Memorabilia. oeconomicus**. Symposium. Apology. Trad. E. C. Marchant; O. J. Todd. Harvard: Loeb Classical Library, 1923.

## A Consciência (de) Si Sartriana na Perspectiva da Filosofia Analítica da Mente

*Tárik de Athayde Prata*<sup>1</sup>

### Alguns Problemas a Respeito da Consciência

Enquanto escrevo estas palavras, estou consciente. Isso significa que estou *desperto* e, assim, capaz de *interagir* com meu ambiente imediato, através de *percepções* bem como de *ações*. Sinto a temperatura desta sala, ao mesmo tempo em que vejo as letras surgindo na tela do computador, enquanto sinto a textura das teclas ao deslizar meus dedos sobre elas. Assim entendida, minha consciência é algo que diz respeito ao funcionamento de meu organismo e, dessa forma, pertence a aqueles que David Chalmers chamou de “problemas fáceis” (*easy problems*), isto é, problemas que se referem a (i) *funções*, de modo que se precisa apenas buscar o (ii) *mecanismo* que as desempenha (cf. CHALMERS, 1995, p. 202). De acordo com ele, “Para uma explanação do sono e da vigília, será suficiente uma adequada explanação neurofisiológica dos processos responsáveis pelo comportamento contrastante do organismo nesses estados” (CHALMERS, 1995, p. 201). E a diferença entre sono e vigília é constitutiva da consciência como uma propriedade de um organismo.

Mas se eu, enquanto organismo, posso ser qualificado como “consciente”, não é difícil perceber que há um uso plenamente legítimo desse adjetivo em relação à minha vida psicológica em seus detalhes mais

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

específicos, ou seja, em relação a meus estados, eventos e processos mentais, entidades psíquicas que *podem*, também, ser conscientes. Minhas *percepções* (da temperatura da sala, das letras na tela, da textura das teclas), minhas *intenções* (de digitar certas palavras, de escrever um texto para um evento acadêmico) assim como meus *pensamentos* (p. ex. a respeito do tema filosófico da consciência), ou minhas eventuais *emoções* (como a ansiedade de concluir o texto a tempo), tudo isso são fenômenos mentais que podem, ou não, se tornar conscientes.

Entra aqui em cena a distinção proposta por David Rosenthal entre (a) consciência de criatura (que seria um tema mais permeável à pesquisa empírica do funcionamento orgânico) e (b) consciência de estado (que seria um tema mais específico da investigação filosófica)<sup>2</sup>. É interessante notar que Rosenthal é um filósofo que assume uma perspectiva anti-cartesiana, no sentido de recusar a ideia, defendida pelo filósofo francês, da consciência como a *essência* da mente<sup>3</sup>. Para ele, não há grande dificuldade para se perceber que diversos estados mentais existem desprovidos de consciência, por exemplo quando “sabemos, sem que nos seja dito, o que outra pessoa está pensando ou sentindo. E algumas vezes sabemos isso mesmo quando a pessoa na verdade não está ciente [*aware*], pelo menos a princípio, de ter esses sentimentos e pensamentos” (ROSENTHAL, 1986, p. 329).

Uma visão como essa, segundo a qual os fenômenos mentais são, em si mesmos, inconscientes, tem para Rosenthal a importante vantagem de

---

<sup>2</sup> “Dois assuntos são frequentemente confundidos nas discussões sobre a consciência. Uma questão é: o que é para um estado mental ser consciente. Supondo que nem todos os estados mentais são conscientes, nós queremos saber como os estados conscientes se diferenciam daqueles que não são. E ainda que todos os estados mentais fossem conscientes, nós ainda perguntaríamos em que consiste a sua consciência. Denominamos essa a questão da consciência de estado. Esse será meu principal tema no texto que segue. Mas nós não descrevemos apenas estados mentais como sendo conscientes ou não; nós também atribuímos consciência a criaturas. Assim, existe uma segunda questão, a questão sobre o que é para uma pessoa ou outra criatura ser consciente, ou seja, como criaturas conscientes se diferenciam daquelas que não são conscientes. Denominamos esta a questão da consciência de criatura” (ROSENTHAL, 1997, p. 729).

<sup>3</sup> Descartes caracterizou o *pensamento*, para ele a propriedade essencial do mental, como “tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente conscientes [*consci*]” (DESCARTES, 1979, p. 169 [AT, VII, p. 160; AT, IX, p. 124]). E em conformidade a isso, ele entendeu que “nenhum pensamento pode existir em nós do qual nos não estejamos conscientes [*fit conscia*] no exato momento em que ele existe em nós” (cf. AT, VII, p. 246; AT, IX, p. 190). Os números romanos dão as referências nos volumes em latim (volume VII) e em francês (volume IX) da edição completa das obras de Descartes feita por Charles Adam e Paul Tannery (AT).

possibilitar uma *explicação informativa* da consciência como uma propriedade de estados mentais, pois se a consciência já caracteriza, de saída, todos os fenômenos psíquicos, como pensava Descartes, “toda tentativa de explicar a consciência formulando condições necessárias e suficientes para um estado mental ser consciente vão fracassar automaticamente. Se a consciência já está embutida na mentalidade, toda explicação será não informativa” (ROSENTHAL, 1986, p. 330). E eu acrescentaria que essa perspectiva tem a vantagem adicional de ser compatível com os incontáveis, e no meu entender muito convincentes, indícios de que a maior parte de nossa vida mental ocorre independentemente da consciência (cf., por exemplo, SEARLE, 1992, p. 164; 1997, p. 236; 2004, p. 244-45).

Entretanto, esse tipo de perspectiva sobre a consciência, que a considera não essencial para o psíquico, não foi aceita por importantes filósofos do século passado, entre os quais se encontra Jean-Paul Sartre (1905-1980), um dos mais influentes intelectuais do século XX, que produziu uma obra de enorme abrangência, se estendendo desde a escritura em diversos gêneros literários, passando pela filosofia, pelos textos de cunho político<sup>4</sup>, e que na juventude empreendeu interessantíssimas reflexões filosóficas sobre a consciência e os fundamentos da psicologia<sup>5</sup>. Em sua mais importante obra anterior a *O ser e o nada* (1943), o livro *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (1940), Sartre (1996, p. 36) afirma sem reservas que “a existência de um fenômeno psíquico e o sentido que ele tem para a consciência são uma coisa só”, o que o leva admitir em nota de rodapé que “essas constatações nos obrigam a rejeitar inteiramente a existência de um inconsciente” (SARTRE, 1996, p. 36, nota nº 13).

---

<sup>4</sup> Como afirma Annie Cohen-Solal (2007, p. 16), a mais conhecida biógrafa de Sartre, ele “abordou todos os domínios da escrita (romance, novela, filosofia, teatro, cinema, biografia, autobiografia, ensaio crítico, reportagem jornalística, canção, entre outros)”.

<sup>5</sup> Em uma entrevista, concedida já no final de sua vida, Sartre declarou que, no início de sua carreira filosófica: “o que eu chamava de ‘filosofia’ era pura e simplesmente psicologia” (COHEN-SOLAL, 1986, p. 90).

Apesar das diversas passagens de sua obra que atacam a ideia de inconsciente<sup>6</sup>, existem intérpretes que questionam se Sartre, de fato, estava comprometido com a rejeição a essa ideia (cf. GENNARO, 2002, p. 299-301). Mas o fato é que ela não é (pelo menos à primeira vista) compatível com sua perspectiva, pois, de acordo com ele, quando a consciência (de algo) e uma autoconsciência implícita não são concebidas como *unificadas* somos confrontados com graves problemas. No meu entendimento, Sartre parte da constatação de que introduzir uma *dualidade* na consciência a torna incompreensível, pois leva a teorias insustentáveis. Em termos sumários, a dualidade nos deixa diante de um dilema:

Ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente conhecido – cognoscente conhecido pelo cognoscente, etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*idea ideae ideae* etc.), o que é absurdo. (SARTRE, 1943, p. 18-19; SARTRE, 1997, p. 23).

Se há uma dualidade entre (i) a consciência de algo, e (ii) a autoconsciência; então ou (I) esta autoconsciência é *inconsciente*, ou (II) a autoconsciência exige (para se tornar consciente) uma outra consciência a respeito dela, que por sua vez exige outra, e assim *ad infinitum*, dois resultados que parecem insatisfatórios – pois uma consciência inconsciente parece uma contradição em termos<sup>7</sup>, e um regresso ao

---

<sup>6</sup> Já em *A transcendência do ego* (1937), seu primeiro texto escrito sob a influência husserliana, ele escreveu: “Sem mesmo se dar conta, os teóricos do amor-próprio supõem que o refletido é anterior, original e dissimulado no inconsciente. É penoso precisar evidenciar a absurdidade de uma tal hipótese. Mesmo se o inconsciente existisse, o que nos faria acreditar ser ele o depositário de espontaneidades da forma refletida? A definição do refletido não é a do que é colocado por uma consciência?” (SARTRE, 1966, p. 40-41; SARTRE, 2010, p. 198-99).

<sup>7</sup> É interessante notar que Franz Brentano, um dos mais importantes pensadores da virada do século XX (JACQUETTE, 2004, p. 1), autor que, sem dúvida, através de sua influência sobre Husserl, está na raiz de muitas das concepções de Sartre, *não* concordava com a visão de que o inconsciente é uma noção contraditória, apesar de Brentano ter sido um ferrenho opositor dessa noção. Nas palavras de Brentano: “Algumas pessoas iriam apenas balançar a cabeça diante dessa questão. Supor uma consciência inconsciente parece a elas absurdo. Mesmo eminentes psicólogos, como por exemplo Locke e John Stuart Mill consideravam essa ideia uma contradição direta. Mas alguém que presta atenção às determinações feitas a seguir dificilmente irá julgar assim. Esse alguém reconhecerá que quem levanta a questão sobre a existência de uma consciência inconsciente não está sendo ridículo como alguém que perguntasse se existe um vermelho não vermelho. Uma consciência inconsciente é tão pouco uma *contraditio in adjecto* quanto uma visão não vista” (BRENTANO, 1924, p. 143-4 [102-3]).

infinito significa que a consciência permanece não explicada (além do fato de que a própria ideia de que há um regresso infinito parece insustentável – de modo que a concepção comprometida com um regresso se mostra absurda). É interessante notar que essas dificuldades – (I) e (II) – são aplicáveis ao tipo de teoria proposta por Rosenthal. Ao conceber a consciência de um estado mental como decorrente do *monitoramento* deste estado por um outro estado mental, a respeito do primeiro, Rosenthal se expõe ao perigo do regresso ao infinito, e é para evitar esse regresso que ele concebe o estado mental de ordem superior como inconsciente, o que, evidentemente, o leva a recair no primeiro termo do dilema apontado por Sartre: o pensamento que gera a consciência do estado mental de nível inferior é, ele próprio, inconsciente<sup>8</sup>.

Devido a essas dificuldades, Sartre conclui que “Consciência de si não é dualidade. Se quisermos evitar regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não cognitiva de si a si” (SARTRE, 1943, p. 19; 1997, p. 24). Exatamente por isso, ele opta por colocar o “de” da expressão “consciência de si” entre parênteses, de modo a indicar que essa partícula é empregada por imposição da gramática (cf. SARTRE, 1943, p. 20; 1997, p. 25), e não deve ser entendida como sugerindo uma *dualidade* entre a ‘consciência’ e o ‘si’. E a ideia da consciência como uma relação *imediate* a si mesma constitui aquele que Kathleen Wider (1997, p. 1) considera ser a alegação fundamental de Sartre sobre a consciência, a saber: a alegação de que “toda consciência é, por sua própria natureza, autoconsciência”. No ensaio sobre *A transcendência do ego*, Sartre defendera que “o tipo de existência da consciência implica ser consciência de si. E ela toma consciência de si *na exata medida em que é consciência de um objeto transcendente*” (SARTRE, 1966, p. 23-4; 2010, p. 188). Tomando o exemplo de uma percepção – ou seja, nos termos dele, uma “consciência perceptiva” –, Sartre afirma, em *O ser e o nada*, que a consciência de si, enquanto uma

---

<sup>8</sup> A respeito da teoria de Rosenthal sobre a consciência de estados mentais, Uriah Kriegel afirma: “O estado de segunda ordem  $S_2$  em virtude do qual [o estado de primeira ordem]  $S_1$  é consciente, é ele mesmo um estado inconsciente. Assim, o fato de que  $S_2$  representa o eu não implica que, por ter  $S_2$ , o eu é consciente de si mesmo, pois  $S_2$  não é uma representação consciente do eu” (KRIEGL, 2002, p. 522-23). Cf. também Kriegel (2005, p. 28).

“consciência espontânea” da percepção, “é constitutiva de minha consciência perceptiva” (SARTRE, 1943, p. 19; 1997, p. 24); e tomando o exemplo da ação de contar alguns cigarros, afirma que “a consciência não tética de contar é condição mesma de minha atividade aditiva” (SARTRE, 1943, p. 19; 1997, p. 24).

Mas se a assunção de uma dualidade na consciência nos leva a um dilema entre duas posições insustentáveis, a concepção, por assim dizer, unitária da consciência, que a entende como uma unidade indissolúvel entre uma (i) consciência de algo e uma (ii) autoconsciência, não está livre de suas próprias dificuldades. A concepção sartriana, que vê essa autoconsciência como *constitutiva*, ou como *condição*, de toda consciência intencional de objetos, parece tornar a consciência um fenômeno misterioso, inexplicável, pois não conseguimos formar uma noção clara de qual seja a sua estrutura, já que “a consciência de si que caracteriza toda consciência de algo parece estar, de algum modo, *misturada* a esta consciência de algo, de maneira que não é nada fácil discerni-las” (PRATA, 2017, p. 460), e se essas noções não podem ser discernidas, não é possível *articular* uma explicação do que seja, propriamente, a consciência.

### **Consciência Posicional e Consciência Não Posicional**

Antes de examinar a dificuldade de explicar a consciência tal como concebida por Sartre, é importante compreender uma distinção importante proposta por ele: a distinção entre (i) a consciência *posicional* ou *tética* (cf. SARTRE, 1966, p. 28; 2010, p. 191), por um lado, e (ii) a consciência *não posicional* (cf. SARTRE, 1966, p. 24; 2010, p. 189) ou *não tética* (cf. SARTRE, 1966, p. 30; 2010, p. 192), por outro lado. A consciência posicional é aquela que *põe* um objeto de determinado modo. Por exemplo, uma consciência perceptiva põe seu objeto como *existente*, já que a percepção se articula enquanto apreensão de algo que existe previamente a ela, ao passo que uma consciência em imagem põe seu objeto (imaginado) de diferentes formas (p. ex. como *ausente* ou como

*inexistente* – cf. SARTRE, 1996, p. 26) que pressupõem que a consciência é a *criadora* dessa imagem mental. E é importante notar que o que cada consciência põe é um *objeto* que, portanto, é concebido implicitamente como algo que *transcende* a consciência, existindo *para além* de toda consciência que se possa ter dele<sup>9</sup>. Já a consciência não posicional não põe um objeto, pois ela é um tipo especial de relação que não se volta para algo *contra-posto* (*ob-jectum*) à consciência, mas é uma relação desta consciência *consigo mesma* (cf. SARTRE, 1943, p. 20; 1997, p. 25).

A respeito dessa distinção, a importante intérprete Kathleen Wider entende que as duas formas de consciência, a posicional e a não posicional, podem ser elucidadas em termos do *foco da atenção* do sujeito consciente, em cada caso: enquanto a consciência posicional implica em uma atenção focada em um *objeto* (distinto da própria consciência), a consciência não posicional apreende aquilo em que o sujeito não concentra a sua atenção. Nas palavras de Wider (1997, p. 41):

Por um lado, qualquer coisa que cai no campo de ciência [*awareness*] de alguém, e para a qual sua atenção está direcionada é um objeto que é posto pela consciência. Por isso Sartre chama a consciência desse objeto de consciência tética ou posicional. Por outro lado, alguém tem apenas uma consciência não tética ou não posicional de qualquer coisa que cai em seu campo de ciência mas ao qual ele não está presentemente prestando atenção.

Se percebo um objeto, ou imagino uma paisagem, *posiciono* essa referência transcendente à minha consciência de determinada maneira – como existente, no caso da percepção, ou como, p. ex., existente em outro lugar, no caso da imaginação – e minha atenção é absorvida por essa referência transcendente. Mas ao mesmo tempo em que minha atenção se absorve na coisa – percebida ou imaginada – eu apreendo implicitamente minha própria consciência perceptiva ou imaginativa, pois, se percebo, apreendo implicitamente – na periferia da atenção – minha percepção

---

<sup>9</sup> De acordo com Sartre, há “algo de *excessivo* no mundo das ‘coisas’: a cada instante, há sempre infinitamente *mais* do queo que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (SARTRE, 1996, p. 22).

como *passiva*, ao passo que, se imagino, apreendo implicitamente minha imaginação como *criadora* (cf. PRATA, 2016, p. 81-82). Essa apreensão implícita pode ser transformada em uma consciência posicional de consciência – uma consciência posicional da percepção, ou da imaginação. Mas, nesse caso, estamos diante de uma *reflexão*, ou seja, uma *consciência reflexiva* (cf. abaixo).

## A Opacidade da Consciência na Teoria de Sartre

A avaliação de que a teoria de Sartre não é capaz de fornecer uma explicação da consciência parece ser confirmada pela maneira como ele, em diversas passagens, se refere ao fenômeno da consciência, através de *metáforas*, o que, de fato, sugere que ele não dispunha de conceitos claros sobre a estrutura da consciência. Penso que a necessidade do uso de metáforas surge de uma estrutura conceitual obscura, como encontramos em determinada passagem de *O ser e o nada*, na qual, após afirmar a autoconsciência “não tética”<sup>10</sup> como constitutiva de todo ato mental (como uma operação de *contar*), nega que isso implique um círculo vicioso, mas se exprime em termos relativamente nebulosos:

Contudo, não há esse círculo vicioso, ou, se preferirmos, é da própria natureza da consciência existir “em círculo”. O que se pode exprimir assim: toda existência consciente existe como consciência de existir. Compreendemos agora porque a consciência primeira de consciência não é posicional: é uma só com [*un avec*] a consciência da qual é consciência. (SARTRE, 1943, p. 20; 1997, p. 25).

A autoconsciência é *una* com a consciência de algo, a respeito da qual ela é, e justamente essa unidade parece tornar o fenômeno *opaco* a uma explicação conceitual. E, logo em seguida, ele se exprime em termos que tornam essa opacidade ainda mais flagrante. Nas palavras de Sartre:

---

<sup>10</sup> Conforme discutido acima, uma consciência “não-tética” (cf. SARTRE, 1966, p. 30; 2010, p. 192) equivale a uma consciência “não-posicional” (cf. SARTRE, 1966, p. 24; 2010, p. 189), ou seja, trata-se de uma consciência que não põe seu objeto como algo distinto de si mesma (cf. SARTRE, 1943, p. 18; 1997, p. 22).

Não há *antes* uma consciência que recebesse *depois* [grifado no original] a afecção “prazer”, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade de consciente, como um feixe de luz. Há *um ser indivisível, indissolúvel* [grifo meu] – não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta. (SARTRE, 1943, p. 21; 1997, p. 26).

Aqui ele rejeita a ideia de que a relação entre a (i) consciência de algo e a (ii) autoconsciência seja comparável à relação entre um sujeito e seu predicado, fazendo dela um “ser indivisível e indissolúvel” cuja compreensão se torna muito difícil. Desse modo, não parece restar alternativa para Sartre além de recorrer a metáforas para exprimir esse modo de existência peculiar da consciência, como quando ele afirma que a autoconsciência:

Não deve ser considerada uma nova consciência, mas o *único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*. Assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata de si mesmos. (SARTRE, 1943, p. 20; 1997, p. 25, grifado no original).

Neste trecho, o modo de existência da consciência (enquanto essencialmente marcada por uma autoconsciência) é simplesmente *comparado* a um fato bruto, a saber, o de que objetos espaciais necessariamente existem nas três dimensões. E já anos antes, no ensaio sobre *A transcendência do ego* ele se expressara em termos semelhantes, ao dizer que o fato de a consciência irrefletida ser consciência de ser consciência de um objeto é “a *lei de sua existência*” (SARTRE, 1966, p. 24; 2010, p. 188-89, grifo meu).

Vejam, agora, de modo mais detalhado, a maneira como Sartre concebe a consciência, através de uma segunda distinção fundamental: a distinção entre (a’) consciência *irrefletida*, tida por ele como a forma fundamental, e (b’) consciência *reflexiva*, tida por ele como derivada.

## Consciência Irrefletida e Consciência Reflexiva

Para articular adequadamente a relação entre a consciência e o eu, no esforço de negar a noção husserliana de um eu transcendental, Sartre desenvolveu uma distinção entre (a') a consciência *irrefletida* (*irréfléchie*), a forma mais fundamental, originária, e (b') a consciência *reflexiva* (*réflexive*), derivada da primeira, na qual o fenômeno do “eu” teria sua origem (cf. SARTRE, 1966, p. 37; 2010, p. 196). Na consciência reflexiva, temos duas manifestações de consciência<sup>11</sup>, a consciência *reflexionante* (*réfléchissante*) e a consciência *refletida* (*réfléchie*), onde uma se debruça sobre a outra, colocando esta última como seu objeto. Entretanto, essa forma de consciência (cindida entre duas manifestações) não poderia ser a forma mais fundamental, pois a consciência *reflexionante*, que faz da consciência refletida um objeto, *já é* uma consciência (mesmo quando essa consciência reflexionante não é objeto de uma reflexão ulterior, o que é sempre possível – cf. SARTRE, 1966, p. 29; 2010, p. 191). Portanto, deve haver algo nela (assim como também nas manifestações de consciência voltadas para objetos exteriores) que já a torne consciência.

Isso leva Sartre a articular sua concepção a respeito da consciência *irrefletida*, a consciência que não é objeto de uma reflexão, que se investe completamente no *visar* um objeto para além dela própria, e é nesse contexto que surge a tese basilar da teoria de Sartre a respeito da consciência (cf. WIDER, 1997, p. 1), que podemos designar como a tese da *autoreferencialidade* da consciência irrefletida, que pode ser formulada nos seguintes termos: “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (SARTRE, 1943, p. 19; 1997, p. 24)<sup>12</sup>. É exatamente por isso que a consciência irrefletida é, por si mesma, consciência, independentemente da reflexão, pois a consciência irrefletida

<sup>11</sup> Temos aqui um uso de “consciência” que se refere a cada episódio particular de vivência consciente (cf. SARTRE, 1996, p. 13), isto é, nesse sentido, cada episódio de percepção, cada episódio de imagem mental, cada episódio de emoção é uma consciência. Esse uso é diferente de um outro aceito por Sartre, um uso mais globalizante, no qual “consciência” se refere à “mônada e o conjunto de suas estruturas psíquicas” (SARTRE, 1996, p. 13).

<sup>12</sup> Sartre caracteriza a noção de “posicional” nos seguintes termos: “Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nessa posição [*position*] mesma” (SARTRE, 1943, p. 18; 1997, p. 22).

(na medida em que é intencional) é uma *relação* com um objeto transcendente a ela, que é, simultaneamente, uma *relação a si mesma*.

Para que se possa construir uma compreensão teórica adequada dessa autoconsciência pré-reflexiva, tal como concebida por Sartre, é necessário, no meu modo de entender, um modelo no qual os *elementos constituintes* dessa autoconsciência possam ser *conceitualmente discernidos*, ao mesmo tempo em que a sua *unidade*, por assim dizer, orgânica se mostre de maneira inteligível. Seguindo uma indicação do professor André Leclerc<sup>13</sup>, me proponho a investigar o modelo integrativo da consciência articulado por Uriah Kriegel para verificar se ele pode servir como um modelo adequado para se compreender a teoria sartriana da consciência (de) si.

## O Modelo Integrativo de Kriegel

Kriegel articula o seu modelo integrativo na tentativa de *naturalizar* aquilo que ele denomina de “caráter subjetivo” da experiência consciente, visto por ele como um aspecto constituinte daquilo que ele chama de “caráter fenomenal” dessa experiência. Esse *caráter fenomenal* pensado por Kriegel corresponde a aquilo que Thomas Nagel (1974, p. 436; 2005, p. 247) chamou de *subjetividade*, a saber: ‘o modo *como é* vivenciar um estado mental x, para a criatura que o vivencia’. Kriegel propõe analisar esse caráter fenomenal em dois aspectos constituintes: (a) o modo *como é* vivenciar o estado mental x – que ele denomina *caráter qualitativo* – e (b) o fato desse modo *se doar* ao sujeito que vivencia esse estado mental – que Kriegel denomina o *caráter subjetivo* desse estado. Na visão de Kriegel (2005, p. 24): “o caráter qualitativo de uma experiência consciente determina *qual* experiência consciente ela é, mas é o caráter subjetivo da experiência que determina *se* ela é, de algum modo [*at all*], uma experiência consciente”.

E é importante perceber que esse caráter subjetivo se encontra em uma relação essencial com o conceito de *ciência* [*awareness*], pois na exata

---

<sup>13</sup> Aproveito para agradecer por essa observação, que o professor fez no debate de uma apresentação que fiz sobre a teoria de Sartre no IX Encontro Interinstitucional de Filosofia, em 2015, no Recife.

medida em que uma experiência *se doa* – ou *se manifesta* – ao sujeito consciente, este sujeito tem que estar *ciente* [*aware*] dessa experiência (cf. KRIEGEL, 2005, p. 25)<sup>14</sup>. Mas Kriegel enfatiza que o modo como o sujeito está ciente de suas próprias experiências é bastante peculiar, pois essa ciência, normalmente, não está focada na própria experiência, mas sim nos *objetos* ou *estados de coisas* extra-psíquicos que são o tema dessa experiência. Sendo assim, ele se vê levado a introduzir uma distinção entre (I) estar ciente de algo de modo *focado*, e (II) estar ciente disso de modo *periférico*<sup>15</sup>. A ideia básica é: do mesmo modo que em uma percepção visual estamos cientes de maneira *focada* do objeto que está no centro do campo visual, e estamos cientes de maneira *periférica* dos objetos que se afastam desse centro, no que diz respeito às nossas próprias experiências estamos, normalmente<sup>16</sup>, cientes delas de modo periférico ao mesmo tempo em que temos uma ciência focada dos objetos extra-psíquicos dessas experiências. Como esclarece Kriegel (2005, p. 26):

Minha sugestão é que nossa ciência de nossas experiências conscientes é normalmente uma forma de tal ciência periférica não-perceptiva. Experiências conscientes exibem caráter subjetivo em virtude do fato de que sempre que temos uma experiência consciente nós estamos periféricamente cientes de tê-la.

Ele entende que o problema do caráter subjetivo “é o problema de compreender como um estado mental pode incluir em si uma ciência de si próprio” (KRIEGEL, 2005, p. 30). E, para explicar isso ele propõe um modelo teórico baseado na *integração de informações* que, por essa razão, eu denomino um modelo “integrativo”. Para Kriegel, a inclusão de uma ciência de si mesmo no interior do próprio estado mental consciente pode

---

<sup>14</sup> Em um texto bastante conhecido no debate sobre a consciência, David Woodruff Smith (1986, p. 149) escreveu: “um estado mental é consciente se o sujeito desse estado está ciente [*aware*] de sua ocorrência”.

<sup>15</sup> Não é difícil perceber que essa maneira como Kriegel procura esclarecer o caráter implícito da ciência que temos de nossas experiências coincide com a maneira como Kathleen Wider (1997, p. 41) interpreta a distinção sartriana entre consciência *posicional* e *não posicional*, discutida na seção 2 acima.

<sup>16</sup> A exceção são os casos de *reflexão* – no dizer de Sartre (1966, p. 27-28; 2010, p. 190-91) –, ou *introspecção* – no dizer de Rosenthal (1986, p. 336-37; 1997, p. 730), caso que são menos comuns do que os de consciência não reflexiva (cf. KRIEGEL, 2002, p. 518; 2003, p. 105).

ser explicada através da presença de um tipo peculiar de *conteúdo* no estado consciente, conteúdo que conecta (a) a ciência de um objeto – ou estado de coisas – externo à mente, com (b) a ciência do próprio estado mental que se direciona a aquele objeto – ou estado de coisas – tornando-se então necessário explicar *como* esse conteúdo é produzido. E é aí que entra em cena o modelo integrativo. Nas palavras de Kriegel (2005, p. 46):

A abordagem que pretendo introduzir sugere que esse tipo de conteúdo representacional pode ser produzido simplesmente através da integração da informação carregada por o que eram inicialmente estados mentais separados. Quando os conteúdos desses estados mentais separados são apropriadamente integrados, surge um (único) estado mental que possui exatamente o tipo correto de conteúdo representacional.

Após essa sintética exposição do modelo de Kriegel, somos obrigados, por motivos de espaço, a passar diretamente a uma discussão da teoria de Sartre.

## Considerações Finais

Se a visão cartesiana da consciência como a essência da mente sofreu fortes contestações ao longo do século XX, vimos que a perspectiva sartriana – influenciada por Descartes – da autoconsciência (implícita) como constitutiva de todo estado intencional parece inviabilizar uma compreensão teórica adequada da consciência. Sartre defende uma *unidade essencial* entre (i) a consciência de algo, e (ii) a autoconsciência, porque a separação desses elementos levaria a um dilema entre (I) uma autoconsciência *inconsciente* e (II) um regresso ao infinito (cf. SARTRE, 1943, p. 18-19; 1997, p. 23; cf. KRIEGEL, 2005, p. 28). Entretanto, essa visão unitária também é problemática, pois torna a consciência algo inexplicável, deixando a Sartre apenas a opção de recorrer a *metáforas* – como a do “círculo” e a das “três dimensões” (cf. SARTRE, 1943, p. 20; 1997, p. 25), ou ainda a da “lei de existência” (cf. SARTRE, 1966, p. 24; 2010, p. 188-89) – ou então recorrer a *conceitos obscuros* – como o de um

“ser indivisível e indissolúvel” (cf. SARTRE, 1943, p. 21; 1997, p. 26) – para tentar exprimir o que a consciência é.

Em outras palavras, não resta dúvida de que o terreno em que esse debate sobre a consciência é travado é extremamente *movediço*, pois a exposição feita acima mostrou que se a visão da consciência como *essencialmente conectada* a uma autoconsciência é obscura, a visão que *separa* a consciência de algo da autoconsciência também não funciona, pois recai no dilema acima mencionado – entre (I) e (II). É aqui que o modelo de Kriegel se mostra promissor, pois a ideia de uma efetiva integração de estados mentais que existiam, originalmente, separados, por um lado, nos fornece a *distinção* entre conceitos – o conceito da (i) ciência [*awareness*] do objeto, por um lado, e o conceito da (ii) ciência do próprio estado mental, por outro lado – que possibilita a *articulação* de uma explanação propriamente dita, já que a *unidade* proposta por Sartre, concebida de uma maneira *não predicativa*<sup>17</sup>, como vimos, parece *inviabilizar* qualquer explanação conceitual. E, por outro lado, a ideia da integração real de estados mentais (originalmente distintos), nos fornece uma *unidade* diferente daquela que encontramos nos escritos do filósofo francês, pois além de evitar o regresso ao infinito (como faz a unidade misteriosa de Sartre) ela permanece permeável a uma explanação conceitual, tornando-se assim uma opção mais atraente no cenário das elaborações filosóficas sobre a consciência.

## Referências

ADAM, Ch.; TANNERY, P. (Orgs.). **Ouvres de Descartes** – Meditationes de prima philosophia. Paris: Vrin, 1996. (Vol. VII).

\_\_\_\_\_. **Ouvres de Descartes** – Méditations et principes (*traduction française*). Paris: Vrin, 1996. (Vol. IX).

---

<sup>17</sup> “Há um ser indivisível, indissolúvel – não uma *substância* que conservasse suas *qualidades* como seres menores” (SARTRE, 1943, p. 21; 1997, p. 26, grifos meus). Temos aqui uma terminologia ontológica que pressupõe o discurso sujeito-predicado (cf. IMAGUIRE, 2007, p. 274).

BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. 2ª edição. Leipzig: Felix Meiner, 1924.

\_\_\_\_\_. **Psychology from an empirical standpoint**. London: Routledge & Kegan Paul, 1995.

CHALMERS, D. Facing Up To The Problem of Consciousness. **Journal of Consciousness Studies**, vol. 2, nº 3, p. 200-219, 1995.

COHEN-SOLAL, A. **Sartre - 1905-1980**. Porto Alegre; São Paulo: LPM Editores, 1986.

\_\_\_\_\_. **Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

DESCARTES, R. **Discurso do método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GENNARO, R. J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness. **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 32, nº 3, p. 293-330, setembro 2002.

IMAGUIRE, G. A substância e suas alternativas: feixes e tropos. In: Imaguire, G.; Almeida, C. L. S.; Oliveira, M. A. (Orgs.). **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, p. 271-289, 2007.

JACQUETTE, D. Introduction: Brentano's Philosophy. In: Jacquette, D. (Org.). **The Cambridge companion to Brentano**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-19, 2004.

KRIEGEL, U. Consciousness, permanent self-Awareness, and higher order monitoring. **Dialogue**, 41, p. 517-40, 2002.

\_\_\_\_\_. Consciousness as intransitive self-consciousness: two views and an argument. **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 33, nº 1, p. 103-32, 2003.

\_\_\_\_\_. Naturalizing subjective character. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. LXXXI, nº 1, p. 23-57, 2005.

NAGEL, T. What is it like to be a bat? **The Philosophical Review** vol. 83, nº 4, p. 435-50, 1974.

\_\_\_\_\_. Como é ser um morcego? **Cadernos de História e de Filosofia da Ciência**, série 3, vol. 15, nº 1, p. 245-62, 2005.

PRATA, T. A. Consciência e auto-relação na primeira filosofia de Sartre: em exame a partir de um debate contemporâneo a respeito da consciência, **Ágora Filosófica**, ano 16, n. 2, p. 76-92, 2016.

\_\_\_\_\_. A concepção sartriana da consciência na perspectiva da filosofia analítica da mente. In: Oliveira, É. A. M; Costa M. R. N.; Benvinda, N. M. (Orgs.). **Liberdade, lógica e ação: homenagem ao Prof. Dr. Juan Adolfo Bonaccini**. Recife: Editora UFPE, p. 455-68, 2017.

ROSENTHAL, D. Two concepts of consciousness, **Philosophical Studies**, 49, p. 329-359, 1986.

\_\_\_\_\_. A theory of consciousness. In: Block, N; Flanagan, O.; Güzeldere, G. (Orgs.). **The nature of consciousness: philosophical debates**. Cambridge (Massachusetts): MIT Press, p. 729-753, 1997.

Sartre, J.-P. **L'Être et le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. **La transcendece de l'ego** – esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Vrin, 1966.

\_\_\_\_\_. **O imaginário**: psicologia fenomenológica da imaginação. São Paulo: Editora Ática, 1996.

\_\_\_\_\_. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. A transcendência do ego – esboço de uma descrição fenomenológica. In: **Cadernos Espinosanos**, XXII, p. 183-228, 2010.

SEARLE, J. R. **The rediscovery of the mind**. Cambridge Mass., London: MIT Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **A redescoberta da mente**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Mind: a brief introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SMITH, D. W. The structure of (self-)consciousness. **Topoi**, n. 5, p. 149-56, 1986.

WIDER, K. **The bodily nature of consciousness**: Sartre and contemporary philosophy of mind. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

## A Consciência É um Fenômeno Biológico: A Crítica de John Searle às Principais Correntes da Filosofia da Mente

*Maxwell Morais de Lima Filho*<sup>1</sup>

*Parece muito doce aquela cana  
Descasco-a, provo-a, chupo-a... ilusão treda!*

**Augusto dos Anjos**

Para Searle (2006, p. 7-9), nem é verdade que o problema mente-corpo seja insolúvel nem que seja necessário um projeto de naturalização para atacá-lo, pois basta reconhecermos que os fenômenos mentais são características de nível superior causadas e realizadas no sistema nervoso para resolvê-lo<sup>2</sup>:

O famoso problema mente-corpo, fonte de tanta controvérsia ao longo dos dois últimos milênios, tem uma solução simples. [...] Aqui está ela: os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro.

[...]

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Professor do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes (ICHCA) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

<sup>2</sup> Em *Intencionalidade*, Searle (1995, p. 21-2) critica tanto os dualistas quanto os fisicalistas por tentarem resolver um problema que sequer existe: “Os dualistas, que, percebem corretamente o papel causal do mental, consideram que, precisamente por esta razão, devem postular uma categoria ontológica separada. Muitos fisicalistas que percebem corretamente que tudo o que temos no crânio é um cérebro acham que por esta razão devem negar a eficácia causal dos aspectos mentais do cérebro, ou mesmo a existência desses aspectos mentais irredutíveis. Acredito que ambas as visões estejam equivocadas. Ambas tentam resolver o problema mente-corpo, quando a abordagem correta é perceber que tal problema não existe. O ‘problema mente-corpo’ não é um problema mais real que o do ‘estômago-digestão’”.

Os dualistas de propriedades pensam que o problema mente-corpo é espantosamente difícil, talvez completamente insolúvel. Os materialistas concordam que, se a intencionalidade e a consciência realmente existem e são irreduzíveis a fenômenos físicos, então de fato haveria um difícil problema mente-corpo, mas eles pretendem “naturalizar” a intencionalidade, e talvez também a consciência. Por “naturalização” de fenômenos mentais eles entendem a sua redução a fenômenos físicos.

Perpassando as incontáveis divergências teóricas entre dualistas e fisicalistas se encontra um liame terminológico herdado de Descartes que contrapõe o físico ao mental; essa distinção substancial do mundo, por sua vez, teria sido útil para superar o aparente conflito entre Religião e Ciência no século XVII. Sendo assim, os assuntos concernentes à alma e à moral humanas seriam tratados exclusivamente pela Religião, enquanto os cientistas se debruçariam sobre os mais diversos fenômenos naturais – físicos, químicos, biológicos etc. Em realidade, não houve uma completa superação do conflito, como o próprio Searle adverte (2010c), haja vista que Galileu se retratou perante a Igreja e Descartes se mudou para a mais tolerante Holanda. Interessante notarmos que o filósofo britânico Gilbert Ryle também menciona os pensadores italiano e francês na origem do erro categorial presente na doutrina do fantasma na máquina. Porém, no que se refere ao conflito entre Religião e Ciência, Ryle (1970, p. 18-9) o restringe à esfera pessoal de Descartes, que aceitou o mecanicismo galilaico somente na esfera corpórea:

[Q]uando Galileu mostrou que os seus métodos de descoberta científica eram capazes de estabelecer uma teoria mecânica que abrangeria todos os ocupantes do espaço, Descartes encontrou em si próprio duas razões em conflito. Como homem de gênio científico, não tinha outro remédio senão sancionar as descobertas da mecânica; ao passo que, como homem religioso e moral, não poderia aceitar, como Hobbes aceitou, os desencorajantes corolários dessas descobertas, ou seja, que a natureza humana difere apenas em grau de complexidade do mecanismo de um relógio. O mental não poderia ser uma variedade do mecânico.

É justamente contra essa visão que o autor d'*A Redescoberta da Mente* defende que o passo que devemos dar antes mesmo de iniciar a investigação é abandonar o dualismo conceitual que está presente nas concepções mais díspares do espectro da Filosofia da Mente: o dualismo de substância, o dualismo de propriedade, o materialismo, o monismo, o behaviorismo, a teoria da identidade, o funcionalismo e a inteligência artificial forte. Se largarmos o dualismo conceitual, dissolveremos o falso dilema que nos faz acreditar que ou defendemos uma concepção dualista ou uma fisicalista, como ostenta Searle (2002a, p. 15) nesta passagem:

Os filósofos analíticos, juntamente com o restante da tradição cartesiana, assumiram, de modo característico, que “mental” implica “não-material” ou “imaterial”, e que “material” ou “físico” implica “não mental”. No entanto, quando se reflete sobre o modo como o cérebro opera, tem-se a impressão de que ambos os pressupostos são obviamente falsos.

Feitas essas ressalvas, exporemos as críticas que Searle tece às principais correntes da Filosofia da Mente, começando pelo dualismo de substância. Em relação à História da Filosofia, rastreamos versões dessa concepção sendo defendidas por pensadores desde a Grécia Antiga, sendo Platão o mais insigne entre eles. Também registramos brevemente que o dualismo de substância se configurou como uma posição-padrão tanto na Patrística como na Escolástica e foi defendido por eruditos do porte de Agostinho e de Tomás de Aquino. Em que pesem todos esses antecedentes, a versão do dualismo de substância que é levada em consideração pela maioria dos filósofos da mente é aquela consumada na obra de René Descartes. Em resumo, o filósofo francês propunha uma cisão entre o domínio físico, *res extensa* (substância material ou física), e o domínio mental, *res cogitans*<sup>3</sup> (alma, mente ou substância mental). Para fundamentar a dualidade ontológica, o filósofo francês parte do princípio de distinção para afiançar a possibilidade de concebermos claramente que

---

3 Cottingham (1999, p. 26) nos adverte para não nos desencaminarmos pelo significado religioso ou espiritual que foi imputado ao termo “alma”, tendo em conta que Descartes utiliza os vocábulos “*l'âme* (“alma”) e “*l'esprit* (“mente”) mais ou menos indiferentemente, simplesmente para se referir ao que quer que seja consciente [...]”.

a discriminação e a independência entre corpo e alma decorrem do fato de eles assim terem sido produzidos por Deus. Mas, afinal de contas, em que reside a diferença fundamental entre esses dois domínios ontológicos? Descartes (1996, p. 326) responde a esse questionamento afirmando que a característica crucial dos corpos é a extensão e a da alma, o pensamento:

E, embora [...] eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante [*res cogitans*] e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa [*res extensa*] e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele [independência entre alma e corpo].

Seguindo o raciocínio cartesiano, ao examinar o meu corpo (ou outro qualquer, como uma mesa, por exemplo) constataríamos que ele tem uma extensão e, a partir disso, posso falar algo como “meço 1,74 m”. Conquanto, não faria sentido algum aferirmos ao pé da letra o comprimento da minha crença na democracia. Logo, há uma diferenciação ontológica entre o meu corpo (coisa física/substância extensa) e a minha mente (coisa não física/substância pensante): a coisa extensa é não pensante, e a coisa pensante é não extensa. Decorre diretamente dessa distinção a irreducibilidade e a independência do mental em relação ao físico e, entre outras coisas, isso significa que não há nenhum impedimento para a persistência de minha alma após a morte do meu corpo. Para Descartes (2004, p. 227),

o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, é constituído por certa configuração de membros e de outros acidentes desse modo, ao passo que a mente humana não é constituída dessa maneira, a partir de acidentes nenhuns, mas é pura substância. Pois, embora todos os seus acidentes se modifiquem – ela entende umas coisas, quer outras, sente outras etc. –, nem por isso a própria mente torna-se uma outra. Ao passo que o corpo humano torna-se outro, em virtude apenas de que se modifique a figura de qualquer uma de suas partes. Disto se segue que tal corpo morre muito

facilmente, enquanto a mente ou a alma do homem (o que não distingo) é imortal por sua natureza.

Já em sua época, o filósofo francês foi criticado por defender a interação entre esses dois tipos totalmente diferentes de substância porque restou inexplicado como algo físico causaria algo mental, e, inversamente, como o mental atuaria sobre o físico. Na tentativa de resguardar seu posicionamento interacionista, ele recorreu à glândula pineal e aos espíritos animais, resguardando àquela a sede da alma e conferindo a estes últimos a função comunicativa entre as duas substâncias. Todavia, Descartes (1996, p. 328-9) nos alerta para não olvidarmos que o contraste metafísico entre espírito e matéria não impede a sua íntima conjunção como uma totalidade coerente:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.

Para Cottingham (1989), seria incorreto enquadrar a posição de Descartes como um dualismo, pois existem atributos humanos que não se encaixariam nem como modos de extensão nem como modos de pensamento, haja vista que seriam o resultado da união de ambos. Sendo assim, como os fenômenos psicofísicos não se identificariam nem aos fenômenos físicos (*res extensa*) nem aos mentais (*res cogitans*), estaríamos diante de um “dualismo cartesiano”. Para justificar sua linha de raciocínio, Cottingham (1989, p. 172) menciona uma carta que Descartes enviou à rainha Elizabeth em 1643, na qual o filósofo francês reconhece a existência de “três categorias ou noções *primitivas*”: a forma e o movimento se relacionam à extensão, a compreensão e a vontade ao pensamento e as sensações e paixões à união entre o corpo e a alma.

Independentemente de qual leitura exegética prevaleça – dualismo ou dualismo –, o ponto é que os expedientes da glândula pineal e dos espíritos animais utilizados por Descartes estão longe de serem satisfatórios. Por um

lado, é incoerente delimitar a alma na glândula pineal porque a *res cogitans* é uma substância não extensa e, portanto, sem localização espacial; por outro, ainda que se considere que os espíritos animais sejam constituídos de uma substância física bastante delicada, permanece aberta a questão original: como os espíritos animais, que possuem massa e são espacialmente situados, são capazes de interatuar com uma substância imaterial? Não obstante as críticas direcionadas ao dualismo de substância ao longo dos séculos e o fato de ele ser minoritário no ambiente acadêmico atual, não devemos esquecer que essa concepção está intimamente afinada tanto com o senso comum quanto com o pensamento religioso, pois a maioria das Religiões – se não todas – defende uma separação entre a alma e o corpo. Para o autor d'*A Redescoberta da Mente*, no entanto, essa corrente seria inconciliável com o arcabouço conceitual proveniente das Ciências da Natureza, segundo o qual as características de nível superior se fundamentam na microestrutura; o que nos impede de tratarmos a consciência como se fosse uma substância distinta ou uma entidade adicional ao substrato físico. Nesse sentido, Searle (2010a, p. 4-5) assevera que por ser causada e realizada neurofisiologicamente é que a consciência não passa de uma característica de nível superior do sistema nervoso:

O cheiro da flor, o som da sinfonia, os pensamentos sobre os postulados da geometria euclidiana – tudo é causado por processos biológicos de nível inferior no cérebro, e, até onde sabemos, os elementos cruciais são os neurônios e as sinapses.

[...]

Assim, é possível resumir da seguinte maneira as duas relações cruciais entre consciência e cérebro: os processos neurônicos de nível inferior no cérebro causam a consciência, e a consciência é apenas uma característica de nível superior de um sistema composto de elementos neurônicos de nível inferior.

Obviamente, esse modo de pensar vai de encontro à tese central do dualismo de substância de que a distinção ontológica<sup>4</sup> entre os dois

---

4 Por motivos distintos, o eliminativista Rorty (1994, p. 133) também critica as categorias cartesianas: “Essas assim chamadas categorias ontológicas [de ‘mental’ e de ‘físico’] são simplesmente os modos de embalar noções deveras heterogêneas, de fontes históricas deveras heterogêneas, que eram convenientes aos propósitos do próprio Descartes.

domínios sustenta que o físico tem um modo de existência diferente do mental. Portanto, ao defender que a consciência é uma característica emergente do sistema nervoso, o filósofo estadunidense está propondo que o âmbito físico é mais abrangente do que o dualista de substância poderia supor, pois a mentalidade é física. É somente a partir disso que compreendemos a revisão do adágio cartesiano pretendida por Searle (2006, p. 26) quando afirma que “*sou um ser pensante, portanto sou um ser físico*”. Mais do que isso, como a consciência emerge da organização e da complexidade físicas, Searle (2010d, p. 98) também discorda do posicionamento cartesiano de que os animais não humanos são autômatos, haja vista que o grau de semelhança<sup>5</sup> conosco – principalmente com os primatas – leva-nos na direção contrária:

Do ponto de vista anatômico, as semelhanças são grandes demais para que essa especulação [da ausência de intencionalidade e de pensamento nos animais não humanos] pareça plausível, ainda que remotamente; do ponto de vista fisiológico, como sabemos, os mecanismos que produzem a intencionalidade e o pensamento nos humanos têm estreitos paralelos com os que se verificam em outros animais.

Foi com o intuito de fugir das dificuldades que se impõem ao dualismo de substância que alguns filósofos comprometidos com a irredutibilidade dos fenômenos mentais propuseram o dualismo de propriedade. Essa abordagem postula a existência de uma única substância, a substância física (monismo físico), e de dois tipos de propriedade mutuamente excludentes, as físicas e as mentais. Ao observarmos uma pessoa qualquer, diria o dualista de propriedade,

---

Mas os seus propósitos não são os nossos. Os filósofos não devem pensar em seu conglomerado artificial como se fosse uma descoberta de algo pré-existente – uma descoberta que, por ‘intuitiva’, ou ‘conceitual’, ou ‘categórica’, estabelece parâmetros permanentes para a ciência e a filosofia”.

5 Changeux (1985, p. 74) assegura que não há diferença significativa entre “as peças e parafusos” que compõem, por exemplo, os cérebros dos ratos e dos homens: “Tanto ao nível da anatomia macroscópica do córtex como da sua arquitetura microscópica, não ocorre qualquer brutal reorganização ‘qualitativa’ que leve do cérebro ‘animal’ ao cérebro ‘humano’. Deu-se, pelo contrário, uma evolução *quantitativa* e contínua do número total de neurónios, da diversidade das áreas, do número de possibilidades conexiais entre neurónios e, por conseguinte, da complexidade das redes de neurónios que constituem a máquina cerebral”.

constatamos que o seu corpo – cabeça, pernas, braços etc. – tem um modo de existência físico; porém, se analisarmos o cérebro dela, veremos que além de possuir propriedades físicas – muitas delas semelhantes às que são encontradas na cabeça, nas pernas e nos braços –, tal órgão também possui propriedades mentais.

Dessa maneira, poderíamos afirmar que esse enrugado órgão formado por bilhões de células e que pesa um quilo e meio possui propriedades que se distinguem e não se reduzem a nenhuma dessas propriedades físicas. Em geral, contrapõem-se os aspectos subjetivo, qualitativo e privado das propriedades mentais à precisão intersubjetiva com que mensuramos os objetos e propriedades físicas: o acesso direto à dor está restrito ao sujeito que a experiencia, mas que ele pese oitenta quilos é um dado objetivo, quantitativo e publicamente acessível a qualquer um que disponha de uma balança. Como explica Pereira (2013), os filósofos da mente se valem dos termos *quale* (singular) e *qualia*<sup>6</sup> (plural) para se referir ao caráter subjetivo e qualitativo dos fenômenos mentais que experienciamos quando saboreamos o azedume do tamarindo, vemos a beleza de um flamboyant, ouvimos uma bela canção, tocamos na pessoa querida ou cheiramos um bebê. Abrantes (2005, p. 226) nos alerta, entretanto, que os únicos estados mentais consensualmente considerados *qualia* são as sensações. Nesse sentido, muitos filósofos negam – diferentemente de Searle – que haja qualquer tipo de aspecto qualitativo envolvido na realização de uma operação matemática, como a adição, por exemplo.

Para o dualista de propriedade, as propriedades mentais são especiais em dois sentidos: em primeiro lugar, por conta de sua singularidade biológica: apesar de os objetos serem constituídos basicamente pelos

---

6 Por salvar guardar que a consciência é qualitativa, Searle (2010b, p. 34) julga como absurda a tentativa daqueles que pretendem apartar o que para ele é inseparável: “Não há dois problemas separados – o problema da consciência e, então, um problema subsidiário, o dos *qualia*. O problema da consciência é idêntico ao dos *qualia* porque os estados conscientes são acima de tudo estados qualitativos”. Em outras palavras, Searle (2010c, p. 57-8) considera o termo *qualia* dispensável porque todos os fenômenos conscientes são qualitativos: “[T]al como entendo esses termos, *qualia* é somente uma designação coletiva dos estados conscientes. Na medida em que a ‘consciência’ e os *qualia* são coextensivos, não há razão para introduzir um termo específico”.

mesmos “blocos de construção” (átomos), somente algumas estruturas físicas possuem propriedades mentais, a saber, cérebros complexos. Em segundo lugar, a despeito de dependerem ontologicamente dos sistemas físicos que as produzem, as propriedades mentais são irreduzíveis e inexplicáveis a partir dos conceitos provenientes das Ciências Naturais, como a Física, a Química e a Biologia.

Para mostrar isso, o filósofo Frank Jackson (1986; 2004) propôs um importante experimento de pensamento objetivando sustentar a irreduzibilidade dos *qualia*. Imaginemos que Mary seja uma neurocientista que sabe tudo acerca dos aspectos físicos e neurofisiológicos das cores, isto é, que ela domine o conhecimento sobre as leis ópticas, das reflectâncias de luz, bem como da anatomia e da fisiologia das células fotorreceptoras e do córtex visual. Não obstante seu profundo conhecimento científico, ela vive em um mundo preto e branco e, portanto, nunca experienciou visualmente cores que não estas duas. Imaginemos ainda que um dia ela saiu do seu laboratório alvinegro e percebeu pela primeira vez a cor vermelha de uma maçã. De acordo com essa linha de pensamento, essa experiência visual traria um novo tipo de conhecimento a Mary, a saber, a experiência qualitativa de ver vermelho. Ora, argumenta Jackson, se Mary possuía todo o conhecimento físico sobre as cores à sua disposição e mesmo assim aprende um novo fato cromático, concluímos que a sensação de ver vermelho (fato novo), além de não ser física, é irreduzível ontologicamente a qualquer tipo de estado ou propriedade material. Com isso, Jackson (2004, p. 765) quer defender que as propriedades mentais estão acima e além da realidade física e que se mantêm intocadas pela explicação físico-biológica da visão:

A conclusão [...] é que os *qualia* são deixados de fora da história fiscalista. E a força polêmica do argumento do Conhecimento é que é tão difícil negar a sua afirmação central de que se pode ter toda a informação física sem ter todas as informações que há para ter.

Searle (2000) não admite essa diferenciação e advoga que o mental é físico por ser biológico, ou seja, os fenômenos mentais são fenômenos biológicos tais quais outros processos encontrados no mundo vivo, como a digestão, a fotossíntese e a mitose. Portanto, para sermos exitosos na superação do dualismo de propriedade, devemos rejeitar a terminologia que exclui a consciência do mundo natural e a trata como se não fosse biológica. Com o intuito de denunciar o quanto esse sistema de categorias é problemático, ele assevera que o dualista inevitavelmente estará diante de uma encruzilhada se pressupuser que as propriedades mentais estão acima e além das propriedades físicas. Se levarmos em consideração o fechamento causal físico do Universo – todo evento físico possui como causa suficiente outro evento físico –, teríamos como resultado que as propriedades não físicas são causalmente ineficazes, ou seja, o mental subsistiria como um domínio epifenomênico.

Nesse cenário, as nossas sensações, crenças e desejos seriam totalmente irrelevantes para o nosso comportamento, assim como seria ilusória a causação mental. O caminho alternativo é igualmente problemático porque se comprometeria – na contramão do que pressupõem as melhores teorias científicas – com a tese de que o Universo não é fisicamente fechado. Essa conjuntura asseguraria a eficácia causal do mental em troca de acatarmos a sobreposição causal de certos eventos, isto é, comprometer-nos-íamos com a sobre-determinação causal por afirmar que um evento físico  $F^*$  é duplamente produzido por um evento físico  $F$  e por um evento mental  $M$ . Segundo Searle<sup>7</sup> (2014, p. 107),

sabemos [...] que quando eu levanto meu braço há uma história a ser contada no nível de disparos de neurônios, neurotransmissores e contrações musculares que é suficiente para descrever [...] o movimento do meu braço. Então, se supusermos que a consciência também funciona no movimento do meu braço, então parece que temos duas histórias causais distintas, nenhuma redutível à outra; e para colocar muito brevemente a questão, meus

---

<sup>7</sup> Em Lima Filho (2010b), analisamos em detalhes o problema da causação mental no naturalismo biológico.

movimentos corporais têm muitas causas. Nós temos [sobredeterminação] causal.

O autor d'A *Redescoberta da Mente* é da opinião que, apesar da relutância, o dualista de propriedade acaba por cair na “velha” dualidade substancial, como fica patente no uso de metáforas que insinuam a separação entre os fenômenos conscientes: a consciência se origina do cérebro, mas está acima e além dos processos cerebrais por ser uma propriedade emergente. Esse modo de pensar nos conduz à imagem da consciência como uma cereja que, por estar acima do bolo, dele difere. Searle (2014, p. 114) enxerga uma inconsistência nessa posição segundo a qual a consciência (cereja) é uma propriedade que está acima e além do cérebro (bolo), afirmando que essa incongruência acaba por minar o monismo físico e passa a incidir em alguma versão do dualismo de substância:

A imagem verdadeira, se vamos persistir na metáfora do bolo, é que a consciência é o estado em que o bolo (cérebro) está. Oficialmente, o dualista de propriedades diz que a consciência é uma propriedade do cérebro; mas se você considerar propriedades incontestadas do cérebro, como peso, forma, cor, solidez etc., ninguém diz que elas “surgem do” [...] ou estão “além” [...] do cérebro; e somente num sentido especial algumas delas podem ser descritas como “emergentes” [...], e certamente não como “emergentes do” [...] cérebro.

Uma corrente que se opôs fortemente ao dualismo foi o behaviorismo analítico<sup>8</sup>. Muitos estudiosos consideram como marco da Filosofia da Mente Contemporânea o livro de Gilbert Ryle (1970, p. 11), *Concept of Mind*, publicado originalmente em 1949, que principia resumindo a posição a ser combatida, o “mito de Descartes” ou o “dogma do fantasma na máquina”:

---

8 Não devemos confundir-lo com a corrente psicológica associada aos nomes de John Watson, Ivan Pavlov e Burrhus Frederic Skinner. Como esclarece Blackburn (1997, p. 39), em vez de levar em consideração a introspecção e a subjetividade, o behaviorismo psicológico inicialmente se orientou pela perspectiva metodológica de mensuração das causas comportamentais. Posteriormente, sobretudo com Skinner, passou a vigorar o empreendimento de se gerir a ação humana por meio de estímulos e reforços.

A doutrina oficial, que vem principalmente de Descartes, é qualquer coisa como isto: com as exceções duvidosas dos idiotas e das crianças de colo, todo ser humano tem um corpo e um espírito. Alguns prefeririam dizer que todo ser humano é simultaneamente corpo e espírito. O seu corpo e o seu espírito estão geralmente reunidos, mas depois da morte do corpo o espírito pode continuar a existir e a funcionar.

O intento de Ryle é imunizar todos contra o “patológico” legado cartesiano, valendo-se de análises conceituais com o duplo objetivo de criticar as operações realizadas pelos defensores da “doutrina oficial” e de situar o conceito mental no tipo lógico adequado. Com o intuito de ilustrar sua argumentação contra o dualismo, ele dá o seguinte exemplo de erro categorial. Se após termos apresentado a Reitoria, as Unidades Acadêmicas, as Faculdades, o Restaurante Universitário e os Museus que compõem a nossa instituição, o que responderíamos ao estrangeiro que persistisse perguntando pela localização da Universidade, haja vista que ele afirma ter visto somente os departamentos administrativos, as salas de aula e os aparelhos de divulgação científica? Ora, diz Ryle (1970, p. 16), devemos mostrar que o nosso colega se equivoca ao não observar que a Universidade é constituída pela coordenação conjunta dos órgãos burocráticos, espaços didáticos, laboratórios etc. que ele observou em sua visita ao *campus*:

O seu erro [do estrangeiro] assenta na suposição inocente de que era correto falar da *Christ Church*, da *Bodleian Library*, do *Ashmolean Museum* e da Universidade, como se a “Universidade” significasse um membro extra da classe da qual estas outras unidades são membros. Ele estava a situar erroneamente a Universidade na mesma categoria a que as outras instituições pertencem.

Consoante o behaviorista, algo semelhante ocorre quando nos emocionamos ao ler um poema, sentimos dor de dente, desejamos um chocolate ou cremos na Bíblia, tendo em conta que não estaríamos nos referindo a eventos mentais interiores, mas tão somente ao nosso comportamento, seja ele real ou potencial. É justamente por esse motivo

que ele pretende preservar a equivalência semântica quando traduz a crença de Tomé no Cristianismo nas seguintes descrições comportamentais:

- (i) Se lhe oferecerem de presente a Bíblia ou o Corão, ele optará pelo primeiro;
- (ii) Se lhe perguntarem em qual livro Deus se revela, ele responderá que é na Bíblia;
- (iii) Se lhe questionarem sobre a autoria dos Dez Mandamentos, ele afirmará que foram escritos por Deus;
- (iv) Se houver oportunidade, ele pregará a mensagem bíblica.

Uma crítica inicial a essa proposta teórica se reflete no repúdio de sermos reduzidos à pura e simples mecânica comportamental, desconsiderando-se, para tal fim, a totalidade dos fenômenos subjetivos e qualitativos que constituem a rica vida mental que todos nós, inclusive os behavioristas, experimentamos. Em outras palavras, há uma distinção de tipo<sup>9</sup> entre a crença cristã e a observação comportamental de Tomé. Para ser consistente, essa análise deveria levar em consideração a indeterminação e o número potencialmente infinito de vias relacionadas à crença religiosa de Tomé, e não apenas os quatro condicionais listados anteriormente.

Esse tipo de exame também padece de circularidade porque o behaviorista deve lançar mão de hipóteses adicionais não explicitadas para sustentar que a crença no Cristianismo se traduz comportamentalmente na inclinação de ser presenteado por uma Bíblia. Caso Tomé possua dez traduções comentadas da Bíblia em diferentes línguas, seria provável que ele preferisse ganhar o Corão de presente – na verdade, a lista de regalos passíveis de corroborar a crença de Tomé é deveras extensa, sendo muito difícil determiná-la precisamente. A disposição comportamental de preferir a Bíblia também assume sub-repticiamente que Tomé sabe e gosta de ler, o que obviamente não é necessário. Por fim, querer ganhar uma

---

9 Searle (2010h, p. 337) realça essa dessemelhança entre os fenômenos mentais conscientes e a análise comportamental a partir desse exemplo da dor gástrica: “O fato de sentir essa dor é completamente diferente – aliás, um *tipo* de fato completamente diferente – de quaisquer fatos, inclusive condicionais, que digam respeito a meu comportamento. Ter uma dor de estômago é uma coisa; adotar este ou aquele tipo de comportamento adequado a uma dor de estômago é algo totalmente diferente”.

Bíblia só faz sentido se Tomé acreditar que ela não virá com páginas em branco, que ela está redigida em língua compreensível, que sua mensagem não foi corrompida por editores inescrupulosos etc.

A tentativa de se explicar a crença de Tomé no Cristianismo (*analysandum*) através de sua conduta de pregação evangélica (*analysans*) é malograda porque o comportamento que pretende esclarecer o estado psicológico é ele próprio intencional<sup>10</sup>. Ou seja, os movimentos corporais de pegar a Bíblia e sair de porta em porta anunciando que Jesus é a nossa salvação e a solução para todos os nossos problemas só podem ser denominados ações se forem causados por intenções, que são tão mentais quanto o que se pretende elucidar, a crença de Tomé. É guiado por linha de raciocínio semelhante que Searle (2010h, p. 339) afirma que o behaviorista estaria diante de um dilema, pois ou ele considera que o comportamento é intencional ou não; por um lado, permaneceria o elemento mental se se admitir que o comportamento é intencionalmente causado; por outro, caso não se defenda isso,

temos de interpretar o comportamento como uma série de movimentos corporais descritos tão somente como movimentos corporais, e nenhuma análise dos enunciados sobre crenças, desejos e intenções em função de enunciados sobre movimentos corporais jamais será suficiente, porque os movimentos ainda não são ações humanas, e a noção de um movimento corporal em si mesmo é insuficiente para qualquer análise dos estados mentais.

Desse modo, o filósofo estadunidense reitera que só podemos acreditar em algo ou desejarmos alguma coisa se tivermos uma Rede (*Network*) com diversas crenças e desejos. Porém, como o conteúdo intencional não é autointerpretativo, Searle (2010g, p. 249-50) postula que a Rede necessita de um Pano de Fundo (*Background*)<sup>11</sup> constituído por habilidades pré-intencionais:

---

<sup>10</sup> Consoante Leclerc (2015), Roderick Chisholm defendeu na década de 50 que é impossível transpormos o círculo das noções intencionais, haja vista que a intencionalidade é indefinível a partir de termos não intencionais.

<sup>11</sup> Vimos que a intransponibilidade do círculo intencional é sustentada por Chisholm porque os termos não intencionais são inúteis para definir a intencionalidade. Apesar de reconhecer a importância da Rede, Searle (1995,

Todos os fenômenos intencionais, quer sejam crenças, desejos, esperanças, medos ou outros, pressupõem capacidades não intencionais de *background* para que possam funcionar. Com isso, quero dizer que os estados intencionais somente determinam suas condições de satisfação e, portanto, somente funcionam como estados intencionais se for pressuposto um conjunto de capacidades que nos permitem aplicar os estados intencionais. A intencionalidade não é, por assim dizer, autointerpretante ou autoaplicativa. [...] [O] ponto importante dessas habilidades de *background* é que elas mesmas não são representacionais. Não consistem num conjunto de regras, crenças ou outros tipos de representações.

Nos anos 50 e 60 do século XX, pouco após a proposta behaviorista de Ryle, filósofos como Herbert Feigl, Ullin Thomas Place, John Jamieson Carswell Smart e David Malet Armstrong defenderam uma teoria da identidade mente-cérebro segundo a qual os estados mentais nada mais são do que estados físicos que ocorrem no sistema nervoso. Portanto, estamos diante de um monismo físico que identifica ontologicamente o domínio psicológico ao neurobiológico, como ocorre na identificação entre a dor e a descarga de fibras C. Em artigo publicado originalmente em 1956, Place (2002) defende a hipótese científica de que a consciência é um processo cerebral sem se comprometer com a suposição adicional de que a linguagem neurobiológica sirva para descrever os sonhos, as fantasias e as sensações. É justamente porque a assunção da identidade mente-cérebro é análoga àquela das Ciências Naturais – que se reflete, por sua vez, na ausência de equivalência semântica entre as descrições dos fenômenos físicos e mentais – que não seria irracional se Royce afirmasse

---

p. 198) recua um passo ao advogar que o Pano de Fundo pré-intencional é a condição de possibilidade de todo e qualquer estado intencional: “O Background é ‘pré-intencional’, no sentido de que, embora não seja uma forma ou formas de Intencionalidade, é, não obstante, uma precondição ou um conjunto de precondições de Intencionalidade”. Portanto, se a definição de intencionalidade empregada por Searle é circular, não deixa de ser verdade que ela se explica a partir do Pano de Fundo. Ressaltamos que os obstáculos impostos por determinadas práticas humanas situadas podem ser transpostos devido ao compartilhamento de um *Background* profundo. Eis dois exemplos do próprio Searle (2006, p. 277): “Diferenças de *Backgrounds* locais tornam difícil a tradução de uma língua para outra; a generalidade do *Background* profundo torna-a possível, de qualquer modo. Se você lê a descrição de um jantar festivo na casa dos Guermantes em Proust, provavelmente deve achar alguns aspectos da descrição enigmáticos. Isso tem a ver com diferenças de práticas culturais locais. Mas existem certas coisas que você pode dar por certas. Por exemplo, os participantes não comem enfiando a comida em seus ouvidos”.

que sente dor e que as suas fibras C não disparam, haja vista que o enunciado “Royce está com dor” não é sinônimo de “as fibras C de Royce estão disparando”, do mesmo modo que não seria um absurdo declarar que a água deste copo não é composta por H<sub>2</sub>O.

Como Searle defende que os fenômenos mentais são causados e realizados no sistema nervoso, ele não veria problema algum em localizá-los espaço-temporalmente nos processos cerebrais subjacentes, desde que levemos em conta que uns e outros são ontologicamente distintos, ou seja, que aqueles fenômenos possuem características intrínsecas que os tornam irreduzíveis a padrões sinápticos, estes, sim, descritíveis a partir do vocabulário neurocientífico de terceira pessoa. Dito isso, vemos o porquê de Searle (2010e, p. 129-30) criticar a identificação ontológica do fisicalismo reduutivo:

Assim, quando o teórico da identidade nos diz que os estados mentais são somente estados cerebrais, há um modo de compreender essa tese que é perfeitamente compatível com nossa pressuposição de senso comum sobre o caráter intrínseco e irreduzível da consciência e de outras formas de intencionalidade. [...] Mas, em geral, não é isso o que os teóricos da identidade querem dizer. Um exame cuidadoso dos textos [...] revela que, em geral, os teóricos da identidade [...] acabam por negar a existência das características intrinsecamente mentais do mundo.

Outra objeção é feita à contundente asserção de que os estados mentais compartilhados por duas pessoas implicam que eles são necessariamente determinados por processos neurofisiológicos de tipo idêntico. Assim sendo, os mesmos estados físicos devem ocorrer nos cérebros de Jacó e de Luiz para que eles compartilhem a crença de que Januário é o maior dos sanfoneiros. Ora, já que somos cercados por estruturas biológicas e por artefatos que são multiplamente realizáveis do ponto de vista físico, por que o mesmo não ocorreria com os estados mentais? Em outras palavras, se olhos, asas, relógios e cadeiras são compostos e organizados fisicamente de mais de um modo, por que algo semelhante não se daria com a mentalidade? Destarte, nada impede que a

mesma crença na grandiosidade musical de Januário seja realizada por padrões neurônicos de tipo X no velho Jacó e de tipo Y, em seu filho. Searle (2010h, p. 344) se vale de outros exemplos para corroborar a tese da realização múltipla do mental e para explicitar o que faz com que dois estados psicológicos sejam do mesmo tipo:

Assim, você e eu podemos ter cada qual a mesma crença de que está nevando sem que nossas neurofisiologias sejam necessariamente de tipo idêntico, assim como meu carro e o seu podem ter cada qual um carburador, embora o meu seja de aço e o seu, de latão. Mas, então, o que os estados mentais têm em comum, capaz de torná-los de tipo idêntico? Creio que a resposta óbvia é que eles são de tipo idêntico por causa de suas características mentais comuns, sejam elas características de consciência, da intencionalidade ou de ambas, ou ainda outras espécies de características mentais.

Aliás, foi motivado por esse tipo de crítica ao fiscalismo reduutivo que surgiu nos anos 60 a teoria funcionalista, que talvez ainda hoje seja a concepção de maior prestígio acadêmico. De acordo com uma de suas vertentes, os fenômenos mentais podem ser produzidos artificialmente pelos *chips* de silício de computador, o que demonstraria a inexistência de um vínculo necessário entre cérebros complexos e estados mentais. Como não seriam essencialmente biológicos, o aspecto relevante residiria no papel funcional envolvido nas relações entre os próprios estados mentais, bem como destes com as informações provenientes do ambiente e que direcionam o comportamento. Essa centralidade do papel funcional está por trás do pressuposto metodológico do teste de Turing (1950) de que se uma máquina manifesta um comportamento linguístico tão complexo quanto o do ser humano é porque nos é similar em inteligência e mentalidade.

Com o fito de atacar esse pressuposto behaviorista do funcionalismo e para asseverar que toda e qualquer máquina de Turing é incapaz de compreender os símbolos que manipula, Searle<sup>12</sup> (1980a) propôs o

---

<sup>12</sup> Apresentamos o ataque de Searle ao funcionalismo computacional em Lima Filho (2010a).

experimento de pensamento do quarto chinês. Em linhas gerais, podemos expor o famoso *Gedankenexperiment* do seguinte modo: confinado em um quarto, Searle passa a receber folhas escritas em chinês, língua da qual ele não conhece um só ideograma e que é incapaz de falar quaisquer palavras; também o fornecem um manual, com regras escritas em inglês, que lhe permite relacionar pelo formato os símbolos recebidos com outras folhas redigidas em chinês que ele passa por debaixo da porta. Esse processo ocorre repetidamente – recebimento do texto em chinês, consulta ao manual e devolução do símbolo correspondente – e, sem que o filósofo se aperceba disso, o falante de chinês julga que está entabulando uma conversação porque dele recebeu respostas satisfatórias sobre o seu nome, a sua origem e a sua profissão. O ponto nevrálgico da argumentação é que a manipulação simbólica não é suficiente para a compreensão semântica e que o máximo alcançável por um programa de computador é a simulação<sup>13</sup> – mas não a duplicação – de estados mentais. Eis como Searle (1998a, p. 38-9) posteriormente resume o seu argumento:

1. Programas são totalmente sintáticos.
  2. As mentes têm uma capacidade semântica.
  3. A sintaxe não é a mesma coisa que a semântica, nem é, por si só, suficiente para garantir um conteúdo semântico.
- Consequentemente, programas não são mentes.

Para golpear o cognitivismo – linha para a qual os processos cognitivos são inconscientes e computacionais –, Searle propõe um argumento assentado na tese de que a computação é relativa ao observador e é exclusivamente sintática. Consoante Moural (2003), podemos resumi-lo nessas quatro asserções:

---

<sup>13</sup> Analogamente, Searle (2007, p. 66) afirma que um programa computacional simulador da digestão é incapaz de decompor físico-quimicamente um pedaço de pizza: “[U]m computador realiza um modelo ou uma simulação de um processo. E a simulação computacional de uma mente é como a simulação computacional da digestão. Eu não sei por qual motivo as pessoas cometem um erro tão bobo. Veja, se fizermos uma simulação computacional perfeita da digestão, ninguém poderia pensar ‘vamos comprar uma pizza e pô-la no computador’. É um modelo, uma fotografia da digestão. Nos mostra que a estrutura formal de funcionamento, de fato, não digere nada! Isso é o que ocorre com um computador. Um modelo computacional do que é apaixonar-se, ler um romance ou embriagar-se não se apaixonava, nem lê um romance, nem se embriagava de fato. Somente faz uma representação dessas coisas”.

- (i) Por definição, computação consiste em uma manipulação formal de símbolos;
- (ii) No entanto, como nem a sintaxe nem os símbolos são definidos em termos físicos, não podemos considerá-los intrínsecos à Física;
- (iii) Como o significado da sintaxe e dos símbolos só podem ser atribuídos perante um observador, segue-se que o mesmo deva se dar com a computação;
- (iv) Consequentemente, a possibilidade de realizarmos uma interpretação computacional do cérebro não nos autoriza a conjecturar que esse órgão seja intrinsecamente um computador.

A distinção capital que permeia esse argumento é aquela entre as características que independem e as que dependem do observador<sup>14</sup>, como o são, respectivamente, a massa da molécula de água e a função cronométrica do relógio. Com isso, Searle (2002b) faz uma discriminação entre estados mentais humanos e aqueles atribuídos ao computador: o estado de consciência de Searle é intrinsecamente intencional porque existe independentemente do que pensemos a seu respeito, diversamente dos estados mentais que outorgamos à máquina e que possuem uma intencionalidade relativa ao observador<sup>15</sup>. Portanto, o medo expresso por

---

14 Para Searle (1998a, p. 42), as Ciências da Natureza se distinguem das Ciências Sociais pelo estudo dessas características: “As ciências naturais lidam com essas propriedades da natureza que são intrínsecas ou independentes do observador no sentido de sua existência não depender do que pensamos sobre ela. Exemplos dessas propriedades são a massa, a fotossíntese, a carga elétrica e a mitose. As ciências sociais, em geral, lidam com propriedades que são dependentes do observador ou relativas ao observador no sentido de que sua existência depende de como os seres humanos tratam, usam ou, ao menos, pensam a respeito delas. Exemplos típicos são o dinheiro, a propriedade e o casamento”.

15 Estamos diante de uma intencionalidade intrínseca quando adicionamos mentalmente dois e dois e obtemos quatro; já quando expressamos esse cálculo pela linguagem falada ou escrita, referimo-nos à intencionalidade derivada; por fim, temos também a intencionalidade “como se” quando falamos que o gramado ou o carro estão sedentos. Como adverte Searle (2010f, p. 189-90), a sede do gramado ou do automóvel não é intencional, mas tão somente metafórica: “a intencionalidade ‘como se’ não é intencionalidade de modo nenhum. Quando afirmo que um sistema tem uma intencionalidade ‘como se’, não lhe atribuo intencionalidade. Estou afirmando apenas que o sistema se comporta como se tivesse intencionalidade, embora não a tenha de fato”. Como a intencionalidade intrínseca precede a linguagem, poderíamos encontrá-la em bebês humanos e em outras espécies animais. É nesse sentido que as carências de água e de alimento causariam os primordiais desejos de beber e de comer, como assinala Searle (2000, p. 91-2): “As formas biologicamente mais primitivas de intencionalidade são as formas de desejo que envolvem necessidades físicas como a fome e a sede. Ambas são intencionais porque ambas são formas de desejo. A fome é um desejo de comer, a sede um desejo de beber”. Searle (2012, p. 24) vai além e advoga que esses estados mentais pré-linguísticos são indissociáveis de suas condições de satisfação: “Essas formas pré-linguísticas de intencionalidade já possuem algumas propriedades lógicas cruciais. Porque percepções, intenções, crenças, desejos, e assim por diante, são formas de intencionalidade, elas trazem em si especificamente a determinação das condições de sucesso ou fracasso. Por exemplo, um animal faminto tem o desejo de comer e, patologias à parte, assim, ele tem a capacidade de reconhecer quando esse desejo é satisfeito e quando não o é”. No entanto, essa alegada intrinsecidade dos estados mentais é posta em dúvida por Gauker (2012, p. 154): “O fato de que os bebês, os animais não humanos e os homínídeos pré-linguísticos possuam estados intencionais, se isso fosse um fato, não mostraria

Hal 9000 quando David Bowman estava desativando seus processos superiores não passa de uma fobia metafórica. Para Searle (1980a), não há qualquer arbitrariedade no critério que se funda na intencionalidade intrínseca para diferenciar a mentalidade da decisão de Bowman do pavor figurado de Hal 9000; se assim o fosse, estaria subjugado a nosso bel-prazer encarar os nossos semelhantes como zumbis e a estiagem como mental.

Os argumentos levantados por Searle de que a sintaxe é insuficiente para a semântica e de que ela não é intrínseca à Física não raras vezes tem conduzido à interpretação de que ele seja repulsivo ao projeto de um cérebro e de uma mente artificiais. No entanto, essa chave de leitura é injusta porque ambos os argumentos do filósofo estadunidense são voltados para o programa do computador – e não para o *hardware*. Justamente por se apoiar nas Ciências da Natureza, Searle não nega que uma função possa ser multiplamente realizada, como é o caso do voo, executável biológica – insetos, aves e morcegos – ou tecnologicamente – balões, aviões, helicópteros e foguetes. Por mais distintas que sejam as asas da mosca e as do 14-bis, elas compartilham poderes causais que permitem ao animal e ao avião sobrepujarem a força da gravidade. Ora, se a consciência é uma característica sistêmica do cérebro e desejamos produzi-la artificialmente, basta que dupliquemos os poderes causais desse órgão. Nas palavras de Searle (2000, p. 56):

Quando digo que o cérebro é um órgão biológico e a consciência um processo biológico, é claro que não estou dizendo ou sugerindo que seria impossível produzir um cérebro artificial a partir de materiais não biológicos que também pudessem ser causa da consciência e sustentá-la. [...] O ponto que deve ser enfatizado é que tal cérebro artificial teria de reproduzir as verdadeiras causas dos cérebros humanos e animais para produzir estados de consciência internos, qualitativos e subjetivos. A produção de comportamentos similares por si só não seria suficiente.

---

que a intencionalidade dos estados mentais é 'intrínseca' em qualquer sentido, mas mostraria que a capacidade para pensar com as propriedades semânticas não depende da posse de uma linguagem, ao contrário de minha hipótese".

Dessa maneira, o autor d'A *Redescoberta da Mente* aceita uma versão bem mais branda da tese de realização múltipla em comparação com a que é acatada pelos funcionalistas, pois nem todo material seria capaz de efetuar a função em questão. Como Searle (1984) diz abertamente, o cérebro é uma máquina viva e, portanto, a sua constituição biológica é relevante para a produção e para a realização da mente, ou seja, é de nosso conhecimento que os padrões sinápticos são efetivos para a emergência de estados intencionalmente intrínsecos. Contudo, diferentemente do que se dá com o voo, a nossa atual ignorância sobre os detalhes bioquímicos e fisiológicos nos impede, por enquanto, de duplicar os estados mentais em estruturas não biológicas.

Para fechar o nosso itinerário pela Filosofia da Mente, apresentamos a seguir o fisicalismo eliminativista, corrente defendida por Paul Feyerabend, Richard Rorty, Patricia e Paul Churchland. Diferentemente da abordagem fisicalista de Feigl, Place, Smart e Armstrong, o eliminativista rejeita a identificação entre os fenômenos neurofisiológicos e os mentais, haja vista que estes últimos não passam de ilusão. Para defender a tese do irrealismo do mental e a sua necessária eliminação teórica, o fisicalista eliminativo lança mão da seguinte analogia histórica: no tempo das Inquisições, sustentava-se a necessidade de caçar e de queimar na fogueira a mulher que pactuava com Satanás, mas, atualmente, nenhuma pessoa sensata admitiria a existência de bruxas. Essa mudança de perspectiva se dá porque o progresso epistêmico revelou a falsidade do conceito de bruxa e o eliminou do arcabouço terminológico da Ciência, como acontecerá – alega Paul Churchland (2004, p. 79) – com os termos da Psicologia Popular:

[N]ão podemos esperar que uma explicação realmente adequada de nossa vida interior feita pela neurociência revele categorias teóricas que correspondam exatamente às categorias do arcabouço de senso comum [posição anti-reducionista]. Dessa forma, devemos esperar que o antigo arcabouço seja simplesmente eliminado, e não reduzido, por uma neurociência amadurecida.

Consoante Teixeira (2008), a Psicologia Popular é a teoria que nos permite explicar o comportamento humano evocando conceitos como crença, desejo e intenção. Desse modo, o avanço neurocientífico não acarretará a redução da Psicologia Popular, pois não há uma correspondência um-a-um entre essas duas áreas, o que demonstraria a necessidade de suprimir os termos psicológicos que representam de modo distorcido os estados neurofisiológicos e as causas do comportamento. Por conseguinte, uma Neurociência<sup>16</sup> avançada e precisa propiciará eliminações teóricas como a de alguém que mencione a ativação de suas fibras C em tal região do cérebro no lugar de falar que está com dor, como expõe Churchland (2004, p. 82):

Nossas explicações sobre os comportamentos uns dos outros irão recorrer a coisas como nossos estados neurofarmacológicos, nossa atividade neural em áreas anatômicas específicas e a outros estados que forem relevantes para a nova teoria. Nossa introspecção individual também será transformada e poderá ser profundamente aprimorada em razão de um arcabouço conceitual mais penetrante e preciso com o qual ela terá de trabalhar [...].

Searle (2006) trata com sarcasmo os eliminativistas ao perguntar se deveria beliscá-los para provar que são conscientes e que sentem dor, advogando que o fato de os estados mentais dependerem ontologicamente dos processos neurobiológicos não os tornam aparentes ou ilusórios. Em outras palavras, por mais que conheçamos todos os pormenores bioquímicos e fisiológicos dos processos cerebrais, isso não banirá – nem ontológica nem explicativamente – o nível dos fenômenos psicológicos. Estes fenômenos inexistiriam se houvesse uma distinção entre a aparência e a realidade<sup>17</sup>, mas esse não é o caso, como pontua Searle (2000, p. 59):

---

16 Rorty (1997, p. 158) pinta o hipotético progresso neurocientífico com essas tintas: “Nós esperamos que a fisiologia possa algum dia traçar um caminho a partir da distribuição de descargas elétricas em meu cérebro até as interfaces [neuromusculares] em minha garganta e, por conseguinte, nos viabilizar predizer elocuições por sobre a base dos estados cerebrais”.

17 Em outro texto, Searle (1998c, p. 224) faz a seguinte comparação: “Reduções eliminatórias exigem uma distinção entre a realidade e a aparência. Por exemplo, o Sol parece se pôr, mas, na realidade, é a Terra que realiza o movimento de rotação. Mas você não pode fazer este movimento para a consciência, porque no que diz respeito à consciência, a realidade é a aparência. Se conscientemente tenho a impressão de ser consciente, então sou consciente”.

Não podemos fazer uma redução eliminatória da consciência porque o padrão das reduções eliminatórias é mostrar que o fenômeno reduzido é apenas uma ilusão. No entanto, no que diz respeito à consciência, a existência da “ilusão” é a própria realidade. Isso quer dizer que, se me parece que estou consciente, então eu estou. Não há nada na consciência além de uma seqüência de “aparências” desse tipo. A esse respeito, a consciência é diferente dos pontos porque eu posso ter a ilusão de que o sol está se pondo por trás das montanhas quando na verdade ele não está fazendo isso.

Dessa maneira, os processos neurofisiológicos são capazes de explicar minuciosamente a causa da dor, mas isso não significa deixá-la de lado como um conceito pré-científico; muito pelo contrário, haja vista que a sensação dolorosa possui uma ontologia de primeira pessoa no sentido de ser experienciada por um sujeito e de possuir um modo de existência qualitativo que a diferencia dos disparos neurônicos que a causam. Essa característica real e ineliminável da mentalidade é expressa por Searle (1998b, p. 57-8) ao declarar que

a pura sensação qualitativa de dor é uma propriedade do cérebro bem diferente das descargas neuronais que causam a dor. Logo, em se tratando de descargas neuronais, você pode obter uma redução causal de dor, mas não uma redução ontológica. Isto é, você pode fornecer uma análise causal completa da razão de sentirmos dores, mas isso não mostra que as dores não existam realmente.

Fazendo um apanhado geral do que apresentamos, constatamos que o filósofo estadunidense critica severamente todas as principais correntes, recusando igualmente o dualismo, a redução ontológica e a eliminação da Psicologia Popular. Para ele, a crítica ao dualismo acabou jogando o bebê junto com a água suja do banho, pois os fenômenos mentais conscientes foram descartados juntamente com a alma imaterial. É como se o pavor pelo conceito de alma justificasse a eliminação de toda e qualquer

subjetividade<sup>18</sup> do seio da natureza. O polo oposto também é desalentador, pois a defesa da mentalidade se faz às custas de uma consciência não física. Searle (2006, p. 23-4) pinta com essas tintas o quadro sinóptico da Filosofia da Mente:

Relutamos em reconhecer qualquer dos fatos consensuais que soam “cartesianos” porque parece que, se aceitarmos os fatos, teremos de aceitar toda a metafísica cartesiana. Qualquer espécie de mentalismo que reconheça os fatos óbvios de nossa existência é considerada automaticamente suspeita. [...] De um modo talvez mais exasperante ainda, eles são auxiliados nesse erro por aqueles filósofos que de bom grado reconhecem a existência da consciência e, assim fazendo, supõem estar afirmando a existência de algo não físico.

Ao recusar ambas as posições, Searle (2006, p. 26-7) pretende articular uma concepção que não apenas leve em consideração a subjetividade do mental, mas que a fundamente nas Ciências Naturais, deixando de lado quaisquer “aparatos cartesianos”, haja vista que o mental é físico:

[O] fato de uma característica ser mental não implica que não seja física; o fato de uma característica ser física não implica que não seja mental. Revisitando Descartes, [...] poderíamos dizer não somente “penso, logo existo” e “sou um ser pensante”, mas também *sou um ser pensante, portanto sou um ser físico*”.

[...]

Minhas próprias concepções não se encaixam em nenhum dos rótulos tradicionais, mas, para muitos filósofos, a ideia de que alguém possa defender um ponto de vista que não se encaixe nessas categorias parece incompreensível. Pior ainda, talvez, há diversos substantivos e verbos que parecem ter significados claros, como se realmente apresentassem objetos e atividades bem definidos – “mente”, “ego” e “introspecção” são exemplos óbvios.

A concepção positiva de Searle (1980b, p. 455) – por ele denominada de naturalismo biológico – surgiu pela primeira vez quando rebateu as críticas feitas a *Mentes, Cérebros e Programas* no artigo *Intencionalidade Intrínseca*, ocasião na qual comparou os estados mentais às propriedades

---

<sup>18</sup> Para mais informações sobre o importante papel da subjetividade no naturalismo biológico, consultar Lima Filho (2017c).

de um pneu. Na ocasião, seu principal alvo era atacar o funcionalismo computacional ao apontar as limitações intrínsecas ao programa de computador ao mesmo tempo em que destacava a relevância do estofamento biológico para a mentalidade. No entanto, também vislumbramos nesse texto o seu repúdio ao irrealismo do mental propugnado pelos fiscalistas reductivos e eliminativos e ao caráter não físico resguardado pelos dualistas de substância e de propriedade. Não consiste nenhuma surpresa que a estratégia ofensiva de Searle tenha gerado contra-ataques dos mais variados vieses dualistas e fiscalistas, os quais o impulsionaram, em parte, a desenvolver cada vez mais a sua posição ancorada em dois grandes compromissos teóricos, a saber, a subjetividade e a biologicidade do mental. Os fenômenos mentais – ontologicamente subjetivos – são biológicos tanto na acepção evolutiva quanto na funcional. De acordo com esta última, os processos neurofisiológicos causam e sustentam a mentalidade, a qual surgiu historicamente devido aos processos evolutivos que atuaram sobre linhagens animais no decorrer das eras geológicas<sup>19</sup>.

## Referências

- ABRANTES, Paulo Cesar Coelho. T. Nagel e os limites de um reducionismo fiscalista (uma introdução ao artigo “What is it like to be a bat?”). **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, v. 15, n. 1, janeiro/junho, p. 223-44, 2005.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução de Desidério Murcho, Pedro Galvão, Ana Cristina Domingues, Pedro Santos, Clara Joana Martins e Antônio Horta Branco. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. **O homem neuronal**. Tradução de Artur Jorge Pires Monteiro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente**. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

---

<sup>19</sup> Expomos a concepção naturalista de Darwin e o pano de fundo científico do naturalismo biológico em Lima Filho (2015a, 2015b, 2017a e 2017b).

COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes**. Tradução de Maria do Rosário Sousa Guedes. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. **Descartes**: a filosofia da mente de Descartes. Tradução de Jesus de Paula Assis. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução de J. Ginsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

GAUKER, Christopher. Sobre a alegada prioridade do pensamento em relação à linguagem. *In*: TSOHATZIDIS, Savas (Org.). **A filosofia da linguagem de John Searle**: força, significação e mente. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2012, p. 143-63.

JACKSON, Frank. What Mary didn't know. **The Journal of Philosophy**, v. 83, n. 5, p. 291-5, 1986.

\_\_\_\_\_. Epiphenomenal qualia. *In*: HEIL, John (Ed.). **Philosophy of mind**: a guide and anthology. Oxford University Press, 2004, p. 762-71.

LECLERC, André. Intencionalidade. *In*: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo (Eds.). **Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 1-25, 2015. Disponível em: <[http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/20043/1/leclerc\\_2015\\_intencionalidade.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/20043/1/leclerc_2015_intencionalidade.pdf)>. Acesso em: 25 jul. 2017.

LIMA FILHO, Maxwell Morais de. O experimento de pensamento do quarto chinês: a crítica de John Searle à inteligência artificial forte. **Argumentos** – Revista de Filosofia, n. 3, p. 51-8, 2010a.

\_\_\_\_\_. O problema da causação mental no naturalismo biológico: o dilema entre epifenomenalismo e sobre-determinação. **Cadernos UFS Filosofia**, v. 8, p. 85-96, ago./dez., 2010b.

\_\_\_\_\_. Teoria atômica, biologia evolutiva e consciência. *In*: SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.). **Escritos de filosofia**: linguagem e cognição. Maceió: EDUFAL, 2015a, p. 31-46.

- \_\_\_\_\_. A crítica de Darwin ao argumento teleológico de Paley. In: MAIA, Antonio Glaudenir Brasil; OLIVEIRA, Geovani Paulino (Orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015b, p. 84-108.
- \_\_\_\_\_. Pode-se estudar cientificamente a consciência? In: ARAÚJO, Arthur *et. al.* (Orgs.). **Pragmatismo, filosofia da mente e filosofia da neurociência**. São Paulo: Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (Coleção XVII Encontro ANPOF), 2017a, p. 379-95. Republicado em: SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.). **Escritos de filosofia II: linguagem e cognição**. Maceió: EDUFAL, 2017b, p. 67-89.
- \_\_\_\_\_. Subjetividade ontológica no naturalismo biológico de John Searle. In: TEMPLE, Giovana C. (Org.). **Subjetividade no pensamento do século XX**. Curitiba: Appris Editora, 2017c, p. 267-85.
- MOURAL, Josef. The chinese room argument. In: SMITH, Barry (Ed.). **John Searle**. Cambridge University Press, 2003, p. 214-60.
- PEREIRA, Roberto Horácio de Sá. *Qualia*. In: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo (Eds.). **Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 1-14, 2013. Disponível em: <<http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/qualia-roberto-horacio-pereira/>>. Acesso em: 27 jun. 2016.
- PLACE, Ullin Thomas. Is conciousness a brain process? In: CHALMERS, David (ed.). **Philosophy of mind: classical and contemporary readings**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 55-60.
- RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. Ficalismo não-redutivo. In: \_\_\_\_\_. **Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos**, volume 1. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 157-72.
- RYLE, Gilbert. **Introdução à psicologia: o conceito de espírito**. Tradução de M. Luísa Nunes. Lisboa: Moraes Editores, 1970.
- SEARLE, John. Minds, brains, and programs. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 3, n. 3, p. 417-24, 1980a.

\_\_\_\_\_. Intrinsic intentionality: reply to criticisms of Minds, brains, and programs. **Behavioral and Brain Sciences**, v. 3, n. 3, p. 450-6, 1980b.

\_\_\_\_\_. **Mente, cérebro e ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.

\_\_\_\_\_. **Intencionalidade**. Tradução de Julio Fischer e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. A consciência como um problema biológico. In: \_\_\_\_\_. **O mistério da consciência: e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers**. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998a, p. 29-45.

\_\_\_\_\_. Francis Crick, o problema da integração e a hipótese dos quarenta hertz. In: \_\_\_\_\_. **O mistério da consciência: e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers**. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998b, p. 47-62.

\_\_\_\_\_. Como transformar o mistério da consciência no problema da consciência. In: \_\_\_\_\_. **O mistério da consciência: e discussões com Daniel C. Dennett e David J. Chalmers**. Tradução de André Yuji Pinheiro Uema e Vladimir Safatle. São Paulo: Paz e Terra, 1998c, p. 201-26.

\_\_\_\_\_. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real**. Tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_. Filosofia contemporânea nos Estados Unidos. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, Eric (Eds.). **Compêndio de filosofia**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 2002a, p. 1-23.

\_\_\_\_\_. Twenty-one years in the chinese room. In: PRESTON, John; BISHOP, Mark (Eds.). **Views into the chinese room: new essays on Searle and artificial intelligence**. New York: Oxford University Press, 2002b, p. 51-69.

\_\_\_\_\_. **A redescoberta da mente**. Tradução de Eduardo Pereira Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. Los hábitos del pensamiento crítico. Entrevista a John Searle. Traducción de Edison Otero Bello. **Cuadernos de Neuropsicología**, Valparaíso, v. 1, n. 1, p. 58-71, 2007.

- \_\_\_\_\_. O problema da consciência. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010a, p. 1-19.
- \_\_\_\_\_. Como estudar cientificamente a consciência. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010b, p. 21-50.
- \_\_\_\_\_. A consciência. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010c, p. 51-92.
- \_\_\_\_\_. As mentes dos animais. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010d, p. 93-119.
- \_\_\_\_\_. A intencionalidade e seu lugar na natureza. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010e, p. 121-42.
- \_\_\_\_\_. A explicação da cognição. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010f, p. 171-210.
- \_\_\_\_\_. A intencionalidade individual e os fenômenos sociais na teoria dos atos de fala. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010g, p. 231-53.
- \_\_\_\_\_. A filosofia analítica e os fenômenos mentais. In: \_\_\_\_\_. **Consciência e linguagem**. Tradução de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Martins Fontes, 2010h, p. 335-73.
- \_\_\_\_\_. O que é a linguagem: algumas observações preliminares. In: TSOHATZIDIS, Savas (Org.). **A filosofia da linguagem de John Searle: força, significação e mente**. Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2012, p. 17-51.
- \_\_\_\_\_. Por que eu não sou um dualista de propriedades. Tradução de José Renato Freitas Rêgo & Juliana de Orione Arraes Fagundes. **Filosofando: Revista de Filosofia da UESB, Vitória da Conquista**, n. 2, jul./dez., p. 104-14, 2014.
- TEIXEIRA, João de Fernandes. **A mente segundo Dennett**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- TURING, Alan. Computing machinery and intelligence. **Mind**, v. 59, n. 236, p. 433-60, 1950.

## **Da Natureza Humana: As Perspectivas Epistemológicas de Piaget, Chomsky e Foucault**

*Argus Romero Abreu de Moraes*<sup>1</sup>

### **Considerações Iniciais**

Em 1971, convidados pelo apresentador holandês Fons Elders para um debate televisivo, Noam Chomsky e Michel Foucault aceitaram esclarecer suas perspectivas a respeito dos conceitos de natureza humana, justiça e poder (CHOMSKY, 2014). Poucos anos após, em 1975, Jean Piaget e Noam Chomsky se reuniram com renomados pesquisadores do mundo na Abadia de Royaumont, na França, para discutirem as questões vinculadas à aquisição e à aprendizagem da linguagem humana (PIATELLI-PALMARINI, 1983).

A nosso ver, aproximar tais debates torna-se interessante por permitir elucidar os pressupostos epistemológicos de autores acadêmicos tão relevantes do século XX e, com isso, demarcar as linhas de tensão entre seus campos e as escolhas teóricas das suas pesquisas. Nesse sentido, no presente trabalho, Chomsky funciona como uma espécie de elo virtual entre Foucault e Piaget, os quais não produziram um debate particular. Não obstante, entendemos que os apontamentos feitos por estes dois

---

<sup>1</sup> Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (PPGCEL/UESB) e pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Letras: Teoria Literária e Crítica da Cultura da Universidade Federal de São João del-Rei (PROMEL/UFSJ). *Email:* argusromero@yahoo.com.br.

últimos teóricos durante a defesa de seus pilares conceituais permitem contrastá-los, sendo marcante a distinção entre ambos no que diz respeito à gênese do conhecimento humano nos indivíduos; por consequência, à História das Ciências.

Assim, pretendemos colocar face a face os vieses da autorregulação em Piaget, do inatismo da linguagem em Chomsky e de um certo empirismo histórico em Foucault. Evidentemente, cada um desses pensadores não só possui uma enorme produção teórica sobre distintos temas acadêmicos, como também apresentou mudanças de perspectiva nas décadas seguintes. Apesar disso, entendemos que os fundamentos epistêmicos das suas áreas de pesquisa não se alteraram significativamente ao longo do tempo, garantindo certa coerência aos seus projetos de estudo.

Não é nosso intuito, portanto, em um breve texto dar conta da amplitude das contribuições desses pensadores, seja pela nossa incapacidade de cumprir com tal propósito, seja pelos limites impostos pelo nosso recorte investigativo, o qual prioriza avaliar os argumentos dos três estudiosos em torno da existência ou não de uma natureza humana. Cumpre-nos destacar que nos vinculamos à epistemologia da Análise do Discurso Francesa (AD), a qual pressupõe a determinação histórica das formações sociais humanas; inclusive, a do próprio pensamento. Foucault é considerado um dos principais expoentes desse campo de estudos, sendo, por conseguinte, a partir do seu olhar discursivo que concluiremos o presente escrito, tecendo comentários críticos aos demais domínios. Antes disso, apresentaremos a perspectiva piagetiana; em seguida, a abordagem chomskyana.

## **A Função Sensório-Motora como Fundamento da Formação da Linguagem<sup>2</sup>**

É verdade que a auto-regulação é, em parte, inata, mas a título mais de funcionamento do que de estrutura.

***Jean Piaget***

---

2 Almejando tornar o texto mais fluido, colocaremos as citações diretas – *ipsis litteris* – que fundamentam os nossos raciocínios em notas de rodapé. Ressaltamos, todavia, que utilizaremos um número expressivo de notas, permitindo o acesso do leitor aos argumentos dos próprios debatedores/autores. Esperamos, com isso, possibilitar o esclarecimento e aprofundamento teóricos que o tema exige.

Segundo Piaget, os estudos que definem a aprendizagem humana pela associação entre percepções dos indivíduos e objetos se mostraram ineficientes na tentativa de explicar a formação do conhecimento humano (crítica ao método empirista). Para o epistemólogo, esse modelo teórico tem por principal falha não considerar a atividade do sujeito na construção do próprio conhecimento, engendrado por dois processos interdependentes: o *processo de assimilação*, no qual os indivíduos assimilariam novos objetos a esquemas previamente conformados nas suas estruturas cognitivas, e, no sentido inverso, o *processo de acomodação*, no qual os antigos esquemas se acomodam de acordo com as particularidades dos novos objetos, produzindo, com isso, novos esquemas (PIATELLI-PALMARINI, 1983)<sup>3</sup>.

Busca-se, assim, definir os constructos cognitivos como frutos de uma relação dinâmica entre o ser e o mundo, desconstruindo a necessidade de um *a priori* universal inato – crítica ao Gerativismo – em prol de um pensamento dinâmico/sistêmico. Desse modo, a um só tempo, Piaget renega o empreendimento empirista, segundo o qual o sujeito se ajusta ao mundo pelas experiências (o sujeito seria uma *tábula rasa*), e descarta a empreitada gerativista chomskyana, na qual a forma do sujeito é prévia à experiência e à forma do mundo (PIATELLI-PALMARINI, 1983)<sup>4</sup>.

Consoante Piaget, apenas o funcionamento da inteligência humana é hereditário, sendo essa definida como o mecanismo capaz de gerar

---

3 Ao criticar o Empirismo Behaviorista, campo teórico também renegado por Chomsky, Piaget destaca: “Nenhum conhecimento se deve somente às percepções, pois estas são sempre dirigidas e enquadradas por esquemas de ações. O conhecimento procede, pois, da ação, e toda a ação que se repete ou se generaliza por aplicação a novos objetos gera por isso mesmo um ‘esquema’, ou seja, uma espécie de conceito prático. A ligação fundamental constitutiva de todo o conhecimento não é, portanto, uma simples *associação* entre objetos, mas a *assimilação* dos objetos a esquemas desse indivíduo. Esse processo prolonga, aliás, diversas formas de ‘assimilações’ biológicas, das quais a assimilação cognitiva é um caso particular, enquanto processo funcional de integração. Em contrapartida, quando os objetos são assimilados aos esquemas de ação, há a obrigação de uma *acomodação* às particularidades desses objetos (cf. os ‘*accommodats*’ fenotípicos em biologia), e essa acomodação resulta de dados exteriores, logo, da experiência” (*apud* PIAATELLI-PALMARINI, 1983, p. 39. Itálicos do autor).

<sup>4</sup>No dizer de Piaget (*apud* PIAATELLI-PALMARINI, 1983, p. 39. Itálicos do autor): “Cinquenta anos de experiências ensinaram-nos que não existem conhecimentos resultantes de um simples registro de observações. Mas tampouco existem (no homem) estruturas cognitivas *a priori* ou inatas: só o funcionamento da inteligência é hereditário, e só gera estruturas mediante uma organização de ações sucessivas, exercidas sobre objetos”.

continuamente estruturas conceituais através de operações sobre os objetos. A seu ver, assim como a Psicanálise de Jung, o projeto gerativista se equivoca ao confundir as estruturas gerais do espírito com a existência de estruturas inatas, base da suposição da linguagem como faculdade hereditária alocada no cérebro humano. Segundo aponta, é possível a existência das primeiras sem que haja as segundas.

Definida como construtivista, a Epistemologia Genética piagetiana expõe, além do argumento da confusão entre universalidade e inatismo, dois motivos principais para negar a hipótese nativista do Gerativismo: primeiro, na forma como está posta, a Gramática Universal (GU) supõe que a linguagem humana seria resultado de mutações exclusivas à espécie humana, sem que consiga, contudo, dar explicações plausíveis sobre o(s) porquê(s) desse privilégio; segundo, conseguir-se-ia chegar às mesmas conclusões, de existência de estruturas universais, caso se concebesse a linguagem como produto de um processo de autorregulação, dispensando, com isso, os problemas dos universais modulares de Chomsky (PIATELLI-PALMARINI, 1983).

A autorregulação funciona, portanto, como o conceito-chave do Construtivismo, na medida em que é o mecanismo responsável tanto pela construção humana do conhecimento quanto pela organização da realidade não caótica do mundo. Ambos têm em comum o fato de se disporem em forma lógico-matemática. Ademais, diferentemente da recursividade algorítmica tal como proposta por Chomsky, o pensamento sistêmico de Piaget sugere que o retorno às estruturas cognitivas de base não ocorre sobre as regras iniciais, como se os componentes primeiros fossem estáveis na relação entre o ser e o mundo<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Piaget (*apud* PIAPELLI-PALMARINI, 1983, p. 83) expressa do seguinte modo seu pensamento sistêmico: “A autorregulação no domínio do organismo limita-se em geral, e normalmente, a conservar um certo estado de equilíbrio e, em caso de desvio ou de nova formação, a reconduzi-lo ao estado inicial. Enquanto que, pelo contrário, a autorregulação no domínio dos comportamentos impele incessantemente o organismo, o sujeito, se se trata de comportamento cognitivo, para novos avanços. O organismo fisiológico não tem razão de espécie alguma para variar. [...] A conservação é a norma suprema para o equilíbrio fisiológico. Ao passo que, pelo contrário, quando se aborda o terreno do comportamento, este persegue dois objetivos: o primeiro, é a extensão do meio, superar o meio no qual o organismo está atualmente mergulhado por explorações e pesquisas em novos meios; e, o segundo, o reforço dos poderes do organismo sobre o meio”.

Para Piaget, há a superação contínua do modelo antecedente pelos modelos subsequentes na mente da criança, que, embora mais complexos, estavam presentes no anterior como possibilidade – latente – de existência, e que, quando concretizados, superam o anterior, englobando-o, a saber: *sensorio-motor*, de 0 a 18/24 meses, período que antecede a própria linguagem; *pré-operatório*, de 1,6/2 anos a 7/8 anos, período marcado pelo desenvolvimento das representações/símbolos; o *operatório-concreto*, de 7/8 anos a 11/12 anos, período da construção lógica; e, por fim, *operatório-formal*, de 11/12 anos em diante, período em que a criança é capaz de raciocínios hipotético-dedutivos (PIATELLI-PALMARINI, 1983)<sup>6</sup>.

Logo, todo sistema se torna subsistema de um novo sistema, isto é, uma subestrutura da nova estrutura organizadora, seguindo um movimento em direção à maior complexidade. No caso do pensamento humano, quanto mais próximo da organização lógica do real, melhor o sistema recriado pelas suas estruturas intelectivas. Nesse viés, supõe-se que o cérebro humano seja capaz de reproduzir internamente a mesma complexidade que o mundo produz de forma dessubjetivada externamente. Isto é, concluídas as etapas de amadurecimento cognitivo no indivíduo, este seria capaz de reproduzir, ainda que inconscientemente, o mesmo nível de complexidade das estruturas do mundo na forma de conhecimento (matemático, por excelência) (PIATELLI-PALMARINI, 1983)<sup>7</sup>.

Destarte, conforme o epistemólogo suíço, tanto o pensamento humano como as ideias científicas parecem funcionar por meio da

---

<sup>6</sup> No que diz respeito às etapas de maturação do conhecimento humano, Piaget (*apud* PIAPELLI-PALMARINI, 1983, p. 40) especifica: “Em primeiro lugar, um período sensorio-motor, anterior à linguagem, vê constituir-se uma lógica das ações (relações de ordem, concatenação de esquemas, intersecções, estabelecimentos de correspondência etc.), fecunda em descobertas e mesmo invenções (objetos permanentes, organização do espaço, causalidade etc.). Dos 2 aos 7 anos, há uma conceptualização das ações, logo, representações com descoberta de funções entre as co-variações de fenômenos, identidades etc., mas ainda sem operações reversíveis nem conservações. Estas duas últimas constituem-se ao nível das operações concretas (7-10 anos), com ‘agrupamentos’ logicamente estruturados, mas ainda ligados à manipulação de objetos. Finalmente, por volta dos 11-12 anos, constitui-se uma lógica proposicional hipotético-dedutiva, sem combinatorio, ‘conjunto de partes’, grupos de quaternidade etc”.

<sup>7</sup> A respeito da relação entre conhecimento e realidade, Piaget (*apud* PIAPELLI-PALMARINI, 1983, p. 81) assevera: “Recuso-me terminantemente, por minha parte, a pensar que as estruturas matemático-lógicas tivessem uma origem aleatória; elas nada têm de fortuito, não é por seleções de sobrevivência que puderam constituir-se mas por uma adequação propriamente dita e detalhada à realidade”.

acumulação de saberes. No primeiro caso, através da capacidade lógico-matemática – capacidade racional – de interagir com o ambiente, os indivíduos adquirem estruturas de comportamento ou morfológicas via fenótipo, que, ainda desprovidas de hereditariedade, passam a modificar o próprio genoma humano; de modo que a mudança nos níveis inferiores incorre, por consequência, nos níveis superiores do meio epigenético. Essa aquisição de “fenocópias” seria, de acordo com Piaget, a responsável por selecionar as variações ou mutações no próprio genoma, passando a serem hereditárias. Isso explicaria, no seu dizer, o modo pelo qual a própria linguagem teria evoluído na espécie humana<sup>8</sup>.

No segundo caso, pela forma como a realidade parece se organizar por leis, que, em última instância, seguem a lógica matemática. Associada à pureza das formas, a prática científica seria a principal responsável por intermediar a relação entre o homem e o mundo, criando instrumentais teóricos que possam fazer com que aquele compreenda e transforme o seu *habitat*. Ademais, como vimos, o processo de desenvolvimento da linguagem na criança repetiria, com alta semelhança, a evolução das próprias descobertas científicas (PIATELLI-PALMARINI, 1983)<sup>9</sup>.

Ao sugerir uma ótica sistêmica para a construção do conhecimento, Piaget avança, à sua maneira, na proposta de um sujeito processual, dinâmico, em detrimento da imutabilidade do sujeito cartesiano em

---

<sup>8</sup> O conceito de fenocópia é um dos principais vetores do debate Piaget-Chomsky. Piaget (*apud* PIAPELLI-PALMARINI, 1983, p. 81-2) explica tal categoria da seguinte forma: “Fenocópia é um processo biológico em que certos comportamentos (é sobretudo válido no domínio dos comportamentos) ou então uma certa forma, ou estrutura morfológica, são primeiramente adquiridos pelo fenótipo, mas sem hereditariedade. O fenótipo, pelo contrário, modifica o meio interior e modifica os níveis superiores pelo meio epigenético, e então as variações ou as mutações que podem produzir-se no genoma serão selecionadas, não pelo meio exterior mas por esse meio interior ou epigenético que vai canalizá-las na mesma direção da conduta já adquirida pelo fenótipo; por outras palavras, haveria uma reconstrução genética ou gênica de uma aquisição feita pelo fenótipo”.

<sup>9</sup> Sobre o tema, Piaget (*apud* PIAPELLI-PALMARINI, 1983, p. 48) conclui: “Para períodos mais vastos da história, é evidente que não se encontra um paralelismo estágio por estágio, mas é possível encontrar mecanismos comuns. [...] Ora, deparamo-nos com um processo análogo [à história da geometria ocidental], embora em escala reduzida, nas crianças, as quais começam naturalmente pelo intrafigural mas descobrem, por volta dos 7 anos, que, para determinar um ponto num plano não basta uma medida, sendo precisas duas que estejam dispostas de maneira ortogonal. A essa etapa ‘interfigural’ (necessária também para a construção de horizontais) sucede aquela que podemos denominar ‘transfigural’, em que as propriedades a descobrir não podem ler-se numa única figura mas requerem uma dedução e um cálculo: as curvas mecânicas, os movimentos relativos etc”.

Chomsky<sup>10</sup>, o qual antecede a experiência. Desse modo, por um lado, sua perspectiva de geração da função simbólica da linguagem a partir dos significantes sensório-motores – associação de objetos a esquemas de ação – o opõe ao modo pelo qual Chomsky entende o “núcleo fixo” da linguagem, por outro, ao prescindir da opacidade do mundo em relação à linguagem, bem como das rupturas e contradições advindas da história, contrasta, indiretamente, sua teoria com a perspectiva do pensamento sustentada por Foucault.

### O Algoritmo é o Sujeito

Se qualquer coisa fosse possível, então nada seria possível.

*Noam Chomsky*

Para Chomsky (1979), o cérebro humano é arquitetado por diferentes subsistemas inatos em interação limitada, os quais decorrem de distintos processos evolutivos no *Homo sapiens*. A linguagem seria uma dessas faculdades, isto é, um subsistema da inteligência humana que permite a interface com o módulo conceptual-intencional (semântico-pragmático) e o perceptual-articulatório (sensório-motor). Sendo a forma da linguagem restrita evolutivamente às formas representacionais possíveis no cérebro humano, pode-se adquirir apenas o que é biologicamente previsto<sup>11</sup>.

Nesse viés, o empreendimento gerativista se baseia em, pelo menos, três hipóteses importantes para as Ciências Cognitivas, em particular no que toca à Linguística: (I) a estrutura representacional do pensamento humano é prévia a toda experiência do corpo, de modo que a linguagem

---

<sup>10</sup> Sobre esse tópico, Piaget (*apud* PIATELLI-PALMARINI, 1983, p. 45) destaca: “Mas o que os inatistas parecem esquecer de maneira surpreendente é que existe um mecanismo tão geral quanto a hereditariedade e que, num sentido, até a comanda: é a auto-regulação, a qual desempenha um papel em todas as escalas, desde o genoma, e um papel tanto mais importante quanto mais se avizinha dos níveis superiores e do comportamento. A auto-regulação, cujas raízes são evidentemente orgânicas, é assim comum aos processos vitais e mentais, e suas ações têm, além disso, a grande vantagem de ser diretamente controláveis; portanto, é nessa direção, e não na da simples hereditariedade, que convém buscar a explicação biológica das construções cognitivas, tanto mais que, pelo jogo das regulações de regulações, a auto-regulação é, por sua própria natureza, eminentemente construtivista (e dialética)”.

<sup>11</sup> Para aprofundar essas questões, sugerimos a leitura de Chomsky (2006; 2008) e de Berwick e Chomsky (2017). Utilizaremos algumas passagens dessas obras no presente texto.

deve ser explicada com relação à herança biológica da espécie humana; (II) a linguagem humana é constituída por um conjunto de algoritmos – regras de formação – implementados no nosso cérebro, os quais fundariam o “estado inicial  $S_0$  geneticamente determinado”<sup>12</sup>, também conhecido como Gramática Universal (GU), a qual contém os princípios pelos quais pode-se adquirir uma dada língua natural – condicionada à experiência humana – até chegar a um “estado estacionário” (*steady state*); (III) a Linguística deve se formalizar de modo a explicar como um indivíduo é capaz de gerar um número infinito de frases em sua língua vernácula a partir de um conjunto limitado de regras sintáticas (infinitude discreta); em vista disso, a teoria chomskyana é chamada de Gramática Gerativa<sup>13</sup>.

Se tanto Chomsky como Piaget parecem concordar com a existência de um “núcleo fixo” da linguagem, o linguista norte-americano se afasta do biólogo suíço ao responder as duas principais críticas piagetianas ao seu modelo teórico, quais sejam: (a) a inexplicabilidade das mutações na espécie humana responsáveis por lhe dotar dessas estruturas inatas; (b) a consideração da inteligência sensório-motora na formação da inteligência simbólica seria tão eficiente quanto a hipótese do inatismo na explicação da formação desse “núcleo fixo”.

---

<sup>12</sup> Consoante Chomsky (*apud* PIATELLI-PALMARINI, 1983, p. 52): “O desenvolvimento dessa pessoa (em um ambiente natural) efetua-se a partir do estado inicial  $S_0$  geneticamente determinado, passa por uma sequência de estados  $S_1, S_2, \dots$ , e atinge finalmente um ‘estado estacionário’ (*steady state*)  $S_n$ , o qual só parece então modificar-se de maneira secundária (digamos, por acréscimo de vocabulário novo). O estado estacionário é alcançado numa idade relativamente fixa, aparentemente na puberdade ou um pouco antes”.

<sup>13</sup> De acordo com Chomsky (*apud* PIATELLI-PALMARINI, 1983, p. 52): “Ele [investigador independente] abordará, ou deveria abordar, o estudo das estruturas cognitivas, como é o caso da linguagem humana, de uma forma análoga àquela como estudaria um órgão do corpo – o olho ou o coração, por exemplo – a fim de determinar: (I) as suas características num dado indivíduo; (II) suas propriedades gerais, invariantes de uma espécie à outra, abstração feita de todo o déficit flagrante; (III) seu lugar num sistema de estruturas desse tipo; (IV) o curso do seu desenvolvimento no indivíduo em questão; (V) o fundamento geneticamente determinado desse desenvolvimento; (VI) os fatores que deram origem a esse órgão no decorrer da evolução”. No que concerne aos aspectos matemáticos dos estudos da mente humana, Chomsky (*apud* PIATELLI-PALMARINI, 2014, p. 16) complementa: “Entendo por isso [teoria matemática da mente] simplesmente uma teoria abstrata articulada com precisão e formulada com clareza que tenha consequências empíricas, que nos permita saber se a teoria está certa ou errada ou se está no caminho errado ou certo. E que, ao mesmo tempo, tenha as propriedades da ciência matemática, isto é, as propriedades do rigor e da precisão, e uma estrutura que nos permita deduzir conclusões a partir de hipóteses, e assim por diante”. Por fim, Berwick e Chomsky (2017, p. 108) esclarecem o que entendem por infinitude discreta: “Discreta porque há frases de cinco palavras e frases de seis palavras, mas nenhuma frase de cinco palavras e meia; infinita porque não há [virtualmente] uma frase que seja a frase mais longa da língua”

A esse respeito, Chomsky responde que, apesar de haver brechas na teoria evolutiva no que concerne ao entendimento da seleção natural em relação ao corpo humano, não há outra compreensão possível para considerar a constituição dos seus órgãos. Nesse sentido, considera-se que a estrutura interna dos distintos órgãos do organismo, bem como seu desenvolvimento e funcionamento são independentes das experiências ontogenéticas do ser. Isso o impede de concordar com a hipótese das fenocópias, a qual sugere que estruturas adquiridas poderiam ser absorvidas pelo genoma.

Como universalizar no desenvolvimento dos indivíduos algo adquirido? Essa é uma questão que, de acordo com Chomsky, não pode ser resolvida pelo mecanismo construtivo da autorregulação, o qual não limitaria o número de estados possíveis na relação mente-cérebro. A solução seria considerar que a mente se reduz causalmente ao cérebro. Ademais, a derivação do sistema simbólico do estágio sensorio-motor na criança e a sua estabilização via processo de autorregulação seriam insuficientes para explicar o caráter específico desse módulo da linguagem: suas regras, limites e relações com os demais aparatos da inteligência humana<sup>14</sup>.

Chomsky (1977) relembra o curioso fato de tanto ele quanto Foucault terem conseguido aproximar as suas opiniões acerca do tema da “natureza

---

<sup>14</sup> No dizer de Chomsky (*apud* PIATELLI-PALMARINI, 1983, p. 51): “Se é verdade que ignoramos completamente como e por que mutações aleatórias dotaram a espécie humana da capacidade específica de aprender uma linguagem humana, é igualmente verdadeiro que também ignoramos como e por que mutações aleatórias conduziram ao desenvolvimento das estruturas particulares do olho dos mamíferos ou do córtex cerebral. Não concluímos, portanto, que essas estruturas, em sua natureza fundamental, no indivíduo que chegou à maturidade, são determinadas por interação com o meio ambiente [...]”. Berwick e Chomsky (2017, p. 104. *Itálico dos autores*) detêm-se exclusivamente sobre o fato de a linguagem humana ser exclusiva à nossa espécie e de sua breve existência ser possível dentro de uma teoria evolucionista que considere, além dos processos seletivos e adaptativos clássicos, as mutações e os efeitos estocásticos da Biologia Moderna: “De maneira completamente desconhecida, nossos antepassados desenvolveram conceitos humanos. Em algum momento no passado muito recente, ao que parece algum tempo antes de 80 mil anos atrás, se pudermos julgar a partir de nossos representantes simbólicos, indivíduos em um pequeno grupo de hominídeos na África Oriental sofreram uma pequena mudança biológica que favoreceu o surgimento da operação *Merge* – uma operação que toma conceitos humanos como átomos computacionais [léxico] e produz expressões estruturadas que, sistematicamente interpretadas pelo sistema conceitual, fornecem uma rica linguagem do pensamento. [...] A inovação teve vantagens óbvias e se disseminou pelo pequeno grupo. Em algum estágio posterior, a linguagem do pensamento interna estava ligada ao sistema sensorio-motor [...]”. De acordo com essa abordagem, a linguagem *emerge* como “ferramenta” para o pensamento (foco na internalização), e não para a comunicação (foco na externalização), garantindo àqueles que a possuem as vantagens da abstração, inferência, interpretação, organização da ação e do planejamento em relação aos indivíduos que não a possuem.

humana”, enquanto que o mesmo não ocorreu com relação àquele relacionado ao “aspecto político do saber”. A seu ver, isso pode ser explicado pela seguinte metáfora: “Quanto ao conceito de natureza humana, pareceu-me que cavávamos a mesma montanha a partir de direções opostas” (CHOMSKY, 1977, p. 78-9).

Embora seja difícil supor um consenso entre o pesquisador norte-americano, defensor do inatismo da linguagem, e o filósofo francês, um dos principais nomes da empreitada filosófica do “descentramento do sujeito”, o primeiro supõe que, no fim das contas, isso é possível pelo fato de eles se deterem sobre as mesmas questões, embora partindo de pontos diferentes. Para Chomsky (1977), a pesquisa científica é devedora de dois aspectos: 1) as propriedades constituintes do espírito; e 2) as condições sociais e intelectuais que possibilitam a emergência e a consolidação dos saberes em um dado período histórico. Não se trataria de excluir um ou outro, pois ambos estão relacionados. Ele se deteria sobre o primeiro, abordando os processos de aquisição e de desenvolvimento da linguagem nos indivíduos, enquanto Foucault priorizaria a análise das condições históricas que possibilitam a conformação social do conhecimento em meio às relações de saber-poder (CHOMSKY, 1977)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Apesar de essa argumentação parecer dirimir as distinções epistemológicas dos autores via complementaridade, o viés chomskyano prioriza sempre os argumentos relacionados às estruturas cerebrais humanas em detrimento do viés sociocultural foucaultiano, inclusive quando tratam dos parâmetros de cientificidade na produção do conhecimento humano, como nos deixa entrever o seguinte raciocínio: “Ora, quando, por felicidade, acontece de algum aspecto da realidade conter a propriedade de uma das estruturas existentes em nossa mente, então temos um exemplo do conhecimento. Isso quer dizer que, afortunadamente, a estrutura da nossa mente e a estrutura de algum aspecto da realidade coincidem o bastante para que possamos desenvolver um conhecimento inteligível. É exatamente essa limitação inicial que existe em nossa mente quanto a certo tipo de conhecimento possível que proporciona a enorme riqueza e criatividade do conhecimento científico” (CHOMSKY, 2014, p. 34). A “coincidência suficiente” entre as propriedades da mente e as propriedades do mundo parece, curiosamente, aproximar Chomsky de Piaget ou, pelo menos, do que o linguista norte-americano denomina de “doutrinas do referencialismo”, abrindo, a nosso ver, uma possível contradição teórica com as seguintes passagens: “Os símbolos da linguagem humana e do pensamento são muito diferentes [em relação aos chimpanzés]. Seu uso não está automaticamente condicionado por estados emocionais, e eles não dependem de objetos independentes da mente ou eventos no mundo externo. Para a linguagem e o pensamento, ao que parece, não há uma relação de *referência*, no sentido de Frege, Peirce, Tarski, Quine e da filosofia contemporânea da linguagem e da mente” (BERWICK; CHOMSKY, 2017, p. 102. Itálico dos autores). Pouco depois, Berwick e Chomsky (2017, p. 103. Itálicos dos autores) redefinem a referência como um “ideal normativo” para a ciência: “Para a ciência, o conceito de referência no sentido técnico é um ideal normativo: esperamos que os conceitos, inventados, de *fóton* ou de *sintagma verbal* se refiram a alguma coisa real do/no mundo. E é claro que o conceito de referência é muito bom para o contexto para o qual foi inventado na lógica moderna, para os sistemas formais, em que a relação de *referência* é estipulada”. Resta-nos perguntar: qual o parâmetro para

Se Chomsky recorre a Descartes para estabelecer parte dos fundamentos filosóficos do Gerativismo, notadamente, no que concerne ao entendimento da relação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível<sup>16</sup>, pauta-se no corte copérnico-galileano da fundação da ciência moderna para definir o modelo hipotético-dedutivo na pesquisa linguística<sup>17</sup>. Logo, o problema do conhecimento no sujeito é também o problema do que pode ser conhecido no mundo, almejando compreender tanto como as estruturas cognitivas humanas permitem o desvendamento das estruturas da realidade vivenciada como a melhor forma de organizar as primeiras no intuito de desenvolver programas investigativos sistemáticos. Esse problema epistemológico é transversal a Piaget, Chomsky e Foucault em suas empreitadas teóricas, de modo que é nesse ponto em que suas distintas teorias sobre a formação do ser tocam no entendimento da História das Ciências, englobando a constituição dos campos disciplinares, a validade das proposições científicas e a transformação dos seus pressupostos ao longo do tempo.

---

distinguir quais conceitos coincidem com a realidade e quais não? Quais os limites do imaginário humano em relação ao simbólico e ao real?

<sup>16</sup> Nesse ponto, Chomsky (2008, p. 28), por vezes, se ancora em Descartes, Kant e Leibniz, aproximando suas contribuições filosóficas daquelas de François Jacob e Jacques Monod – também presentes no debate Piaget-Chomsky – para o entendimento da neurofisiologia da linguagem: “Acho que Monod está certo ao comentar que ‘essas descobertas [sobre um sistema analítico primitivo em animais não-humanos] apoiam, num sentido novo, as teses de Descartes e Kant, contrariamente ao empirismo radical que tem dominado a ciência por dois séculos e que lança suspeitas sobre qualquer hipótese que postule a natureza inata das formas de conhecimento’. Até onde sabemos, os animais aprendem de acordo com um programa determinado geneticamente. Não há razão para duvidar que isto seja verdade também no que se refere ‘às categorias fundamentais do conhecimento humano’ [...]”. Sobre o papel da experiência na aprendizagem, lembra: “Que a experiência seja um requisito para colocar em funcionamento estruturas inatas ou para ativar um sistema de ideias inatas é algo admitido de modo bastante explícito por Descartes, Leibniz e outros, como parte de teorias que dificilmente podem ser consideradas ‘empiristas’ [...]” (CHOMSKY, 2008, p. 32-3). Em outra passagem, afirma: “A ideia é ‘inata à mente’ no sentido em que Descartes argumentou que ‘a ideia de um triângulo verdadeiro’ é inata” (CHOMSKY, 2008, p. 48).

<sup>17</sup> Sobre a importância do corte copérnico-galileano para o estabelecimento do método científico moderno e, consequentemente, para a formação de teorias científicas, Chomsky (2006, p. 121) ressalta: “O que foi notável com respeito a Galileu, e considerado muito ofensivo na época, foi que ele rejeitou muitos dados. Ele estava disposto a dizer: ‘Vejam, se os dados refutam a teoria, os dados provavelmente estão errados’. E os dados que descartou não eram insignificantes. Por exemplo, ele defendia a tese de Copérnico, mas não era capaz de explicar porque os corpos não se desprendiam da Terra; se a Terra está girando, por que tudo não está solto no espaço?”. Em seguida, complementa: “Bem, tudo isso é parte do que você poderia chamar de ‘estilo galileano’: dedicação à busca do entendimento, não apenas do registro. O registro dos fenômenos em si é insignificante [...]. [...] O reconhecimento de que esse é o caminho que a ciência deve seguir se quisermos buscar o entendimento [...] é um passo bastante grande e que tem muitas partes; como a estratégia galileana de descartar fenômenos recalcitrantes quando isso implicar um aumento de compreensão, a maior preocupação pós-newtoniana com a inteligibilidade das teorias do que com o mundo, e assim por diante” (CHOMSKY, 2006, p. 125-6).

Para Foucault (CHOMSKY, 2014), o problema da perspectiva argumentativa de Chomsky (1977) estaria em não reconhecer o fato de que os lados da montanha não podem ser separados de forma estanque, pondo o indivíduo-sujeito, de um lado, e a constituição histórica do saber, de outro. Isso ocasionaria um viés metafísico na explicação da subjetividade humana, a qual poderia transformar sem ser transformada. De certo modo, de tão racionalista, o viés chomskyano entraria no campo do idealismo, rompendo com o viés materialista da análise teórica. Tomando por base esse raciocínio, perguntamo-nos: os domínios históricos do saber possibilitam a constituição e a emergência das propriedades constituintes do espírito em um dado indivíduo? Passaremos a essa questão na seção seguinte.

## **Pensamento e Discurso**

E se o intelecto fosse uma estrutura complexa, múltipla e não individual, não ‘sujeita ao sujeito’, que produzisse resultados autênticos?

***Michel Foucault***

O projeto filosófico foucaultiano se interessa pelo entendimento daquilo que ele chama de saber discursivo, de modo a estabelecer uma perspectiva da História das Ciências ou das Ideias que não se atenha à criatividade centrada no indivíduo, no sujeito falante e no cientista, assim como na continuidade cumulativa do conhecimento. Destarte, o que se estabelece como verdadeiro em cada período histórico depende da maneira como uma dada sociedade organiza a validade – inclusive, a cientificidade – de determinados dizeres e, por consequência, exclui a de outros, criando mecanismos sociais de controle do que se pode ou deve dizer sobre um dado objeto.

Para Foucault, a língua, como sistema de signos criado socialmente, conforme definida por Saussure (2006), não se reduz ao discurso, possuindo uma ordem simbólica própria, com sua lógica e suas regras. Consoante o linguista suíço, a língua seria uma forma, sendo equivocado

considerá-la como uma substância, visto que, como fato social, ela funciona também como instituição, estabelecendo normas, classificações e nomenclaturas. Ela seria, além disso, o principal sistema organizador da linguagem humana, sendo o signo a junção de um conceito (significado) a uma imagem acústica (significante), ambos psíquicos e em relação negativa com o mundo em si. O valor de um dado signo se dá por oposição aos demais, maneira pela qual estabelece suas relações no sistema linguístico.

Segundo Foucault (2008), a língua não se materializa no vácuo, pois, para que possa produzir sentido, é recortada pela função discursiva, um modo histórico de organizá-la em zonas do conhecimento, atribuindo-lhe conceitos, isto é, objetos. Língua e discurso se atravessam pela função enunciativa<sup>18</sup>, constituindo os limites da cognição humana. Tratar-se-ia, portanto, não do pensamento do sujeito, mas do *pensável no sujeito*, não do dizer do falante, mas do *dizível pelo falante*, os quais necessitam de pré-formações do saber histórico para que possam constituir os estados mentais e as possibilidades de fala nos indivíduos<sup>19</sup>. Não há, assim, anterioridade do pensamento em relação à linguagem, sob pena de o

---

<sup>18</sup> Nesta seção, em alguns momentos, remeteremos aos raciocínios de Foucault (2008) como forma de aprofundar sua perspectiva e instrumentais teóricos, os quais não são trabalhados precisamente em Chomsky (2014). Sobre a singularidade do enunciado em relação às demais categorias de estudos da linguagem, Foucault (2008, p. 103. Itálicos nossos) esclarece: “Um enunciado não tem diante de si (e numa espécie de conversa) um correlato - ou uma ausência de correlato, assim como uma proposição tem um referente (ou não), ou como um nome próprio designa um indivíduo (ou ninguém). Está antes ligado a um ‘referencial’ que não é constituído de ‘coisas’, de ‘fatos’, de ‘realidades’, ou de ‘seres’, mas de *leis de possibilidade*, de *regras de existência* para os *objetos* que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as *relações* que aí se encontram afirmadas ou negadas. O *referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade*”.

<sup>19</sup> Sobre o assunto, Foucault (*apud* CHOMSKY, 2014, p. 23. Itálicos nossos) destaca: “Quando estudamos a história do conhecimento, percebemos que existem duas linhas gerais de análise: de acordo com uma delas, deve-se demonstrar como, sob que condições e por que razões o intelecto se modifica no que diz respeito a suas regras formadoras, sem passar por um ‘inventor’ que descobre a verdade; e, de acordo com a outra, deve-se demonstrar como o funcionamento das regras de um intelecto pode produzir num indivíduo conhecimento novo e inédito. *Aqui meu objetivo junta-se, com métodos imperfeitos e de uma forma bem inferior, ao projeto do sr. Chomsky, ao explicar o fato de que, algumas poucas regras ou elementos precisos, totalidades desconhecidas, que nunca foram nem produzidas, podem ser elucidadas pelos indivíduos*. Para resolver este problema, o sr. Chomsky tem de reintroduzir o dilema do sujeito no campo da análise gramatical. Para resolver um problema análogo no campo da história, com o qual me encontro envolvido, é preciso fazer o oposto, de certo modo: *introduzir o ponto de vista do intelecto, de suas regras, de seus sistemas, de suas transformações de totalidades no jogo do conhecimento individual*. Tanto em um como no outro caso, o *problema da criatividade* não pode ser resolvido da mesma maneira, ou melhor, não pode ser formulado nos mesmos termos, dada a condição das disciplinas em cujo interior ele é colocado”.

primeiro funcionar como uma instância imaterial, pura, sem temporalidade, nem espacialidade.

Sendo a linguagem uma produção social anterior – externalizada – aos indivíduos (seres orgânicos), deve-se considerar que as formas simbólicas são as responsáveis pela instituição do sujeito (aquele que concretiza o enunciado): não sendo os primeiros a dizerem o que dizem, não são também o *locus* da gênese semântica. Engajar-se numa situação de produção de sentidos é, necessariamente, posicionar-se – ou ser posicionado – de acordo com as regras enunciativas vivenciadas e institucionalizadas em sociedade. Os enunciados representam as regras historicizadas da forma de pensar, e não o revelar da intencionalidade e do conhecimento em si, por vezes, tidos como *a priori* universais em relação àquelas<sup>20</sup>. Logo, como emergência das organizações históricas do pensamento em distintas práticas sociais, o sujeito irrompe fragmentado, visto que sua internalidade decorre das discontinuidades dos saberes que lhe atravessam, não sendo possível encontrar sua essência nem na interioridade do espírito (FOUCAULT, 2008). O sujeito torna-se, portanto, uma instância simbólica fugidia e clivada, uma forma, não uma substância.

Agora, pode-se compreender com mais clareza o motivo pelo qual Foucault (CHOMSKY, 2014) sustenta que a competência não é inata, assim como as regras do pensamento humano não são matemáticas. As regularidades se devem aos sistemas enunciativos, e estes são submetidos às contradições históricas decorrentes das diversas formas de organização dos homens em sociedade. A própria verdade sobre um objeto, portanto,

---

<sup>20</sup> No que concerne à criatividade na linguagem, conceito central na abordagem chomskyana, Foucault (*apud* CHOMSKY, 2014, p. 27. Itálicos nossos) afirma: “O que de fato existe são *criações possíveis, inovações possíveis*. Em termos de linguagem ou de conhecimento, só se pode criar algo novo aplicando determinado número de regras que definirão a *aceitabilidade* ou a *gramaticalidade* dessas afirmações, ou que definirão, no caso do conhecimento, o *caráter científico das afirmações*”. Em seguida, acrescenta: “Também não vejo problema em dizer que *essas regras devem permitir que compreendamos aquilo que é falado ou pensado por esses indivíduos*. Mas dizer que essas regulamentações estão conectadas, como precondição da existência, à *mente humana* ou [à] sua *natureza*, é algo difícil de aceitar para mim. Parece-me que, antes de chegar a esse ponto – e, seja como for, estou me referindo apenas ao conhecimento –, devemos reinseri-las no âmbito de outras práticas humanas, como a economia, a tecnologia, a política, a sociologia, que podem servir-lhes como *condições de formação*, de modelos, de lugar, de surgimento etc. Gostaria de saber por que não se pode descobrir o *sistema de regularidade, de limitação* – que torna a ciência possível – em outro lugar, mesmo *fora da mente humana*, nos sistemas sociais, nas relações de produção, na luta de classes etc.” (FOUCAULT *apud* CHOMSKY, 2014, p. 36).

estaria submetida à temporalidade da história, e não a uma descoberta apesar da história. Assim, em última instância, a verdade estaria condicionada à historicidade das ideias, visto que a veracidade de um dado referente decorre dos regimes de verdade, os quais são criados e reproduzidos pelos grupos e instituições sociais, bem como pelas relações de força instituídas entre eles em cada sociedade (FOUCAULT, 2008).

Para o filósofo, a própria noção de “natureza humana” não se configuraria como um conceito científico, funcionando mais como uma espécie de “indicador epistemológico” que organiza distintas incursões científicas ao longo do século XX<sup>21</sup>. Nesse sentido, podemos entender que, em uma abordagem discursiva da relação pensamento/linguagem/mundo, a própria forma deve ceder espaço ao funcionamento<sup>22</sup>. Isso significa que Foucault almeja desconstruir a psicologia interna dos sujeitos nos seguintes termos: constituição social da linguagem (externalismo em oposição ao internalismo/inatismo) → regras de enunciação históricas → discursividades → pensamento → fala → condições de enunciação → sujeito do discurso (subjetividade imanente à linguagem em oposição à subjetividade transcendente) → prática discursiva (FOUCAULT, 2008).

A singularidade de uma produção discursiva decorre do fato de a língua(gem), por consequência, o próprio pensamento, só se materializar em uma dada prática, constrangida por possibilidades que não são da sua própria ordem<sup>23</sup>. A infinidade de possibilidades para a realização de um

---

<sup>21</sup> Ao comentar sobre a “natureza humana”, Foucault (*apud* CHOMSKY, 2014, p. 8. Itálicos nossos) pondera: “Não foi estudando a natureza humana que os linguistas descobriram as leis da mutação consonantal, que Freud descobriu os princípios da análise dos sonhos ou que os antropólogos culturais descobriram as estruturas dos mitos. Tenho a impressão de que, na história do conhecimento, a ideia de natureza humana desempenhou, principalmente, o papel de um *indicador epistemológico* [semelhante ao *ideal normativo* de Berwick e Chomsky (2017)] para designar certos tipos de discurso relacionados ou contrários à teologia, à biologia ou à história. Para mim, seria difícil ver nisso um *conceito científico*”.

<sup>22</sup> Sobre esse aspecto, Foucault (*apud* CHOMSKY, 2014, p. 36) pontua: “Talvez a diferença entre o sr. Chomsky e eu seja que, quando fala de ciência, ele provavelmente está pensando na organização formal do conhecimento, enquanto eu estou falando do conhecimento em si, ou seja, eu penso no conteúdo de diversos conhecimentos que se encontram dispersos numa sociedade específica, que permeiam a sociedade e que se afirmam como o fundamento da educação, das teorias, das práticas etc”.

<sup>23</sup> Segundo Foucault (*apud* CHOMSKY, 2014, p. 21. Itálicos nossos): “O que me preocupa é a substituição das transformações do intelecto pela história das descobertas do conhecimento. Desse modo, eu tenho, ao menos aparentemente, uma atitude completamente diferente da do sr. Chomsky a propósito da *criatividade*, porque para mim a questão é eliminar o *dilema do sujeito cognoscente*, enquanto para ele a questão é permitir que o *dilema do sujeito falante* reapareça. Porém, se ele o fez reaparecer, se ele o descreveu, é porque tem condições de fazê-lo. Já faz

enunciado não representa a sua aleatoriedade, pois esse gozaria de uma característica semelhante à linguagem em Chomsky, tendendo à raridade das suas regras. A diferença entre o algoritmo no Gerativismo e a função enunciativa na perspectiva discursiva de Foucault é que esta última se constitui externamente ao espírito, sendo adquirida pelas experiências em sociedade. Essa espécie de empirismo histórico não se associa ao comportamentalismo skinneriano, dado que não se funda na transparência da relação entre o sistema perceptual e o mundo e na consequente abstração das relações dos objetos pela indução direta. A linguagem é opaca – indeterminada – em sua estrutura fundamental, sendo o sujeito sua consequência.

É nesse ponto que Chomsky pode ter visto semelhança entre a sua abordagem e a de Foucault, de modo que o filósofo francês não abandona necessariamente as capacidades da inteligência humana, apenas se opõe à redução dos conceitos a sistemas lógicos *a priori* no espírito. Ambos parecem concordar que a linguagem funda um limite do possível no ser, considerando-a como instância que aponta recursivamente para si mesma e que demarca os estados finitos do dizer e de suas propriedades de encadeamento, diferentemente do sujeito tendencialmente onipotente piagetiano e de seu ajuste em relação às estruturas lógicas do mundo.

Por fim, podemos concluir que Chomsky e Foucault são antirreferencialistas, na medida em que negam a relação direta entre palavra e objeto<sup>24</sup>. Opõem-se, contudo, na associação ao estruturalismo saussureano, para o qual a língua é uma entidade coletiva fundada em uma espécie de contrato social, e não um objeto biológico internalizado, como pretende o Gerativismo. Em semelhança com Piaget, para Foucault (2008), o sujeito não é uma pré-formação do espírito, pois se constitui na relação dinâmica entre estruturas simbólicas não-inatas e experiências em sociedade; embora, segundo o estudioso francês, a gênese deva ceder

---

muito tempo que os linguistas têm analisado a *linguagem como um sistema que possui valor coletivo* [dentre os quais, Saussure]. *O intelecto como uma soma coletiva de regras que possibilitam que tais conhecimentos sejam produzidos em determinado período* mal foi estudado até agora”.

<sup>24</sup> Ver aparente paradoxo em Chomsky na nota 15.

espaço à singularidade, os universais semânticos às contingências, o indivíduo à subjetividade e a lógica matemática à dinâmica histórica. Em síntese, Foucault sustenta que tanto o pensamento humano quanto os sistemas de pensamento se organizam pela descontinuidade das ideias, frutos da *emergência* de possíveis históricos e de horizontes de validade dos conhecimentos<sup>25</sup>.

## Considerações Finais

Cada prática teórica constrói os seus limites e as suas potencialidades dentro de um domínio mais vasto dos saberes. Tais diálogos não são desinteressados, pois propõem construir ou desconstruir pontes do conhecimento, autorizar ou desautorizar o olhar do outro, definir, enfim, a si e ao outro enquanto campo do saber. No que concerne a este trabalho, retomamos os debates entre Piaget, Chomsky e Foucault para demonstrar que a AD não está alheia aos aspectos cognitivos dos sujeitos, apenas os incorpora a uma perspectiva de historicidade radical da linguagem. Pode-

---

<sup>25</sup> No dizer de Foucault (*apud* CHOMSKY, 2014, p. 32. Itálicos do autor): “Existe há muito tempo a ideia de que as ciências e o conhecimento seguiam certa linha de ‘progresso’, obedecendo ao princípio de ‘crescimento’ e ao princípio de convergência de todos os tipos de saber. [...] Cada nova versão torna o conhecimento completamente diferente em suas funções, em sua organização, em suas relações internas. O que se tem aí é um princípio de divergência, muito mais do que de crescimento. Eu diria, antes, que existem muitas maneiras diferentes de tornar possíveis, simultaneamente, alguns tipos de conhecimento. Portanto, existe sempre, de certo ponto de vista, um excesso de *informação* com relação aos possíveis sistemas em determinado período, o que faz com que eles sejam conhecidos dentro de seus limites, mesmo em sua deficiência, o que significa que não se consegue perceber sua criatividade. E, de outro ponto de vista, o do historiador, existe um excesso, uma proliferação de sistemas para uma pequena quantidade de *informação*, daí a ideia amplamente difundida de que o que determina o movimento na história da ciência é a descoberta de novos fatos”. É notória a proximidade entre a perspectiva foucaultiana de saber, descontinuidade e acontecimento discursivo na História das Ciências e aquela de paradigma, descontinuidade e revolução científica desenvolvida por Kuhn (1998 [1962], p. 20-1), como podemos notar a seguir: “Preocupado com o desenvolvimento científico, o historiador parece então ter duas tarefas principais. De um lado deve determinar quando e por quem cada fato, teoria ou lei científica contemporânea foi descoberta ou inventada. De outro lado deve explicar os amontoados de erros, mitos e superstições que inibiram a acumulação mais rápida dos elementos constituintes do moderno texto científico. [...] Contudo, nos últimos anos, alguns historiadores estão encontrando mais e mais dificuldades para preencher as funções que lhe são prescritas pelo conceito de desenvolvimento-por-acumulação. [...] Talvez a ciência não se desenvolva pela acumulação de descobertas e invenções individuais”. No capítulo “As revoluções como concepções de mundo”, o físico acrescenta: “Guiados por um novo paradigma, os cientistas adotam novos instrumentos e orientam seu olhar em novas direções. E o que é ainda mais importante: durante as revoluções, os cientistas veem coisas novas e diferentes quando, empregando instrumentos familiares, olham para os mesmos pontos já examinados anteriormente. É como se a comunidade profissional tivesse sido subitamente transportada para um novo planeta, onde objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e a eles se apreçam objetos desconhecidos” (KUHN, 1998, p. 145-6).

se, com isso, demonstrar os limites das abordagens logicizantes da relação pensamento/linguagem/mundo, aspecto transversal ao Construtivismo e ao Gerativismo. No sentido contrário, entendemos que a AD deve testar seus fundamentos teóricos a partir da problemática da aquisição da linguagem, a qual continuaremos a explorar em trabalhos futuros, tendo por foco avaliar os fundamentos epistemológicos de uma *aquisição do discurso*.

## Referências

- BERWICK, R.; CHOMSKY, N. **Por que apenas nós?** Linguagem e evolução. São Paulo: Editora Unesp, 2017 [2016].
- CHOMSKY, N. **Diálogos com Mitsuo Ronat**. São Paulo: Cultrix, 1977.
- \_\_\_\_\_. Sobre o minimalismo. In: CHOMSKY, N. **Sobre natureza e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1999], p. 113-200.
- \_\_\_\_\_. **Problemas do conhecimento e da liberdade**. Rio de Janeiro: Record, 2008 [1971].
- \_\_\_\_\_. **Natureza humana: justiça vs. poder: o debate entre Chomsky e Foucault**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014 [1974].
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].
- KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998 [1962].
- PIATELLI-PALMARINI, M (Org.). **Teorias da linguagem, teorias da aprendizagem: o debate entre Jean Piaget & Noam Chomsky**. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1983 [1979].
- SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006 [1916].

## Consciência, Linguagem e Natureza em Nietzsche: A Leitura de Günter Abel

*Gustavo Bezerra do Nascimento Costa*<sup>1</sup>

O presente texto esboça uma aproximação entre o pensamento de Nietzsche e a filosofia da mente no que diz respeito ao tratamento de algumas questões centrais aí presentes – em particular o problema da *consciência* no debate entre *materialismo* e *mentalismo* acerca da relação entre processos físicos e mentais. Para a compreensão de tais questões, o pensamento nietzscheano – aqui mediado pela interpretação de Günter Abel – mostra sua relevância e atualidade no sentido de uma superação daquela dicotomia.

Em “*Consciência – linguagem – natureza: a filosofia da mente em Nietzsche*” (ABEL, 2005, p. 1-41)<sup>2</sup>, Abel parte da análise de alguns aspectos da investigação atual em filosofia da mente para, a partir de uma exegese do *corpus* nietzscheano<sup>3</sup>, apontar para sua pertinência e relevância dentro desse contexto. As reflexões de Nietzsche acerca dos âmbitos e das relações entre *consciência*, *natureza* e *linguagem* – a limitação do consciente pelo não consciente, a formação de conceitos e da memória, a ideia de natureza como conjunto complexo de forças, por exemplo – mostram a importância que essa *triáde* tem para o seu pensamento.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) e professor adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

<sup>2</sup> Esse texto foi originalmente publicado nos *Nietzsche-Studien* 30 (2001), Berlim, De Gruyter.

<sup>3</sup> Em particular trechos da *Gaia ciência* e *Além de bem e mal*, bem como fragmentos póstumos de 1884 a 1887, contidos em KSA, nos vols. X, XI, XII e XIII da edição crítica de G. Colli e M. Montinari (1999a, 1999b, 1999c, 1999d).

O foco da análise de Abel recai sobre o debate – renovado na atualidade após a chamada “reviravolta linguística” iniciada por Wittgenstein e a “redescoberta da consciência” (ABEL, 2005, p. 199) pela filosofia analítica – entre *materialismo* e *mentalismo* acerca da relação entre processos físicos e mentais, em particular os processos conscientes-mentais. Segundo Abel, de uma maneira geral, duas posturas antagônicas podem daqui emergir: de um lado, a tese do *materialismo / fisicalismo monista*, a defender que estados e processos mentais são tão somente fenômenos da matéria; de outro, a tese do *mentalismo dualista*, que defende a irredutibilidade daqueles a estes. Ambas as posturas, no entanto, por suas próprias limitações, não poderiam ser superadas uma pela outra. Precisamente pela “armação conceitual que implica ou tem como consequência essa não resolução” (ABEL, 2005, p. 206), ter-se-ia então um impasse. E só uma modificação na arquitetura mesma dessa armação conceitual tornaria possível um encaminhamento do problema de modo a indicar as condições sob as quais ele não poderia mais ocorrer.

Os elementos de interpretação apropriados a essa modificação poderiam ser encontrados, segundo Abel, no pensamento nietzscheano. A tese que defende, e que aqui procuraremos expor, é a de que as críticas realizadas por Nietzsche à questão da consciência, expondo seus limites, apontam para uma reinterpretação do fenômeno que não se deixa reduzir a um mero fisicalismo naturalista, nem tampouco se deixa levar por uma hipóstase do conceito-modelo “Consciência”. A *tríade* acima citada seria, nesse sentido, não só de fundamental importância para a compreensão do pensamento nietzscheano como, por outro lado, seu pensamento a esse respeito – ao acentuar o papel da *práxis* interpretativa e das funções simbólicas linguísticas e não linguísticas na constituição da consciência e da autoconsciência – mostra sua relevância no sentido de uma superação daquela dicotomia. Tais elementos foram reconstruídos pelo autor em seis seções que serão apresentadas a seguir: *princípio do continuum, modelo do processo, organização funcional, consciência e linguagem, fenomenalismo da experiência interna, e consciência e corporeidade*.

## O Princípio do *Continuum*

Abel parte da compreensão de que a superação das dicotomias entre mentalismo e materialismo/fiscalismo só pode ocorrer a partir de um modo de ver não dualista. E Nietzsche, segundo Abel, defende tal concepção a partir do que chama de *princípio do continuum*: o mundo, para Nietzsche, constitui-se como um espectro de continuidade que vai do inorgânico, passando pelo orgânico, até as atividades cognitivas e aos projetos e consecução das ações. O que significa que, por um lado, o homem seria entendido como corporificação de todas as atividades “inteligentes” que já se encontram no orgânico e com as quais o ser humano seria retraduzido na natureza; por outro, o “caráter espiritual” das atividades vivas poderia ser encontrado nas formas de manifestação orgânica e até para além destas.

Não se trata aqui de uma superação redutora ou derivativa do modelo dualista, na relação entre o orgânico e o consciente. No modelo do *continuum*, a *consciência* desponta como um fenômeno gradual que surge a partir de “diferenciações filogenéticas e ontogenéticas no âmbito do orgânico” (ABEL, 2005, p. 209) e cujos elementos já se encontram presentes em animais; enquanto a *tornar-se consciente* e a *autoconsciência* somente no homem seriam encontrados. Dois pressupostos do princípio nietzscheanos são aqui delineados: em primeiro lugar, formas de vida pré-conscientes e orgânicas devem ser vistas como “processos dinâmicos” já inteligentes e basilares para a formação da consciência; por outro, “estados mentais conscientes” devem ser distintos dos “inconscientes”, sendo este âmbito mais amplo e a partir do qual aquele pode ser explicado. Em todo caso, por petição de princípio, “a consciência mesma não está em condição de indicar uma ‘causa objetiva’ para sua própria origem” (ABEL, 2005, p. 209).

O que seria então o “eu” da consciência ou o ‘Si mesmo’ [*Selbst*] do corpo humano? Dois aspectos devem ser aqui observados: por um lado,

como o modelo do *continuum*, abre-se a possibilidade de que esse “eu” “influencie num certo sentido os processos orgânicos” (ABEL, 2005, p. 208), ou seja, que determinados pensamentos possam ser “incorporados” organicamente; por outro, o sujeito da consciência – ou o que Abel chama de “*eu consciente e ‘indexical’*” – surge como uma delimitação *dentro* da “corrente contínua de acontecimentos”, e não mais como uma coisa individual que precede a consciência de algo. O *Eu* aparece assim como a ponta de um processo da qual, por isso mesmo, prescinde o todo restante. Daí a formulação de Nietzsche: “Para que, em geral, consciência, se ela é no geral *supérflua?*”, e à qual ele mesmo responde: “uma rede de ligação entre homem e homem”, que teve de “desenvolver-se somente enquanto tal” (NIETZSCHE, 2004, §354).

### Modelo do Processo

Enquanto *continuum* que vai do orgânico ao consciente, o mundo de Nietzsche é um conjunto de “efeitos cambiantes dinâmicos, altamente complexos, de variadas organizações de forças vivas e inteligentes” (ABEL, 2005, p. 215) – luta e arregimentação de impulsos cujo *pathos* se mostra a ele como *vontade de poder* [*der Wille zur Macht*]. Os elementos da natureza, nesse sentido, não podem mais ser tomados coisas – corpos materiais ocupando posições no espaço-tempo, mas “eventos” ou “objetos-processo” (ABEL, 2005, p. 216)<sup>4</sup>. Tal concepção certamente traz consequências não somente para o *status* do conceito de “coisa”, mas também para a ideia de “sujeito”. A questão que Abel aqui se coloca é: os processos devem ainda pressupor um sujeito, ou é possível partir de processos sem sujeito?

A ideia de um *sujeito da consciência*, que a represente e organize seus conteúdos, parece implicada no momento mesmo em que a consciência,

---

<sup>4</sup> Abel salienta aqui a proximidade da concepção nietzscheana com a física contemporânea (objetos como uma identidade de eventos) e com as pesquisas em filosofia da linguagem (em particular as ideias de Reichenbach e Davidson).

enquanto *consciência-de-algo*, transitiva, designada por meio da intencionalidade, manifesta-se. Ocorre que também o “eu”, o sujeito da consciência, *só se manifesta* em virtude do surgimento desta última<sup>5</sup>. Como afirma Nietzsche em *Além do bem e do mal*, a ideia de um “sujeito ‘eu’” como condição do predicado “penso” seria uma “*falsificação dos fatos*” (NIETZSCHE, 2005, §17). Ora, com isso, dois postulados expostos na seção anterior começam a ser esclarecidos:

(a) de que o eu (sujeito) que surge no interior da consciência já depende de uma amálgama de processos sem sujeito, e (b) que o estado e fenômeno da consciência repousa genealógicamente já sobre estados mentais [eventos, processos] não conscientes (ABEL, 2005 p. 218).

Haveria, nesse sentido, uma implicação mútua entre a ideia de um “sujeito da consciência” e a figura de “processos sem sujeito”. A pergunta: “quem pensa?” deve ser respondida com: “algo pensa”, no sentido de que esse “algo” já não é um “eu” *objeto e representação*, mas um *processo* e uma *interpretação* – ou citando Nietzsche: “uma interpretação do processo que não pertence ao processo mesmo” (NIETZSCHE, 2005, §17) – designada com a palavra indexical “eu”, função desse processo. Da mesma forma, no plano linguístico, as sentenças de processo não seriam mais vinculadas a um sujeito gramatical (ABEL, 2005, p. 221)<sup>6</sup>. A ideia de sujeito enquanto “indivíduo-coisa” dissolve-se, nesse sentido, pelo “retorno do sujeito da consciência em si mesmo, como sua consequência interna” (ABEL, 2005, p. 220). Em seu lugar surgem o *indivíduo-evento* e o *eu-interpretação*.

A suspeita de uma contaminação categorial [...] de que somente indivíduos-coisa fornecem o modelo de referência, parece banida através da passagem ao esquema do evento, e uma teoria não dualista não está mais aprisionada ao

---

<sup>5</sup> Veremos adiante (na seção “Fenomenalismo da experiência interna”) que o eu-consciência, a *perspectiva* da primeira pessoa, surge no momento mesmo em que algo é, pela linguagem, traduzido para a consciência.

<sup>6</sup> O autor faz aqui, através de Lichtenberg, um paralelo entre a concepção nietzscheana (com o exemplo das expressões impessoais) e a crítica ao *eu-portador*, feita por Wittgenstein (o do *Tractatus*, assim como o das *Investigações Filosóficas*, na comparação entre olho e o campo visual).

leito de Procrusto do sujeito da consciência. Somente um modelo de referência baseado em indivíduos-*evento* abre essa possibilidade (ABEL, 2005, p. 222).

A partir daqui, abre-se o caminho para se pensar eventos mentais conscientes e não conscientes em uma “co-pertença não dualista” com processos orgânicos e corporais.

## Organização Funcional

A ideia de processo implicaria também uma passagem do modelo de organismo ao de organização. Com efeito, o *orgânico* em Nietzsche é entendido como uma “estrutura de organização” na qual a consciência, o pensamento consciente e outros processos mentais resultam como “propriedades e consequências emergentes da co-relação múltipla e altamente complexa dos componentes do sistema inteiro, que constituem a organização e garantem sua funcionalidade”. Aqui não se trata propriamente de uma relação entre parte e todo – entre *particular* e *universal*, mas de uma combinação de “múltiplas organizações de forças das partes”, cujos efeitos fazem surgir aqueles estados mentais e emergir a “espiritualidade viva e inteligente” já presente no orgânico (ABEL, 2005, p. 223).

Também aqui haveria uma proximidade com a concepção atualmente defendida e aceita nas pesquisas sobre o cérebro – em particular ao modelo dos “*multiple drafts*” desenvolvido por Dennett (1991, cap. 5 *apud* ABEL, 2005, p. 224) – de que estados mentais, conscientes e não conscientes, são resultados da organização e da complexa dinâmica de configurações de neurônios – o que vale ser aqui salientado, dado que tal modelo vai de encontro à concepção cartesiana centralista da consciência, na qual o cérebro teria um centro – um “olho interno” para as experiências conscientes. Por outro lado, a própria ideia de um “fluxo da consciência” não pode ser vista como uma sequência unificada, mas, ao contrário, processos de conformações dinâmicas e múltiplas combinações das partes do *sistema* envolvidas.

Na concepção nietzscheana, diz Abel, esse aspecto é enfatizado no sentido da dependência do “perfil *funcional*” do orgânico em relação às combinações de suas partes. A “organização processual” pode ser entendida como configurações de forças que preponderam e dominam – “regentes”, mas que são ao mesmo tempo “dependentes das forças particulares funcionais” – e forças “regidas”. As partes – eventos e processos, por sua vez, já não podem ser representadas como elementos atomísticos, mas como “consecução efetivo-relacional do acontecer” (ABEL, 2005, p. 227). Para Nietzsche, esse é um evento fundamental de tudo o que é efetivo e vivo. E é nesse sentido que, para ele, a vida pode ser definida como “uma forma duradoura do *processo de afirmação da força*, onde os lutadores crescem de modo desigual entre si” (COLLI; MONTINARI, 1999b, KSA-XI, 36 [22]).

A centralidade que o aspecto da organização funcional ocupa na concepção nietzscheana permite caracterizá-la, segundo Abel, como um *funcionalismo* entendido no sentido de que estados e processos mentais – em particular estados e processos não conscientes, exercem papéis funcionais e referem-se à organização funcional de um sistema, podendo ser descritos por uma terminologia funcionalista. No entanto, não seria possível aqui uma associação ao funcionalismo defendido por Putnam (1975, *apud* ABEL, 2005 p. 228), com base em um modelo computacional de descrição do funcionamento e individuação de estados mentais. Isso porque entraria na concepção nietzscheana um “elemento de liberdade e criatividade” que permite ao *eu* da consciência dispor dos conteúdos e subsumi-los a um “tratamento imaginativo ou planejado do agir”.

Um último aspecto quanto à organização funcional, em Nietzsche e na filosofia da mente, diz respeito a uma possível interpretação teleológico-normativa dos papéis funcionais exercidos pelos processos mentais. Na concepção nietzscheana, os processos de organização de forças são eventos de autorregulação e otimização das relações de forças, atuando tanto na organização como nas partes nela envolvidas. Essas múltiplas combinações só *posteriormente* apareceriam à consciência como

em conformidade a um fim. Não haveria, nesse sentido, nenhuma teleologia na coisa mesma, mas apenas em como ela *aparece* à consciência: “A organização e a dinâmica dos processos complexos de forças se realizam (...) de modo *ateleológico*” (ABEL, 2005, p. 231). Seria preciso distinguir entre duas espécies de finalidade, seja a ideia de fim entendida como um *motivo* – uma “teleologia do atuar *exógeno*”, ou no como uma *consequência* – uma “funcionalidade e regularidade *endógena*”. Nesse sentido, só como *expressão* de um “olhar que observa posteriormente” uma conformidade a fins seria possível.

### Consciência e Linguagem

Os modelos e organizações acima não estariam bem esclarecidos sem a compreensão de que por detrás das representações sobre as quais a consciência se efetiva estão os signos linguísticos e funções gramaticais que, por sua vez, exercem-se no contexto de uma *práxis* interpretativa. Em outras palavras, na base do fenômeno da consciência aparece o *fundamento linguístico-gramatical e interpretativo* de todo pensar. Para Nietzsche, só podemos pensar “de forma *linguística*” (COLLI; MONTINARI, 1999c, KSA-XII, 5[22]). O “pensar racional” é, nesse sentido, um “*interpretar* segundo um esquema que não podemos dispensar” (COLLI; MONTINARI, 1999c, KSA-XII, 5[22]).

Para Abel, o que assume significação fundamental nos dias de hoje é que, se por um lado a consciência apresenta a linguagem – enquanto uso dos signos (linguísticos e não linguísticos), por outro, na base mesma de seu surgimento, consecução e desenvolvimento, ela revela também, com a linguagem, o seu caráter público e social. A consciência (e suas especificidades), nesse sentido, é tematizada agora “na interseção dos desenvolvimentos no âmbito do natural-orgânico [...] com os processos nas esferas do social, do histórico e do cultural” (ABEL, 2005, p. 233).

Já em seus primeiros escritos, postumamente publicados, Nietzsche aponta para o cerne comunicativo constitutivo da consciência. Na forma

como apresentado em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o homem não apreende coisas, objetos, mas *sensações* – marcas de excitações externas que são, por meio de transposição metafóricas – do objeto em imagem e da imagem em conceito – simplificadas, antropomorfizadas e restituídas pela linguagem na forma de signos. Por uma “transposição artística”, então, a linguagem opera uma identificação do não idêntico da qual surge o *conceito*. Mais ainda, é nessa identificação que se constitui o *objeto* e também o *sujeito criador* como esfera a ele oposta, com o qual não pode ter senão uma “relação *estética*” que é a sua própria *criação/constituição*.

Tal processo, nesse sentido, só se justifica do ponto de vista de uma *práxis* social, ou seja, por uma necessidade de comunicação e de “estabilização de sistemas sociais” (ABEL, 2005, p. 235). A própria “verdade” nada mais é que uma metáfora cristalizada e aceita socialmente, isto é, pelo rebanho. Nietzsche ressalta as condições fisiológicas e históricas do “*instinto* (ou impulso) *de verdade*” que marca nossa civilização e cujo cerne ilusório e metafórico revela antes uma *crença* na verdade como valor incondicional: “as verdades são ilusões cuja origem está esquecida” (NIETZSCHE, 2007, 1, 30).

Essa compreensão é retomada posteriormente, em *A gaia ciência*. Para Nietzsche, na constituição mesma da consciência aparece uma “*necessidade de comunicação*” que pressupõe, por sua vez, uma “*capacidade* [entendida como força e arte] *de comunicação*”:

[...] posso apresentar a conjectura de que a *consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* (...). Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas. (...) o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência (NIETZSCHE, 2004, § 354).

O pensar conceitual e a experiência consciente efetivam-se, nesse sentido, enquanto “signos de comunicação” ou “formações e abreviações

de signos sobre signos”. Segundo Abel, a constituição de um sistema conceitual – pelo qual o *eu* da consciência se efetiva – ocorre no momento em que ela própria é capaz de diferenciar conceitualmente algo de algo e, com essa *delimitação*, constituir objetos e a si própria como objeto.

O caráter interpretativo da consciência, no entanto, não se restringe a um aspecto de suas funções simbólicas, mas é sua própria condicionante, no sentido de que os processos orgânicos mesmos já pressupõem um “interpretar contínuo” (COLLI; MONTINARI, 1999c, KSA-XII, 2 [148]), sendo por ele caracterizados. A consciência, nesse sentido, “não só procede de modo interpretativo em sua consecução, mas também já repousa em processos de interpretação não conscientes” (ABEL, 2005, p. 237), sendo já um resultado dessas relações. Daqui se tem como consequência que ela não pode ser nem *causa sui* nem *finis sui*, no sentido de que permanece sem acesso a seu próprio fundamento. A tarefa de uma filosofia da mente, nesse sentido, consistiria principalmente em destacar o caráter simbólico e, principalmente, *interpretativo* subjacente a estados, processos e fenômenos da consciência.

Sempre haveria, no entanto, o perigo de a consciência, de modo *auto-causal* e *auto-teleológico*, hipostasiar-se a si própria e mascarar o caráter problemático de as representações que surgem na consciência estarem à disposição e poder do *eu*-consciência, como se esta as antecedesse e pudesse com elas relacionar-se de outro modo. Uma suposta *autocertificação* da *autoconsciência* compensaria a incerteza quanto ao objeto e ao sujeito que ela representa. É a tendência, própria à consciência, de querer ir além, não só do *fenomenalismo* da experiência *exterior* como também da *interior* (COLLI; MONTINARI, 1999d, KSA XIII, 15 [90]). Esse ponto será abordado na próxima seção.

## **Fenomenalismo da Experiência Interna**

Vimos que, pela articulação linguística, a consciência opera uma simplificação, esquematização e interpretação (ABEL, 2005, p. 237) de

tudo o que até ela chega do mundo exterior. Da mesma forma, na experiência interna, não deparamos com fatos como sendo algo primário, mas eles próprios “*têm de ser o resultado de interpretações*”. Sensações de prazer e dor, por exemplo, bem como aquilo que costumamos chamar de “sentido interno” (COLLI; MONTINARI, 1999d, KSA XIII, 14 [152]) são para Nietzsche, segundo Abel, “fenômenos tardios, derivados, interpretados intelectualmente, de processos de forças que estão ao fundo” (ABEL, 2005, p. 238-239).

Duas perspectivas aqui se abrem para a caracterização desse *fenomenalismo* da percepção interior: em primeiro lugar, a ordem e cronologia de causa e efeito é continuamente invertida, de forma que, por meio da memória das experiências internas passadas, a causa é imaginada – em adequação à causa real – depois de o efeito já ter sucedido. Em segundo lugar, a relação entre consciência e linguagem (conforme exposta acima) conduz também a uma relação entre *fenomenalismo* e *perspectivismo*, de forma que as experiências internas – que são únicas e individuais são, pela linguagem, traduzidas para a consciência como estados internos conhecidos, delimitados e tangíveis ao indivíduo<sup>7</sup>.

Não podemos, assim, transgredir o mundo fenomenal. Mas isso não quer dizer que aquilo a que não temos acesso seja o mundo “verdadeiro”, e sim, tão somente o “informulável mundo sem forma do caos de sensações”, “*uma outra espécie de mundo fenomenal, para nós incognoscível*” (COLLI; MONTINARI, 1999d, KSA XIII, 9 [106]). Haveria aqui, segundo Abel, uma forte crítica ao princípio mesmo da racionalidade moderna: a *autoconsciência cartesiana* – ou mais precisamente, à “ideia de uma *autocertificação* fundamentalista numa experiência pura, *pré-linguística, pré-conceitual e independente da interpretação*” ABEL, 2005, p. 241). Na base desse fundamentalismo epistemológico, “o ponto de partida errado – como se houvesse ‘fatos da consciência’ – e nenhum fenomenalismo na observação de si mesmo”. Erro que resultaria em seis

---

<sup>7</sup> Processo esse que, como vimos, não subsiste independentemente de uma *práxis* social.

pressuposições, nenhuma delas, para Nietzsche (COLLI; MONTINARI, 1999d, KSA XIII, 15 [90]), plena de sentido.

(1) transparência completa da consciência; (2) manutenção da ideia do dado, ao menos para o âmbito da experiência interna da consciência; (3) a experiência humana é independente da linguagem, da descrição e, por fim, até mesmo da interpretação; (4) o fenomenalismo é restrito somente ao mundo exterior (...); (5) há um ponto de observação fixo; (6) a consciência tem acesso imediato a seus próprios estados de experiência interna de si (ABEL, 2005, p. 238-239)

Com ofenomenalismo e perspectivismo da experiência interna, entra em cena o *eu-consciência* – a perspectiva da primeira pessoa, que surge no momento mesmo em que algo é, pela linguagem, traduzido para a consciência. Também com ele, o “caráter *subjetivo, qualitativo e fenomenal* da vivência consciente” (ABEL, 2005, p. 241). Tais aspectos são, segundo Abel, discutidos na atual filosofia da mente a partir de duas teses:

(1) que os aspectos subjetivos, qualitativos e fenomenais são fundamentais para a experiência interna (2) [que] esses aspectos subjetivos, qualitativos e fenomenais, ligados à perspectiva da vivência na primeira pessoa, não podem ser reduzidos à conformidade a leis físicas [que são] explicadas da perspectiva neutra da [...] intersubjetividade. [Esta], no entanto, é precisamente aquilo que não somente é dado na vivência factual subjetiva, qualitativa e fenomenal, mas também sistematicamente excluída (ABEL, 2005, p. 242).

## Consciência e Corporeidade

Apesar de não poder representar ou sequer distanciar-se da rede não consciente de seus condicionamentos, a consciência – enquanto *eu-consciência*, tem, no entanto, a “possibilidade de abrir-se, retroagindo a si mesma, em contraposição ao complexo de suas condições” (ABEL, 2005, p. 244). Transição essa que, segundo Abel, pode ser vista como a passagem de uma consciência *autoteológica e autocausal* para um *eu-consciência* que, sem perder a autoconsciência, é o próprio *si-mesmo* do corpo – aquilo que Nietzsche chama de *grande razão*. Isso implicaria a transição de uma

“ontologia moral” (COLLI; MONTINARI, 1999b, KSA XI, 7 [4]) a uma “filosofia do corpo”, que começa quando a *pequena razão* se volta sobre si, por sua própria autoconservação, em contraposição a seus condicionamentos. O que não deve ser confundido como uma redução a um naturalismo ou biologismo – nem tampouco de uma “neurofilosofia” como em Churchland (1998). Não se trata, na filosofia do corpo de Nietzsche, de organismos, corpos e neurônios, mas do *corpo-organização*. Não há aqui um “algo” a ser estudado, mas uma “combinação dinâmica e altamente complexa, de [...] inteligências em processo” (ABEL, 2005, p. 244). A passagem do *eu-consciência* ao *si-mesmo* (o “dominador do eu”) é, nesse sentido, a passagem de uma “subjetividade produtora” para a “individualidade no sentido da organização do corpo [*Leib*] (...) que cada um é enquanto ser que interpreta” ABEL, 2005, p. 246-7). Isto não implica um retorno da individualidade ao sujeito racional, universal, mas a subsunção em uma “individualidade-corpo”.

Dois aspectos são salientados aqui por Abel: em primeiro lugar, a “corporeidade pré-cognitiva, pré-lingüística e pré-racional, em seus estados estéticos, pode ser vista como o lugar de surgimento dos signos simbolizadores lingüísticos e não lingüísticos” (ABEL, 2005, p. 247), em cuja invenção estão envolvidos estados corporais. Na abertura do *eu-consciência* à rede de seus condicionantes revela-se “o caráter dos signos e da interpretação em sua posição fundamental” (ABEL, 2005, p. 248). Por outro lado, o modo de consideração do “fio-condutor do corpo” apresenta-se como um “fenômeno mais rico” (COLLI; MONTINARI, 1999c, KSA-XII, 40 [15]), no sentido de que se situa no interior mesmo da posição criticista. A posição da consciência, bem como da crítica da linguagem é, nesse sentido, aprofundada. Trata-se, nas palavras de Nietzsche, “do *corpo* em todo o desenvolvimento do espírito: ele é a *história que se torna sensível*, de que um *corpo superior se forma*” (COLLI; MONTINARI, 1999a, KSA-X, 24 [16]). Em que o mental, por outro lado, é a “linguagem simbólica do corpo” (COLLI; MONTINARI, 1999a, KSA-X, 7 [126]).

## Crítica da Consciência e Crítica da Linguagem

Dois aspectos devem ser salientados quanto a este tópico: por um lado, a importância da consciência e da linguagem nas relações humanas – com o mundo, com o outro e consigo –; e por outro, o reconhecimento de seus limites – em última instância, do *limite-corpo*, que subjaz a ambas: linguagem e consciência.

No caso da linguagem, os limites parecem ser bastante sutis, no sentido de que ela própria, enquanto “gramática”, atua como pré-formadora do pensamento consciente; e nesse sentido, “o que pode ser pensado e dito em geral tem de estar já na gramática de uma linguagem” (ABEL, 2005, p. 249). Como afirma Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*: “A ‘razão’ na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livremos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...” (NIETZSCHE, 2006, III §5). Tais limites, que a tornam suscetível a uma petrificação, estão precisamente pelo caráter de universalidade das sentenças e palavras. Principalmente quando estas se tornam *conceitos*, frutos da “identificação do não idêntico” (NIETZSCHE, 2007, 1) e já distantes de sua “vivência original, única e totalmente individualizada”. Há aqui o risco de se fazer mitologia com o “mundo dos signos” e de torná-lo o “em si das coisas” (NIETZSCHE, 2005, §21).

Uma superação, no pensamento, dos “erros” da razão petrificados na linguagem – ou em uma “metafísica da linguagem” (NIETZSCHE, 2006, III §5) – seria, no entanto, impossível porque nós “necessitamos do erro”. O problema crucial aqui, como aponta Abel, é que o indivíduo, uma sensação ou o próprio inefável, já pressupõem a linguagem quando são expressos, comunicados. Como então conciliar o caráter individual de uma sensação com a pretensão à universalidade e o caráter comunicativo e social da linguagem que a expressa?

No âmbito da consciência, por sua vez, por intermédio e constituição da linguagem, tudo perde a individualidade e é traduzido para o âmbito do universal. O que impede um acesso à profundidade e deixa àquela apenas

um “mundo de superfícies e signos” (NIETZSCHE, 2004, §354). A consciência, nesse sentido, “não pertence propriamente à existência individual do homem”. A relação entre consciência e linguagem mostra-se uma relação de constituição, universalização, simplificação e superficialização. Os limites se dão em que, nessa relação, com a iminência de uma “metafísica da linguagem”, a consciência corre de várias formas o risco de hipostasiar-se a si mesma:

Em primeiro lugar, na medida em que ela pretende identificar-se com a ampla situação total de um homem. Então, conforme ela considera seu eu, isto é, o sujeito, como substância, ela assumiria, como sujeito, uma posição apriorística face aos conteúdos da consciência. Por fim, na medida em que o eu, isto é, o sujeito da consciência, vê suas determinações das representações da consciência, dos objetos da experiência, como determinações ontológicas. Além disso, há o risco de hipótese no sentido de que [...] a consciência e a mente tendem a entenderem a si mesmas de modo autoteleológico e autocausal, como *finis sui* e *causa sui*, e que elas já não podem abrir-se, desse modo, à rede abarcante das condições de sua própria existência. (ABEL, 2005, p. 252)

A crítica de Nietzsche, em suma, não se refere propriamente à consciência – *erro necessário* – nem tampouco tem caráter reducionista. Antes, dirige-se ao modelo cartesiano, hipostasiado, de reflexão da consciência e da autoconsciência em seus seis erros ou pressuposições.

## Filosofia Simbólica e Interpretativa da Mente

Pode-se formular a advertência articulada na crítica da consciência e da linguagem do seguinte modo: não se confunda a circunstância de que nós temos a ver, na consciência, assim como na autoconsciência, com signos e interpretações, com a concepção de que nós nos depararíamos com as “coisas mesmas” ou com as coisas-em-si-mesmas! Assumir essa última significa recair no sofisma naturalista da consciência (ABEL, 2005, p. 253-4).

Do que foi exposto quanto aspectos acima, atenção especial deve ser dada ao *caráter simbólico e interpretativo* – semiótico – dos estados e processos da consciência, da autoconsciência e dos outros processos

mentais conscientes e não conscientes. *Consciência* é consciência de *signos* cujos elementos (sintáticos, semânticos e pragmáticos) não os precedem, mas são, eles mesmos constituídos em sua “orientação a algo ou a outras pessoas” – orientação que tem o caráter de uma “*interpretação construcional*” (ABEL, 2005, p. 253-4). As funções da interpretação constituem, assim, o fundamento dos signos. Todos os estados processos e fenômenos mentais, bem como a comunicação desses conteúdos, realizam-se *em* e *como* signos e interpretações. O ponto chave nessa concepção *pragmática, simbólica e interpretativa*, diz Abel, é que “nós temos consciência, mente e pensamento *não por meio, mas por força* dos processos de signos e interpretações” (ABEL, 2005, p. 256). A interpretação, nesse sentido, “é condição, e não opção, para o emprego bem-sucedido dos signos” (ABEL, 2005, p. 257).

Para o autor, a construção, nos dias de hoje, de uma teoria da consciência que parta dessa tese, ou seja, para além da dicotomia materialismo/fisicalismo e mentalismo, deve levar em consideração cinco aspectos: (1) uma postura contra o fisicalismo das funções simbólicas dos signos e interpretações; (2) a introdução de sistemas e signos e interpretações *não linguísticos e não proposicionais*, revelando a insuficiência dos símbolos linguísticos e proposicionais como único meio de representação e apresentação mentais; (3) a consideração, além de Nietzsche, do *pragmatismo* de Peirce, da *teoria geral do símbolo* de Goodman e a *teoria das formas simbólicas* de Cassirer; (4) a ideia de uma relação, ou uma ligação interna entre signos, interpretações e possibilidade de ação; (5) a consideração dos valores, avaliações e normas (sentido e dever) no emprego dos signos e nas ações.

Assim, o fundamental na concepção de uma filosofia da mente a partir do pensamento de Nietzsche deve estar na ideia de que os processos de interpretação estão implicados desde o início, tão logo se trate de submeter o que está na consciência a uma delimitação, ordenação, classificação, coerência ou comunicação. O orgânico mesmo já é, para Nietzsche, uma interpretação contínua.

## Referências

ABEL, Günter. “Consciência-Linguagem-Natureza – A filosofia da mente em Nietzsche”. In: MARTON, S. (org.). **Nietzsche na Alemanha**. Trad. Cladimir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. “Verdade e interpretação”. In: MARTON, S. (org.). **Nietzsche na Alemanha**. Trad. Cladimir Luís Araldi. São Paulo: Discurso Editorial, 2005a.

CHURCHLAND, Paul. **Matéria e consciência**. Trad. Maria C. Cescato. São Paulo: UNESP, 1998.

COLLI, G; MONTINARI, M. (orgs.); **Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe** (KSA v. X.). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe** (KSA, v. XI). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999b.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe** (KSA, v. XII). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999c.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe** (KSA, v. XIII). Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999d.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Genealogia da moral** (GM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência** (FW/GC). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Além de bem e mal** (GB/BM). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos** (GD/CI). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (WL/VM). In: **Sobre verdade e mentira**. Trad. e Org. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

## Habermas e o Problema do Mundo Objetivo em *Verdade e Justificação*

*Juliano Cordeiro da Costa Oliveira*<sup>1</sup>

### Introdução

O objetivo deste artigo é investigar a questão do mundo objetivo a partir da recente distinção que Habermas realiza entre *verdade* e *justificação*, na obra de mesmo título. É preciso, então, entendermos o lugar que o mundo objetivo passa a ter no pensamento habermasiano, sobretudo a partir da diferença entre *verdade* e *justificação*, algo outrora inexistente.

*Verdade e justificação*, de 1999, reúne trabalhos escritos entre 1996 e 1998, que retomam o fio de uma reflexão interrompida em *Conhecimento e Interesse* (1987). Apesar de a pragmática da linguagem, que Habermas desenvolveu nos anos 1970, ter feito uso de conceitos como *verdade*, *referência*, *validade*, *objetividade*, *realidade* e *racionalidade*, estes não foram abordados à luz da filosofia teórica, como em *Verdade e justificação*.

Habermas (2012), nos tempos da *Teoria do agir comunicativo*, obra de 1971, definia o sentido de verdade a partir da situação ideal de fala, através dos pressupostos idealizantes de: 1) publicidade e total inclusão de todos os envolvidos; 2) distribuição equitativa dos direitos de

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com Doutorado Sanduíche pela *Ludwig-Maximilian-Universität (LMU)*, em Munique, Alemanha. Pós-doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e Bolsista Capes. Email: [julianocordeiro81@gmail.com](mailto:julianocordeiro81@gmail.com)

comunicação; 3) caráter não violento de uma situação que admite apenas a força não coerciva do melhor argumento; e 4) a probidade dos proferimentos de todos os participantes. Nesse sentido, a verdade relacionava-se diretamente com o consenso construído pelos sujeitos através da situação ideal de fala.

Entretanto, Habermas, em *Verdade e justificação*, partindo das críticas que recebeu por igualar o conceito de verdade à justificação ao longo de seu projeto teórico, afirma, hoje em dia, que a verdade não pode mais ser assimilada simplesmente à situação ideal de fala, à justificação pragmática dos sujeitos. “De lá para cá, percebi que essa assimilação não pode dar certo. Reformulei o antigo conceito discursivo de verdade, que não é errado, mas é pelo menos incompleto” (HABERMAS, 2004, p. 60).

A verdade, agora, tem a ver com o mundo objetivo que temos inevitavelmente de pressupor nos atos de fala e nas nossas ações. A justificação, por sua vez, seria um critério pragmático relacionado unicamente aos sujeitos falantes, não podendo ser assimilado à verdade, como Habermas conceituava antes. A verdade, por assim dizer, relaciona-se com um pressuposto formal que os sujeitos precisam admitir sob pena de não falar nem agir no mundo.

Porém, mesmo com a distinção habermasiana entre os conceitos de verdade e justificação, continua não estando em questão a representação correta da realidade ou a estrutura ontológica do mundo. É impossível determinar a significação das palavras sem uma consideração do contexto social em que são usadas, porque é o uso que decide a significação das expressões linguísticas, característica central do pragmatismo. No Segundo Wittgenstein e também em Habermas, a ênfase é dada, sobretudo, à pragmática.

Como, então, entender o novo lugar que o mundo objetivo passou a ter no pensamento habermasiano, haja vista que ele continua a ser crítico da noção representacionista de verdade? Como conciliar a tese da pressuposição irrecusável de um mundo objetivo independente de nossas descrições e idêntico para todos os observadores, com a tese básica da

reviravolta linguística de que não temos acesso diretamente, isto é, não linguisticamente mediado, a uma realidade “nua”? É o que veremos a seguir.

### **A Necessária Diferença entre Verdade e Justificação**

Inicialmente, Habermas conceituava a verdade como sinônimo de justificação. Ou seja, a verdade era aquilo que os sujeitos estabeleciam consensualmente nas deliberações. Wellmer (apud ALVARENGA, 1999), por exemplo, numa crítica a Habermas, destaca que racionalidade e verdade não necessariamente coincidem. Para ele, não podemos afirmar que, havendo consenso racional, exista verdade de imediato. Nada impede que, no futuro, seja considerado falso um consenso atual, o que não implica que agimos irracionalmente. A verdade é sempre algo maior do que a racionalidade dos consensos situados. Todo consenso encontra-se sob reserva, podendo no futuro ser posto em questão mediante razões.

Wellmer argumenta, referindo-se à primeira concepção de verdade de Habermas, que um conceito de verdade como consenso é insuficiente por não abranger o aspecto da correspondência da verdade. Seria preciso esse complemento na teoria discursiva de Habermas. Mesmo que se cumpram as condições ideais de fala, tal fato não significa que as razões alegadas no processo deliberativo tenham sido boas. Um consenso falso pode ser racional no sentido de que foi alcançado sob condições formais de uma situação ideal.

Habermas, a partir de tais críticas, reformulou sua concepção de verdade, distinguindo *verdade* de *justificação*. Ele assume que o consenso não pode ser considerado como um critério, mas deve ser visto como um mecanismo de certificação da verdade. Ele relaciona o conceito discursivo mantido de aceitabilidade racional com um conceito de verdade pragmático, não epistêmico, sem assimilar a verdade à assertibilidade ideal, ou seja, à justificação.

Inicialmente, Habermas (2012), na *Teoria do agir comunicativo*, apresentou uma teoria consensual da verdade: o consenso era o critério de verdade. O que é verdadeiro seria aquilo advindo de um consenso racional e universal, como consequência de um diálogo numa situação ideal de fala. Entretanto, como demonstra Puntel (2013), Habermas viu as dificuldades dessa concepção, uma vez que há uma incapacidade de explicar por que mesmo as asserções mais exaustivamente justificadas podem ser falsas. Habermas trabalha atualmente com uma concepção de verdade orientada realisticamente, denominada de *realismo epistemológico pragmático*.

Os principais passos de Habermas na apresentação e explicação de sua nova concepção pragmático-realista da verdade, segundo Puntel (2013), são os seguintes: 1) o ponto de partida são pretensões de verdade feitas no mundo da vida; 2) a verdade é conceitualmente (não epistemologicamente) desconectada da justificação; a verdade é transcendente à justificação; 3) a verdade implica uma referência a um mundo objetivo, independente; 4) a verdade articula a conexão entre a sentença/proposição qualificada como verdadeira e o mundo.

Habermas (2004) explica que argumentos que nos convencem da verdade de “p” podem se revelar falsos em outra situação epistêmica. Ou seja, por mais que “p” seja bem justificado, ele pode ainda revelar-se falso. A argumentação permanece, reforça ele, como o único meio disponível para se certificar da verdade, de modo que não há outra maneira de examinar as pretensões de validade tornadas problemáticas. Entretanto, a justificação não pode ser validada ainda como verdade. Habermas, então, pretende salvar a dimensão do mundo objetivo em sua teoria, relacionando-a com a verdade.

Ele estabelece um conceito de verdade em que as pretensões de validade transcendam toda justificação: “(...) depois da destrancendentalização do sujeito cognoscente, continua a existir uma lacuna entre o que é verdadeiro e o que conta como justificado ou racionalmente aceitável para nós” (HABERMAS, 2002, p. 44). Habermas pretende assegurar a diferença entre verdade e aceitabilidade racional.

Contudo, tal diferença coloca os sujeitos numa situação paradoxal. De um lado, sem acesso direto às condições de verdade, eles só podem resgatar as pretensões de validade por meio de boas razões; de outro, as melhores razões são também falíveis. Portanto, Habermas defende que o abismo entre aceitabilidade racional e verdade não pode ser transposto, uma vez que todo acordo alcançado pela justificação é também falível.

Habermas (2004) destaca que verdade e falibilidade são dois lados de uma mesma moeda. Ele entende que falta à justificação, no sentido, por exemplo, de Richard Rorty, uma referência aos objetos. Nesse sentido, as pretensões de validade devem transcender o contexto, não se satisfazendo apenas com a justificação alcançada. O verdadeiro, para Habermas, deve ser defendido em todos os contextos possíveis.

Segundo ele, uma concepção que faça justiça à intuição realista de um mundo que existe independentemente de nós, mesmo sem a representação de uma correspondência entre proposições e fatos, favorece o projeto de explicar os aspectos nos quais a verdade e a justificação, ao mesmo tempo, assemelham-se e distinguem-se. Em suma, a verdade é um conceito que transcende toda justificação, não podendo ser identificada com o conceito de assertibilidade idealmente justificada.

De acordo com Habermas, a conexão interna entre verdade e justificação não é uma questão epistemológica, pois não está em jogo a representação correta da realidade, mas uma *práxis que não pode vir abaixo*. O entendimento mútuo não pode funcionar sem que os envolvidos se refiram a um único mundo objetivo, dentro de um espaço público intersubjetivamente partilhado. O conceito discursivo de verdade não é exatamente falso, mas insuficiente: ele não explica o que nos autoriza a ter por verdadeiro um enunciado suposto como idealmente justificado. Dessa forma, asserções bem justificadas podem se revelar falsas, porque a verdade deve transcender qualquer contexto de justificação.

Puntel (2013) destaca uma crítica a Habermas, apontando-nos uma dimensão não aprofundada por este. Puntel, com razão, critica Habermas, à medida que este rejeita a teoria tradicional da verdade sem oferecer uma

explicação mínima do que ele chama de conexão ou entrelaçamento de verdade e mundo. Sua concepção realista pragmática permaneceria vaga.

Se Habermas acertou, por um lado, em separar *verdade* de *justificação*, ele simultaneamente também criou um novo problema em sua filosofia. O que realmente Habermas chama de *mundo objetivo*? O que de fato significa *verdade* em Habermas, visto que esta se relaciona com um mundo objetivo que apenas podemos pressupor, mas não tematizar, tal qual uma práxis que não pode vir abaixo? Que dimensão é essa que transcende a justificação?

### **O Estatuto do Mundo Objetivo em *Verdade e Justificação*: de um Novo Acerto a um Novo Problema**

Segundo Clístenes França (2015), Habermas, em *Verdade e justificação*, substituiu sua outrora teoria da verdade por uma teoria da justificação, deixando de oferecer-nos uma teoria da verdade genuína. Uma teoria da verdade e uma teoria da justificação são empreendimentos teóricos distintos. A primeira teoria da verdade de Habermas, dos tempos do *Agir comunicativo*, era uma teoria antirrealista, pois, como vimos antes, a verdade era algo sinônimo de justificação. Ela não dependia da ocorrência no mundo de um estado de coisas, tendo a ver com a legitimação das pretensões de validade dos falantes.

Já em *Verdade e justificação*, a verdade não se circunscreve à esfera do discurso; ela sempre o ultrapassa. Portanto, o máximo que podemos afirmar sobre a aceitabilidade racional de uma asserção é que  *muito provavelmente ela é verdadeira, mas não podemos garantir que isso ocorra de fato. Critérios de autorização*, entretanto, são formulados por teorias da justificação, e não por teorias da verdade. França (2015) levanta a hipótese de que, em *Verdade e justificação*, Habermas apresenta uma teoria da justificação, e não mais uma teoria da verdade. Habermas não pode mais dizer em que a verdade consiste, mas apenas indicar o que nossas intuições pragmáticas realistas nos afirmam que ela seja.

Para França (2015), à luz de Kirkham, uma teoria da verdade seria uma teoria metafísica que buscaria fixar uma definição do que seja a verdade. Uma teoria metafísica da verdade, contudo, não procuraria oferecer mecanismos que nos auxiliassem a determinar quando nos encontramos de posse de um conhecimento verdadeiro. Já uma teoria da justificação busca indicar as evidências e garantias que algo deve possuir para ser considerado como provavelmente verdadeiro. Critérios de autorização são formulados por teorias da justificação, e não por teorias da verdade.

Habermas apresentaria, em *Verdade e justificação*, uma teoria da justificação, e não mais uma teoria da verdade. A incorporação de aspectos realistas ao conceito da verdade na pragmática formal de Habermas resultou no abandono de se oferecer uma definição positiva do que é a verdade de fato. Como pensar, a partir disso, o problema do mundo objetivo?

Habermas chega ao mundo objetivo somente através de análises das ações e discursos que os falantes e agentes realizam no processo comunicativo. Mas isso não transcende a dimensão da comunicação. Segundo Puntel (2013), Habermas sempre privilegia a dimensão pragmática em relação à semântica, embora defenda que são duas dimensões co-originárias.

Ele supõe que o “próprio mundo” é o “próprio mundo” apenas se permanecer completamente intocado pela linguagem. Habermas separa fatos de objetos. Ele não menciona a perspectiva de que, ao identificarmos os objetos como elementos do “próprio mundo”, nós já estamos falando acerca desses objetos pertencentes ao “próprio mundo”. Aqui há, como pano de fundo, a clássica crítica de Hegel a Kant.

Se os fatos acerca dos objetos não têm um *status* ontológico, então somos confrontados com uma declaração incorreta. Com efeito, para que tenha um significado inteligível, ‘ser acerca de um objeto’, deve ser entendido como ‘alcançar’ ou ‘atingir’ ou ‘concernir’ o próprio objeto; é algo sem sentido declarar um fato acerca de um objeto e então defender que este fato nada tem a ver com o objeto. Se o fato expresso nada tem a ver com o objeto, o objeto

permaneceria em um esplêndido isolamento, desconhecido, inarticulado. O processo de aprendizagem que torna possível a expressão de fatos acerca dos objetos não teria qualquer sentido. (PUNTEL, 2013, p. 206).

Habermas (2004), por sua vez, defende uma concepção nominalista do mundo: o mundo é a totalidade de objetos dos quais podemos estabelecer fatos. Segundo Habermas, os fatos são o que nós declaramos *acerca dos objetos*. Ele enfatiza que o nominalismo é menos suspeito do que outras posições ontológicas, especialmente as posições que atribuem um *status* ontológico aos fatos. De acordo com Puntel (2013), o argumento de Habermas é incoerente, visto que, se os fatos têm uma relação essencial com a linguagem, o mesmo deve ser dito dos objetos. Se os fatos estão entrelaçados com a linguagem porque podem ser expressos, o mesmo ocorre com os objetos, haja vista que podem ser *referidos a algo*. Habermas, porém, defende que apenas os fatos são tocados pela linguagem, não os objetos.

Podemos dizer que há um abismo que separa a dimensão pragmática da semântica em Habermas, embora ele sempre argumente que são duas perspectivas inseparáveis. Esse é um aspecto a ser criticado no pensamento de Habermas, à medida que ele não concilia, de fato, a pragmática e a semântica. Segundo Manoel Oliveira (2010), do pressuposto metodológico fundamental da razão comunicativa, Habermas deriva uma consequência temática drástica, isto é, a restrição do tema da filosofia à dimensão pragmática. Dessa forma, como também aponta Puntel (2013), a abordagem pragmática habermasiana considera que as estruturas e práticas da comunicação são a base única, última e decisiva do pensar filosófico, privilegiando a linguagem natural em sua integralidade.

Habermas (2004), em *Verdade e justificação*, distingue entre as funções expositiva (*Darstellung*) e comunicativa (*Kommunikation*) da linguagem natural, afirmando que elas se pressupõem mutuamente, aceitando a tese de Michael Dummett. Porém, Habermas privilegia claramente a dimensão pragmática, colocando a semântica em segundo

plano. O resultado é que o problema do mundo objetivo, em Habermas, não é explorado suficientemente em sua teoria, aparecendo apenas como pressuposição formal.

Não há uma clareza acerca da relação entre verdade e mundo objetivo, apesar de este ser determinante na sua nova teoria da verdade. Nesse sentido, podemos dizer que há um déficit ontológico em Habermas, pois a ontologia aparece sempre à sombra em sua teoria, mas nunca como algo tematizado, e sim pressuposto formalmente. Ou seja, há uma postulação da dimensão ontológica, e não propriamente da ontologia, que é a teoria dessa dimensão. A semântica é reduzida à pragmática (ou pelo menos articulada em função da pragmática e a ela submetida), referência central de toda a filosofia de Habermas.

Como vimos antes, Habermas diz que a justificação não pode ser mais um critério de verdade, mas ela continua sendo um mecanismo de certificação da verdade. De acordo com Puntel, porém, quando uma sentença é qualificada como verdadeira, supõe-se a correspondência com algo no mundo, levantando-se a questão de como deve ser concebido esse algo.

Se assim é, ele [Habermas] deveria reconhecer que esta articulação ou conexão é exprimível e, portanto, não somente pode, mas deve ser explicitada – caso contrário, falar dela seria vazio e autocontraditório. Mas isto é algo que Habermas poderia ou deveria aceitar? De fato, ele não apresenta qualquer explicação relevante da dimensão da conexão ou entrelaçamento, e isto deve ser considerado como resultado de sua posição pós-metafísica. (PUNTEL, 2013, p. 198).

Segue-se daí que a articulação teórica da dimensão pressuposta – do entrelaçamento/conexão de verdade e mundo – não pode ser realizada pelo discurso pragmático ou dentro de seu quadro referencial teórico pragmático. Isso torna claro que a afirmação de Habermas a respeito de uma verdade incondicional é extremamente restrita. Em suma, é uma afirmação dentro do âmbito da pragmática, que torna Habermas incapaz de articular uma verdade genuinamente incondicional.

Ele fala da importância de se reconhecer a dimensão da validade incondicionada, mas não avança para além de tal afirmação. Se há a necessidade de separar verdade de justificação, ele teria que aprofundar e tematizar o que está chamando de verdade mundo objetivo. Ou seja, que algo é esse que se encontra para além da justificação e que, ao mesmo tempo, pode pôr abaixo as justificações no mesmo instante em que só temos acesso ao mundo objetivo pelas próprias justificações?

A mesma crítica de Puntel a Habermas pode ser feita a toda a tradição transcendental oriunda de Kant. Este afirma que a representação das coisas como nos são dadas deve regular-se como fenômenos, e não como coisas em si. Em Kant, não é possível, no conhecimento *a priori*, acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante toma de si mesmo. Todavia, Kant exemplifica que, se não é possível conhecermos os objetos como coisas em si mesmas, podemos, contudo, pensá-los.

Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos, na medida em que ele deva ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia filosofia transcendental (KANT, 1974, p. 33).

Habermas segue a mesma perspectiva de Kant, postulando a intersubjetividade destranscendentalizada no lugar do sujeito transcendental. Porém, a orientação continua a mesma, quando Habermas afirma que podemos conhecer apenas os fatos, não os objetos do mundo. O mundo, em Habermas, não nos impõe sua linguagem; ele não fala e só responde em sentido figurado.

Habermas elabora uma teoria filosófica centrada na dimensão comunicativa (pragmática). Seria a partir dela que outras dimensões poderiam ser compreendidas. Percebemos que a dimensão expositiva (semântica) é posta em segundo plano. Em Habermas, o modo como as coisas do mundo são apreendidas e denominadas se orienta no contato comunicativo entre pessoas. O mundo objetivo, para ele, só é conhecido com base na relação com o quadro referencial da comunicação. Ele é

apenas considerado de tal modo que a interação entre pessoas se faça possível. Contudo, Habermas não se interroga pela condição de inteligibilidade da própria pragmática, sendo sua consideração do mundo objetivo algo vago.

## Conclusão

Habermas, como vimos, distingue verdade de justificação, entendendo verdade, tal qual demonstra Puntel, de alguma maneira no sentido da teoria da correspondência, relacionada ao mundo objetivo. Uma pergunta, contudo, permanece sem resposta em Habermas: o que significa compreender *algo*? É preciso destacar, contra ele, que há um déficit acerca de uma consideração da linguagem em sua dimensão estrutural no que diz respeito à dimensão ontológica.

Se Habermas acerta na proposta de separar a verdade da justificação, haja vista o problema da universalidade e da objetividade (de um mesmo mundo para todos), ele, ao mesmo tempo, não consegue esclarecer como ocorre a relação da co-originaridade entre exposição e comunicação, não aprofundando o estatuto que o mundo objetivo possui em sua filosofia teórica. Habermas não avança de forma mais profunda acerca de questões ontológicas exigidas por sua nova posição realista-pragmática.

Ele ignora ou tenta fazer desaparecer questões filosóficas que tradicionalmente seriam chamadas de metafísicas, como a tematização do mundo objetivo. A virada radicalmente epistêmica de toda a filosofia moderna, como no esquema transcendental, deslocou o sujeito para o centro de toda a empresa teórica e, desse modo, também da filosofia. Fala-se, como sabemos, no âmbito da modernidade, de uma filosofia do sujeito. No caso de Habermas e de seu kantismo pragmático, revirado linguisticamente, podemos falar de uma filosofia centralizada na *intersubjetividade* e na pragmática, mas que mantém ainda a dicotomia entre sujeitos e mundo.

Em *Verdade e justificação*, os sujeitos supõem, em comum, um mundo objetivo como totalidade dos objetos que podem ser tratados e apreciados. É justamente o conceito de fracasso performativo que nos conduz, em Habermas, a uma pressuposição formal de nossas ações linguísticas e de nossas intervenções no mundo objetivo, entendido como sistema de possíveis referências e possíveis manipulações.

Trata-se, em Habermas, de um postulado que inevitavelmente temos de fazer, caso contrário a fala e a intervenção no mundo se tornariam impossíveis. Os participantes do discurso assumem a mesma pressuposição formal de um mundo independente de nós, de nossas descrições, de nossos esquemas conceituais.

Nesse sentido, em Habermas, a referência ao mundo não é apresentada como constituindo uma característica componente da semântica da linguagem, mas como um pressuposto acrescentado para que possamos explicar nossas falas e nossas intervenções. Habermas fala de semântica apenas como dimensão da linguagem (*Darstellung der Welt*), mas nunca a analisa. Como ressalta Puntel (2013), as tentativas de Habermas de abordar questões filosóficas centrais, sem deixar de ser fiel ao pensamento pós-metafísico, conduziram-no a problemas fundamentais, obscuridades, incoerências, ausências de esclarecimentos e soluções.

## Referências

- ALVARENGA, N. Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 26, n. 86, p. 347-373, 1999.
- FRANÇA, C. A problemática incorporação do realismo na pragmática-formal de Jürgen Habermas. In: CARVALHO, M. (Org.). **Teoria crítica**. Coleção XI Encontro ANPOF, 2015. p. 159-173.
- HABERMAS, J. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo 1**: racionalidade da ação e racionalidade social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

OLIVEIRA, M. A. É a filosofia uma pragmática? **Revista Tempo Brasileiro**: Jürgen Habermas – 80 anos, Laranjeiras, n. 181-182, p. 103-126, 2010.

PUNTEL, L. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. **Síntese**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, p. 173-223, 2013.

**Por que Jogos São Filosoficamente Relevantes  
para se Pensar a Natureza de Sistemas Formais?  
Uma Abordagem Wittgensteiniana**

*Marcos Silva*<sup>1</sup>

*I want to say: an education quite different from ours  
might also be the foundation for quite different concepts*

(Wittgenstein, Zettel 387)

Em 1930, segundo algumas conversas documentadas em Wittgenstein (1984a)<sup>2</sup>, estava discutindo, com alguns membros influentes do Círculo de Viena, aspectos importantes de sua filosofia. Essas discussões pretendiam esclarecer novidades e dificuldades advindas da revisão e aprofundamento de tópicos de seu *Tractatus* (1984b). Neste contexto histórico, fica claro, pela dinâmica das conversas, que Waismann conduziu as discussões para a filosofia da matemática, uma vez que Wittgenstein estava preparando-o para um painel a tomar lugar em Königsberg naquele mesmo ano. O painel trataria justamente de diferentes perspectivas a respeito dos desafios filosóficos concernentes à crise dos fundamentos na matemática. Nesta discussão em Königsberg, Von Neumann representaria o formalismo, Carnap, o logicismo, e Heyting, a escola intuitionista. Já Waismann, o quarto membro ilustre da mesa de

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do curso de Filosofia da UFAL e bolsista de produtividade do CNPq (2018-2021). Agradeço aos comentários valiosos de Luiz Henrique da Silva Santos a este trabalho.

<sup>2</sup> Estas discussões foram documentadas por Waismann e organizadas para publicação por McGuinness em *Wittgenstein und Wiener Kreis*, doravante WWK.

discussões sobre o estado da arte da filosofia da matemática, seria responsável por representar a filosofia de Wittgenstein.

A literatura secundária sobre estes tópicos de discussão acerca da natureza da matemática no WWK de maneira frequente e acertada, a meu ver, aborda os comentários de Wittgenstein como sendo muito críticos em relação ao programa de Hilbert. A crítica tinha como alvo a meta do programa que consistia na procura por uma prova absoluta para a consistência da matemática (Hacker, 1986; Engemann, 2013). Segundo Wittgenstein provocativamente afirma, a tentativa de se fornecer uma prova absoluta da consistência da aritmética seria análoga à procura por uma “doença escondida” em um corpo funcional (WITTGENSTEIN, 1984a, p. 120). Contudo, acredito que o ponto faltante nesta literatura seja a observação de que, nesta altura, Wittgenstein não foi de forma alguma crítico de uma tese central da tradição formalista. Essa tese diz respeito à arbitrariedade da sintaxe. Assim como as regras de um jogo, as regras da sintaxe de sistemas formais seriam, para formalistas, arbitrarias, ou seja, não residiriam na essência da linguagem, da mente ou do mundo. Com efeito, Wittgenstein teria afirmado contundentemente nas discussões com os membros do Círculo de Viena que “a verdade no formalismo é que toda sintaxe pode ser concebida como se fosse um sistema de regras de um jogo. (...) Eu gostaria de afirmar que não somente os axiomas da matemática, mas toda a sintaxe é arbitrária” (WITTGENSTEIN, 1984a, p.103, minha tradução).

Minha hipótese de trabalho para se entender esta formulação forte de Wittgenstein é a de que ela ilustra a sua reação à visão de Frege, esta muito crítica ao formalismo. Esta reação me parece ser baseada em uma ainda incipiente aplicação da noção de jogos para se entender, de maneira geral, a natureza das regras da sintaxe e, particularmente, a própria noção de sistemas formais. Em junho de 1930 Wittgenstein e Waismann estavam lendo *Grundgesetze II* de Frege em Viena, como a entrada “o que dizer em Königsberg” do WWK nos mostra. No *Grundgesetze II*, Frege (1903, §106-119) defendeu, *inter alia*, contra teses formalistas que identificam a natureza de sistemas formais com jogos, que 1) números da aritmética não

podem ser reduzidos a meros sinais ou marcas físicas, porque, por exemplo, ‘o’ não tem a propriedade de resultar no sinal ‘1’ quando adicionado ao sinal ‘1’, ou seja, sinais físicos, eles mesmos, em uma folha de papel, por exemplo, não possuem propriedades matemáticas; 2) que uma contradição, um conceito propriamente lógico, pode somente ocorrer nas regras do jogo de xadrez e não nas configurações básicas, isto é, em nenhum arranjo físico atual de peças (do xadrez) e 3) que é impossível inferir regras de um sistema formal pela mera inspeção de posições de alguns sinais, assim como seria impossível inferir as regras de um jogo de tabuleiro dado a partir da mera disposição de suas peças.

Nesta altura nas discussões com Waismann, Wittgenstein parece concordar com todas essas críticas de Frege ao formalismo; contudo, vale notar que Wittgenstein (1984a, p. 105) acusou indiretamente Frege de ter cometido uma espécie de falácia do falso dilema: se lógica e matemática não são uma questão de mera inspeção de sinais físicos ou da disposição de marcas materiais em um folha de papel, por exemplo, o significado de seus sinais não precisam ser fundados em seu *Bedeutung*, ou seja, em sua referência a entidades abstratas, como Frege argumentou. Wittgenstein critica o seguinte raciocínio: Se o significado de sinais em um sistema formal não pode ser dado pela mera configuração de suas marcas físicas, então o seu significado deveria ser dado pela sua referência a determinados objetos especiais. Wittgenstein parece ter defendido que ou bem *Bedeutung* ou bem meramente sinais físicos não são todas as alternativas neste horizonte. De fato, nós precisamos de sinais, isto é, de algumas marcas físicas organizadas para a elaboração de sistemas formais variados, mas nós precisamos ainda de *regras* para manipular estes sinais. Como consequência, uma compreensão adequada da metáfora de jogos dos formalistas deveria redundar na assimilação da ideia que nós não precisamos nos engajar com algum *Bedeutung* transcendente ao jogo ele mesmo para garantirmos que os sinais de um sistema formal tenham significado. Em outras palavras, sinais seriam, sim, necessários, mas não suficientes para a constituição de um sistema formal; mas nem por isso

deveríamos postular uma referência a coisas fora do sistema ele mesmo para dotá-lo de significado, caso compreendamos a natureza das regras que organizam o sistema e governam a manipulação dos seus sinais.

É importante notar que Wittgenstein, depois desta crítica, imediatamente começa a usar o vocabulário que Frege introduziu, ao criticar formalistas, a saber, sistemas formais como jogos, mas não a posição de Frege de que a lógica deveria representar leis de uma realidade abstrata. Parece que Frege assumiu o vocabulário formalista, como o de regras e jogos, para mostrar, em última instância, seu absurdo ou, ao menos, sua implausibilidade para se entender a aritmética e a lógica. Acredito que Wittgenstein assumiu o vocabulário formalista de Frege, mas condenou seu falso dilema, a saber, ou bem somente sinais ou bem a necessidade de um *Bedeutung*, ao mostrar que formalistas fazem um bom ponto ao defenderem que toda a sintaxe é arbitrária como as regras de jogos. Wittgenstein assumiu o vocabulário formalista de jogos para mostrar que quaisquer regras sintáticas poderiam ser outras; as regras de sistemas formais não precisam estar ancoradas na realidade, mesmo que rejeitemos que não devem ser redutíveis a meros sinais ou marcas físicas. Nestas discussões documentadas em WWK, Wittgenstein não parecia estar preocupado com nenhuma lei lógica da realidade ou do pensamento, mas, sim, com as regras para manipular sinais que são estipuladas quando nós estipulamos um sistema lógico. Ao se entender sistemas como jogos, deveríamos entendê-los como independentes de uma realização material específica, uma vez que o fato de o rei num jogo de xadrez ser de plástico, madeira, ou até mesmo uma bola de papel é irrelevante para a constituição do próprio sistema. Os sistemas formais como jogos deveriam ser compostos de marcas físicas, sim, mas que possam exercer funções variadas no sistema sempre determinadas pelas regras de manipulação do jogo.

Neste período histórico, no começo da década de 1930, a discussão de Wittgenstein está ainda circunscrita à natureza de sistemas formais e não é desenvolvida para um entendimento geral da linguagem ou das atividades humanas como um todo. Wittgenstein é um pensador radical.

É razoável defender que o desenvolvimento de sua filosofia madura possa ser visto como o desenvolvimento próprio das consequências radicais desta metáfora de jogos, não somente para entender matemática e lógica, mas para se entender a linguagem, a intencionalidade e a normatividade peculiares de atividades de seres humanos.

No que se segue, eu gostaria de responder a pergunta acerca do porquê e de como a noção de jogos desenvolvida por Wittgenstein em 1930 (e não de jogos de linguagem, porque ele não tinha ainda este conceito nesta época) poderia ainda ser relevante para a filosofia da lógica. Esta questão fica ainda mais premente ao considerarmos os problemas contemporâneos associados à emergência de tantos sistemas não-clássicos legítimos e seu desafio à natureza da racionalidade.

Eu não pretendo apresentar aqui um quadro nem original e nem exaustivo de características filosoficamente importantes de sistemas formais ao serem vinculadas a natureza de jogos. Mas em vez disso, eu espero defender algumas intuições de Wittgenstein, no começo da década de 1930, sobre jogos e regras, antes mesmo de suas noções maduras (e elusivas) de jogos de linguagem e semelhança de família. Minhas preocupações não redundam em avançar e defender todas as ideias associadas à lógica como jogos, mas restringir minhas ambições a promover esta visão filosófica como cogente.

É importante evidenciar que os primeiros sistemas de “dedução natural” como introduzidos por Jaskowski (1934) e Gentzen (1934-35) foram desenvolvidos na década de 1930. Nestes sistemas, axiomas, fórmulas bem formadas e pretensamente evidentes, de onde se partem as derivações, são substituídos por conjuntos de inferências que definem o significado do vocabulário lógico, de maneira que não faz sentido dizer que um sistema lógico descreve alguma coisa na realidade. Embora as conexões entre diferentes abordagens da lógica na década de 1930 e o embate contemporâneo entre teoria da prova e teoria de modelos sejam histórica e conceitualmente importantes, seu exame não está no escopo deste trabalho.

Com efeito, muito mais poderia ser dito a respeito de jogos e seu uso em abordagens anti-realistas na lógica e na epistemologia. A teoria de jogos foi oficialmente apresentada em 1944, mas foi antecipada por Borel na década de 1920. Além disso, a analogia com jogo de xadrez foi frequentemente usada, por exemplo, por Weyl (1944) para criticar o formalismo de Hilbert. Vale também notar que, depois da segunda guerra mundial, o lógico Paul Lorenzen (1961) desenvolveu uma influente lógica baseada em jogos dialógicos materiais. Estes jogos não foram influenciados por Wittgenstein, mas por outras sugestões filosóficas de natureza construtivista. Estes exemplos mostram a seminalidade filosófica e técnica em se aplicar a metáfora do jogo à lógica independentemente de uma abordagem wittgensteiniana. Um projeto de pesquisa mais abrangente a respeito disto parece ser bem-vindo.

No que se segue, eu não estou interessado diretamente na exegese da filosofia de Wittgenstein<sup>3</sup>, portanto não vou me concentrar em seu desenvolvimento filosófico. Eu proponho em vez disso oferecer uma abordagem filosófica mais geral sobre a lógica que também poderia ser útil para se entender a natureza do vocabulário lógico.

De fato, a seguir, eu seleciono e brevemente discuto algumas características filosoficamente atraentes a respeito de se pensar lógica em termos de regras em jogos, isto é, em tomar lógica como um conjunto de práticas governadas por regras engajadas por agentes racionais. A motivação principal aqui é a respeito de como esta abordagem poderia ser filosoficamente seminal para se entender lógica e racionalidade em um ambiente de uma grande pluralidade de jogos. Em outras palavras, eu vou mostrar como, ao aceitarmos a ideia de sistemas lógicos como jogos, poderíamos nos prover de ferramentas filosóficas e lógicas para se avançar discussões contemporâneas em filosofia da lógica.

Um primeiro ponto relevante em se desenvolver a metáfora formalista a respeito de sistemas formais como jogos é o anti-representacionismo.

---

<sup>3</sup> Estes problemas conceituais e históricos são tão importantes quanto controversos por um número grande razões. Ver Engelmann (2013) para uma apresentação mais detalhada. Algum anacronismo será cometido no presente trabalho.

Regras de um jogo não precisam descrever a experiência e nem a realidade. Regras não podem ser falsificadas e nem verificadas pela experiência, uma vez que não são proposições empíricas e não descrevem nada (WITTGENSTEIN, 1984b, 6.1222). De fato, nós testamos nossa experiência do mundo usando regras como critério, mas a regra ela mesma não pode ser testada pela experiência como uma proposição descrevendo-a pode ser testada. Uma distinção deve ser feita aqui: por um lado, nós testamos uma proposição a partir da experiência, porque a proposição descreve o que ocorre falsa ou verdadeiramente; por outro lado, proposições empíricas são diferentes de regras na medida em que nós testamos ou avaliamos a qualidade de nossas descrições usando algumas regras como critérios. Os critérios eles mesmo não são nem verdadeiros nem falsos. Critérios podem, contudo, ser tomados como adequados ou inadequados para um determinado contexto ou uso, mas eles não podem ser falsificados a partir da comparação com a realidade. O motivo da recusa ou rejeição de critérios para avaliar a qualidade de nossas práticas discursivas são quase sempre pragmáticas, ou seja, baseados na sua legitimidade ou adequação conceitual em contextos variados de ação, e não metafísicos.

Outro ponto relevante envolvido na abordagem da lógica a partir da noção de jogos é a ênfase na generalidade ao invés da universalidade do conhecimento. Regras são gerais, isto é, nós podemos compreender um sistema complexo com um número pequeno de regras simples e gerais, e estas não são e não precisam ser universais, ou seja, ser válidas para o domínio de todas as coisas. Regras são aplicadas a muitos casos por pessoas diferentes em contextos diferentes e em muitos períodos diferentes. Neste sentido, uma regra não é conectada com uma situação particular, mas sim com uma multiplicidade de situações possíveis. Nós podemos muito bem entender um sistema complexo em um momento pela compreensão das regras que governam seu comportamento. De fato, a partir do entendimento comum da noção de regras, nós podemos pensá-las como uma fórmula geral que pode determinar um número infinito de aplicações.

Ademais, como em uma perspectiva funcionalista para o entendimento do comportamento de sistemas complexos, podemos associar o desenvolvimento da metáfora formalista de jogos com uma reação crítica ao essencialismo, uma vez que não precisamos entender a essência do mundo para entender o funcionamento de sistemas lógicos. Por outro lado, esta metáfora também redundava em uma crítica ao fisicalismo, uma vez que a base material é irrelevante para o entendimento da constituição do significado a partir das regras de um dado sistema. O que Wittgenstein defende é um desenvolvimento importante da analogia formalista de sistemas formais com jogos, a saber: assim como a base material de um jogo de tabuleiro não define o significado de suas peças, os sinais na folha de papel, por exemplo, não determinam o significado destas marcas. São, contudo, as regras que fixam o significado tanto das peças do jogo quanto dos sinais em um sistema formal.

Vale notar também que um jogo ou uma atividade regrada não precisa nem ter uma justificação e nem ter uma fundamentação. Hacker (1986) apresenta esta característica de jogos como a autonomia ou arbitrariedade da sintaxe. Isto significa que nós não precisamos pensar ou entender a essência da linguagem ou do mundo para aprender como jogar um jogo. Jogos são auto-contidos; o que é dito ou feito em um jogo não precisa ter nenhuma relação com o que é feito num outro jogo. Aqui nós podemos ter uma interessante liberação de restrições metafísicas relacionadas à exigência de referência ao mundo para que estruturas linguísticas tenham significado, uma vez que jogos não precisam ser pensados em relação a alguma coisa, isto é, eles não precisam ser comportar de acordo com um fato determinado no mundo.

Em se jogando jogos, nós temos um claro aspecto de *Handlung* dentro de sua dinâmica lógica. Ou seja, para entendermos o que é um jogo, nós somos obrigados a pensarmos em termos de alguma ação, passos (“moves”), operações, ou em uma palavra, práticas em atividades regradas (*geregelte Handlung*). Existe um nível performativo mandatário em jogos. Regras são instruções para atividades (jogos) ou para a construção de algo,

por exemplo. A ênfase filosófica deve estar no procedimento pelo qual ou a técnica a partir da qual alguma performance é desempenhada e não no conhecimento proposicional a partir do qual o mundo é conhecido verdadeiramente. Não é acidental que regras, com frequência, funcionem como normas para a ação, uma vez que expressam o que é considerado adequado ou inadequado, correto ou incorreto, aceitável ou inaceitável, legítimo ou ilegítimo. Um operador lógico, neste contexto, pode ser tomado apenas como um procedimento, tomado como legítimo, pelo qual manipulamos sinais, ou como uma série de manipulações permitidas que contribui com o significado para proposições complexas.

Nesta visão que enfatiza o elemento humano em sistemas formais como atividades regradas de seres humanos, uma via de compatibilidade com o pluralismo lógico, a tese contemporânea que defende a possibilidade de vários sistemas lógicos conflitantes serem legítimos conjuntamente, pode ser pavimentada. Ao se manter que sistemas lógicos são jogos, nós podemos falar de maneira muito natural a respeito de vários cálculos sem que precisemos nos comprometer com a verdade ou a falsidade de alguns deles. Com efeito, cálculos não podem ser falsos no mesmo sentido que uma proposição empírica pode ser falsa. Mesmo a lógica proposicional entendida classicamente não pode ser verdadeira ou falsa. Como é defendido aqui, um jogo não pode ser nem falso nem verdadeiro, uma vez que não precisa descrever nada.

Além disso, vale notar que não há nem um jogo sem regra, ou seja, num certo sentido, não há um jogo anárquico, nenhuma regra sem jogo ou uma regra sem o sistema em que ela deva estar situada. Em outras palavras, regras são mortas sem um sistema e um sistema sem regras não é realmente um sistema. Aqui nós temos uma motivação para introduzir o que podemos chamar de holismo lógico: para cada passo (“move”) ou operação em uma atividade governada, eles devem estar inseridos em um sistema. Analogamente, em sistemas formais, operações ganham significado em relação a muitas outras. Como resultado desta visão,

mudar uma regra formal significa mudar o jogo, uma vez que não há mudança local que não impactaria globalmente no sistema formal inteiro.

O desenvolvimento da visão formalista inspirada por Wittgenstein também permite as propriedades muito seminais de sistemas formais como flexibilidade e plasticidade a partir da noção de jogos. Em princípio, nós podemos rejeitar/aceitar ou mudar qualquer regra/princípio em um sistema lógico (claro, evitando trivialização, com notado por Da Costa, 1958). Em outras palavras, operar em um sistema lógico é um *Handlung* com signos governado por regras, que são convencionais no sentido que poderiam ser outras.

Consequentemente, nós podemos rejeitar a visão típica a respeito da normatividade oferecida pelo realista monista. Se nós temos apenas uma única lógica verdadeira, não importando aqui qual, e se a lógica determinar as condições de inteligibilidade de nossas práticas e os limites de nossa racionalidade, então é fácil transformar a discussão lógica em uma discussão normativa: qualquer desvio da supostalógica verdadeira (como qualquer outra lógica com outros princípios) deveria ser tomado como contrassensual. Desvios, sob o ponto de vista de um monista, são instâncias de mau raciocínio ou mesmo ilustrações de nenhum raciocínio, ou seja, de que nenhum raciocínio foi de fato feito. Se nós levarmos a noção de jogos devidamente a sério, a resposta para a normatividade da lógica fica encapsulada em normas de ação ou em instruções para práticas associadas com uma finalidade particular. É evidente que nós poderíamos ter outras normas, como de fato outras comunidades têm. Com efeito, existem outras comunidades que obedecem outras regras, uma comunidade de matemáticos de orientação intuicionista, por exemplo. (LÖF, 1996, 2013).

Como um último ponto para a relevância filosófica de se pensar sistemas formais como jogos, vale se destacar que regras são públicas e não fundamentadas em representações privadas mentais ou em quaisquer leis da mente. Regras devem ser aprendidas em um ambiente social e a partir de interações sociais. Aqui, a noção de educação ou de iniciação em uma prática naturalmente ganha importância dentro do escopo da

discussão em filosofia da lógica e da matemática. Esta visão encoraja, consequentemente, uma virada antropológica na abordagem de sistemas formais, uma vez que enfatiza o nível institucional e social na performance de um jogo. A questão natural é: Quem joga o jogo? Quem aplica os sistemas autônomos ao mundo? Responder a esta questão propondo um sujeito metafísico, imaterial, fora do mundo ou mesmo um transcendental, impondo estruturas a priori as suas representações, parece ser altamente inadequado. Uma resposta natural deveria ser que indivíduos materiais com uma história, natural e social, jogam os jogos ou performam atividades regradas em uma comunidade de outros indivíduos. Com efeito, regras devem ser sempre associadas com uma forma de vida. Um indivíduo radicalmente isolado não pode jogar um jogo ou seguir uma regra, se nós aceitarmos as consequências do famoso argumento contra a linguagem privada de Wittgenstein em suas *Investigações filosóficas*. Um jogo jogado objetivamente deve poder ser ensinado para outros indivíduos, a partir dos critérios públicos pelos quais se corrigem passos inadequados ou ilegítimos em atividades regradas.

Com estas observações, neste curto ensaio, pretendi mostrar como a noção de jogos pode ainda ser relevante filosoficamente para se entender a natureza de sistemas formais a partir de uma abordagem wittgensteiniana usando, principalmente os textos compilados como WWK.

## Referências

- BOREL, É. **La théorie du jeu et les équations intégrates à noyau symétrique**. Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l'Academie des Sciences 173, 1304–1308, 1921. English Translation (Savage, L.J.): The theory of play and integral equations with skew symmetric kernels. *Econometrica* 21, 97–100 (1953).
- DA COSTA, N. C. A. Nota sobre o conceito de contradição. **Anais da Sociedade Paranaense de Matemática**1: 6–8, 1958.
- ENGELMANN, Mauro. **Wittgenstein's philosophical development: phenomenology, grammar, method and the anthropological view**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.

FREGE, G. **Grundgesetze der arithmetik**, Band II. Verlag Hermann Pohle, Jena, 1903.

GENTZEN, G. 1934-1935, **Untersuchungen über das logische schliessen (Investigations into logical inference)**, Ph.D. thesis, Universität Göttingen. Published in Gentzen 1969: 68-131.

\_\_\_\_\_. **The collected papers of Gerhard Gentzen**, ed. M. Szabo, Amsterdam: North-Holland, 1969.

HACKER, P.M. S. **Insight and illusion**. 2. ed. Oxford, 1986.

JASKOWSKI, S. On the rules of suppositions in formal logic, **Studia Logica**, 1:5-32, 1934.

LÖF, Martin. On the meanings of the logical constants and the justifications of the logical laws. **Nordic Journal of Philosophical Logic**, Vol. 1, No. 1, p. 11-60. Scandinavian University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Verificationism then and now. In: M. van der Schaar (ed.), **Judgement and the epistemic foundation of logic**, 3 Logic, epistemology, and the unity of science 31. p. 03-14. Springer Science & Business Media Dordrecht, 2013.

LORENZEN, Paul. Ein dialogisches konstruktivitätskriterium. In: **Infinitistic methods**, 1961, **Infinitistic methods** (Proceedings of the Symposium on Foundations of Mathematics, Warsaw, 2-9 September, 1959), Oxford: Pergamon Press, p. 193-200, 1961.

WEYL, Hermann. David Hilbert and his mathematical work. **Bull. Am. Math. Soc.** 50, 612-654, 1944.

WITTGENSTEIN, L. Some remarks on logical form. **Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes**, Vol. 9, Knowledge, experience and realism, p. 162-171. Published by: Blackwell Publishing on behalf of The Aristotelian Society, 1929.

\_\_\_\_\_. **Wittgenstein und der Wiener kreis** (1929-1932). Translated into English by Joachim Schulte and Brian McGuinness. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984a.

\_\_\_\_\_. **Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-16. philosophische untersuchungen**. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984b.

## Revisitando o Argumento da Linguagem Privada

*Marcus José Alves de Souza*<sup>1</sup>

### Introdução

Falar de “linguagem privada” aponta para um conceito, intuitivamente ou aparentemente, contraditório, como pode existir uma linguagem privada, uma vez que a linguagem, de um ponto de vista simplista, pressupõe comunicação, interação entre falantes? Linguagem privada parece um oxímoro patente. Entretanto, do ponto de vista teórico, a depender de qual moldura teórica do significado se adere, “linguagem privada” não é algo tão contraditório assim. Deste modo, ao se falar de “argumento da linguagem privada”, não se está pensando num argumento que demonstre a plausibilidade da linguagem privada. Na acepção corrente dos estudos sobre o pensamento de Wittgenstein, objeto desta reflexão, “argumento da linguagem privada” é o argumento, mais especificamente, os argumentos que têm a linguagem privada como objeto, a rigor, argumentos *contra* a linguagem privada. Segundo Hacker (2010, p. 616), o que a expressão indica não são argumentos claros que o filósofo apresenta, na verdade, são argumentos de tortuosa interpretação e formalização, presentes nos parágrafos de 243 a 315 das *Investigações Filosóficas*.

A proposta deste artigo é modesta. Primeiro, apresentar um possível modo de estruturação do argumento que tornaria plausível uma linguagem privada, argumento se de enquadra no âmbito de uma

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da UFAL. Líder do Grupo Linguagem e Cognição-UFAL.

compreensão mental de caráter privatista. A seguir, indicar três pontos de ataques contra o argumento, extraídos dos parágrafos das *Investigações Filosóficas*, tentando mostrar falhas nas premissas do argumento formalizado da plausibilidade da linguagem privada. Feito isso, encerra-se, o artigo anunciando, brevemente, alguns elementos desdobrados da proposta do filósofo para pensar o mental dentro do quadro da compreensão de linguagem do filósofo.

### **Argumento a Favor da Linguagem Privada**

Não é claro que Wittgenstein tenha em mente um alvo apenas de ataque nos trechos indicados como referência do que ficou conhecido como “argumento da linguagem privada”<sup>2</sup>, todavia é possível determinar que o filósofo busca atacar certa imagem de privacidade que podemos chamar de moderna e o modelo de teoria do significado subjacente a tal privacidade, modelo mentalista de significado. Nesta imagem, existe o mundo da própria mente e o mundo exterior à mente dos objetos materiais e da mente das outras pessoas. O mundo da própria mente é privado, inicialmente, encapsulado em si e acessível privadamente de modo direto ao sujeito mental e, de modo indireto, por outros sujeitos mentais (outras mentes).

Numa acepção cartesiana, a mente é uma substância imaterial, ligada ao corpo do portador da mente, mas o corpo poderia existir por si próprio. Na mente cartesiana, se desenrola os pensamentos, sentimentos, sensações. Estes são fundamentalmente privados. Tal compreensão cria um problema efetivo quanto ao conhecimento de outras mentes.

Tal imagem também sobrevive numa acepção empirista, mesmo que o candidato a mente seja algo empiricamente observável, o cérebro. Parece existir uma dificuldade em transpor das operações neurológicas toda a gama de manifestações comportamentais e toda a gama de capacidades

---

<sup>2</sup> É possível perceber que o ataque é claro para uma imagem cartesiana de mente, bem como o modelo: linguagem x designação, no “argumento da linguagem privada”, mas é possível perceber pelo itinerário reflexivo do filósofo que mesmo uma compreensão empírica mentalista da linguagem, ou mesmo o ataque pode se conectar com problemas detectados naquilo que foi o projeto de linguagem fenomenológica. Cf. Nielsen, 2008, Parte I.

intelectuais, disposições etc da nossa espécie e de outras semelhantes, o que faz com que se estabeleça uma independência de esferas: mental e física (manifestações comportamentais x operações neuronais), que alimenta a mesma imagem de mente.

A compreensão que a mente é algo privado e que a linguagem é expressão externa do que está interno é a concepção, em termos gerais, comum tanto do idealismo/racionalismo, quanto do fisicalismo/empirismo. Isso cria um problema para o conhecimento de outras mentes, sendo que o encaminhamento da solução se estabeleça por analogia entre minha mente, que tenho acesso direto, e a mente dos outros, que numa hipótese otimista, tenho acesso indireto.

Assim, um dos alvos, talvez o principal dos trechos das *Investigações Filosóficas* seja a compreensão privada da mente e, associada a esta, a teoria do significado que decorre desta privacidade, que dá condições para se pensar uma linguagem privada. No § 243, Wittgenstein (1999) dá as bases para esta linguagem. Não se trata de uma linguagem circunstancialmente privada, algo como monólogos criptografados, mas uma linguagem radicalmente privada. A indicação do filósofo é uma linguagem que diga respeito às próprias ocorrências mentais, vivências interiores, que seriam, nesta moldura, radicalmente privadas:

Mas seria também pensável uma linguagem na qual alguém pudesse, para seu uso próprio anotar ou exprimir suas vivências interiores – seus sentimentos, seus estados de espírito? – Não podemos fazer isso em nossa linguagem costumeira – acho que não. As palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem (WITTGENSTEIN, 1999, p. 98, § 243).

Assim, aquilo sobre de que a linguagem se compõe: signos, regras, referência, enfim, todos seus elementos seriam privados; apenas o criador-usuário definiria o significado e apenas ele saberia o significado dos signos.

De modo esquemático, o argumento a favor da possibilidade de uma linguagem privada poderia ser feito assim:

- “Sensações são privadas da mente da pessoa que as tem” (**premissa 1** = P<sub>1</sub>);
  - “As sensações são inacessíveis a outras pessoas, uma vez que os outros não têm certeza se alguém tem ou não uma sensação particular” (**premissa 2** = P<sub>2</sub>);
  - “Alguém pode dar um nome a uma sensação particular na privacidade de sua mente e usar este nome e o acerto deste nome nunca seria acessado por ninguém, a não ser o usuário privado” (**premissa 3** = P<sub>3</sub>);
  - “O significado de um termo nesta linguagem nada mais é que a referência de uma ocorrência mental (sensação) e seu modo de expressão (signo) sobre uma sensação presente ou passada é a simples indicação privada (ostensão) desta ocorrência mental” (**premissa 4** = P<sub>4</sub>);
- “A linguagem privada é possível, seria a linguagem de nossas ocorrências mentais” (**Conclusão**).

Fazendo uma avaliação inicial dessas premissas, se pode estabelecer, sobretudo dentro de uma moldura privatista da mente e uma concepção mentalista do significado, que existe uma certa plausibilidade do argumento.

A **premissa 1** (P<sub>1</sub>) parece ser verdadeira, as ocorrências mentais, as sensações são privadas, “ninguém sente a minha dor”, por exemplo, é uma afirmação claramente verdadeira, o que aponta para a verdade da premissa 1.

A **premissa 3** (P<sub>3</sub>) parece ser verdadeira também, parece ser plausível admitir sua verdade. Sendo privadas e sendo algo, as sensações podem ser nomeadas como qualquer objeto exterior na linguagem pública (mesmo que passe por um processo mental de representação). Como apenas o criador e usuário conhece o termo, só ele conhece sua associação referencial com o objeto e só ele conhece o objeto, logo é possível admitir que só ele sabe se acertou ou não no uso deste termo.

A **premissa 4** (P<sub>4</sub>) também pode ser plausível, uma vez que pode se admitir que o ato de ostensão é fundamental para a instanciação do significado de um termo, é possível admitir que semanticamente o significado de um termo é sua substituição por ostensão no plano da linguagem; e como os elementos são privados, tal mecanismo pode ser executado privadamente.

A **premissa 2** (P<sub>2</sub>) parece ser a problemática, pois parece existir uma série de situações que claramente sabemos que uma pessoa tem dor, por exemplo, o que aponta para uma implausibilidade da premissa. Claro que existem situações de simulação de sensações, mas será possível duvidar que, ao enfiar um prego debaixo da unha de uma pessoa, ela não tenha dor? Os mais aferrados à moldura privatista da mente podem pensar que no máximo o que posso fazer é, dado às reações da pessoa (comportamento), supor que ela está tendo dor, pois não sinto a dor dela, logo não tenho condições de dizer *com certeza* que ela tem ou não dor. Assim, mesmo que se possa pensar que há uma inconfundível expressão comportamental de dor, não existe clara e confiável regularidade entre causa e efeito no caso das sensações. Por mais regular que seja a relação entre enfiar um prego debaixo de uma unha de alguém e este alguém gritar, chorar, se contorcer, parece possível pensar contra-exemplos desta regularidade, alguém que fique impassível, por exemplo. Assim, parece não existir uma correlação perfeita entre típica causa do comportamento de dor, a dor e o comportamento de dor, o que torna mais plausível a premissa 2.

Esta avaliação preliminar tem como objetivo reforçar as bases da plausibilidade da admissão da linguagem privada. P<sub>1</sub> aponta para o aspecto da natureza privada das ocorrências mentais; P<sub>2</sub> para a dimensão epistemológica das ocorrências mentais; P<sub>3</sub> e P<sub>4</sub> para o mecanismo semântico da proposta de linguagem privada.

O exemplo recorrente de Wittgenstein é o da dor, em algumas ocasiões trabalha também com o exemplo das cores. Não se pretende fugir desses exemplos, pois dado a sua vivacidade e força retórica servem melhor para esclarecer a questão e desdobrar para outros exemplos.

### **Pontos de Ataque ao Argumento**

A seguir tentaremos indicar, a partir das reflexões de Wittgenstein, o ataque a este argumento, na verdade, indicando a inadmissibilidade do argumento proposto para embasar a possibilidade da linguagem privada.

## A Engrenagem Solta

Este ponto de ataque pode ser detectado na sequência dos parágrafos 271, 272, 279 e 293 das *Investigações Filosóficas*.

É uma das metáforas recorrentes de Wittgenstein para explicar a linguagem a das engrenagens. Assim aponta para o fato do significado ser uma articulação de uma série de elementos.

Para a formulação deste ataque, os parágrafos apontam para a ambigüidade possível na denotação do significado de palavras de cores. Nos parágrafos, é possível perceber a alegação de que cada pessoa processa seu exemplar de cor na sua mente e que existe a possibilidade de confusão na denotação das cores. É possível que eu e parte da humanidade tenham uma sensação de vermelho e outra parte tenha outra sensação cromática (WITTGENSTEIN, 1999, p. 103, § 272).

Um empirista, como Locke, admite a mesma situação, mas, sabiamente, ele aponta (como Wittgenstein) que é uma situação inverificável. Ou seja, se você tem um exemplar privado na memória que você chama de “vermelho”, mas, na realidade, é verde; e eu tenho um exemplar privado que eu chamo de “vermelho”, mas, na realidade, é azul; e um terceiro chama seu exemplar privado de “vermelho” e ele, na realidade, é vermelho. Dado a privacidade efetiva, não posso verificar os exemplares privados dos três. A questão mais problemática entra pela porta dos fundos, pela linguagem. Para Locke – e aqui é a oportunidade de expor uma teoria mentalista *standart* do significado –, os nomes são marcas sensíveis de ideias armazenadas na memória, assim as palavras estão em associação com ideias da mente. Se uma palavra não “executa” a mesma ideia armazenada na mente de duas pessoas ou mais pessoas, ela não será significativa.

Quando um homem fala com outro, o faz para que possa ser entendido; e o fim da fala implica que estes sons, como marcas, devem tornar conhecidas suas ideias ao ouvinte. Essas palavras, então, são as marcas das ideias de quem fala, ninguém pode aplicá-las como marcas imediatamente, a nenhuma outra coisa,

exceto às ideias que ele mesmo possui, já que isto as tornaria sinais de suas próprias concepções; e, ao contrário, aplicá-las a outras ideias faria com que elas fossem e não fossem, ao mesmo tempo, sinais de suas ideias, e, deste modo, não teriam de nenhum modo qualquer significado (LOCKE, 1983, p. 222).

Assim, no uso público, o desacordo é detectável, uma vez que um dos falantes mostre publicamente o que é que ele tem como exemplar de “vermelho”, do mesmo modo o outro e assim, além de detectar o desacordo, superá-lo, isso mantendo a moldura mentalista. Cores, a princípio, são elementos ou aspectos físicos de objetos físicos/materiais, uma vez que se tem a vantagem de poder “mostrar” exteriormente um exemplar físico similar ou idêntico com a cor para superar a ambigüidade. Transpor esta problemática para o exemplo da dor torna a situação bem mais problemática e complexa. Dor é uma sensação, sendo privada, ninguém que não tenha a experiência da sensação de dor saberá o que significa o signo qualquer que o designa. Se o usuário e falante do signo dor usa-o para significar X, num momento, e noutro para significar Y, não haverá desacordo, nem possibilidade de verificação. Na verdade, será tomado pelo usuário da linguagem privada como significando a mesma coisa. A mesma situação pode ser pensada em uso comum. Suponha que alguém se queixa de uma dor, sendo privada, a sensação pode variar de pessoa para pessoa, se for diferente de pessoa para pessoa, a dúvida é sem sentido, pois é radicalmente insuperável a privacidade, o que afeta o uso público da palavra “dor” como palavra significativa. Tal situação aponta para a ideia de engrenagem solta, no uso do termo, torna-se irrelevante se este alguém tem dor ou não para a significação do termo em uso privado e para a comunicação em uso público. “[...] a roda que se pode mover sem que mais nada se mova, não pertence a máquina” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 103, § 271).

A este respeito, Wittgenstein (1997, p. 427 – tradução nossa) diz nas notas para conferência de filosofia<sup>3</sup> “Não é um ato oculto nomear um objeto que possa dar significado a uma palavra”.

---

<sup>3</sup> Este texto que ficou com o título: Conferência Filosófica (MS 166) é um conjunto de notas, segundo Von Wright de em 1935 ou 1936, denotando uma conferência não realizada pelo filósofo, que segundo Anthony Kenny deveria ser realizada em 1941, supostamente, para Academia Britânica. Essas notas dizem respeito às reflexões de Wittgenstein

O que significa essa reflexão para o argumento a favor da linguagem privada? Não é um reforço à privacidade, como uma esfera inexpugnável, mas para mostrar que é irrelevante o objeto referência da sensação, numa moldura mentalista, que, na verdade, supostamente, funciona como elemento fundamental para a significação. Nisso, mesmo sem entrar no mérito de que as sensações são privadas (P1), sendo inacessíveis aos outros (P2), elas não jogam papel algum para a significação, o que tira a plausibilidade de P3. Entretanto, no uso comum, não é possível supor que estejamos num permanente engano ou mal entendido do significado dos termos de sensação, evidência que ataca a premissa 2 (P2).

### **Ausência de Critério**

No § 258, Wittgenstein (1999) cria uma hipotética situação de alguém que quer escrever em um diário sobre a repetição de uma sensação. Diz ele: “Para tanto, associa-a com o signo ‘S’ e escrevo este signo num calendário, todos os dias em que tenho a sensação”. A ideia é que faço isso por uma espécie de ostensão privada, concentro-me na sensação, como um apontar interior e a nomeio. A pergunta que surge é “para que tal ritual?” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 100, § 258). Se ele serve para estabelecer o significado de “S”, deve-se dizer que toda vez que a sensação surgir e nomeá-la, isso se deu porque me recordo da ligação, pois gravei em mim a associação de “S” e a sensação. Escreve-se “S” para expressar minha certeza interior dessa associação. Esta seria uma possível justificativa para o “ritual”, mas ela é claramente insuficiente. Pensemos que significa tal situação. Um dos aspectos que mostra a insuficiência é o fato de que pode existir uma falha na instanciação, por erro de memória, por exemplo. Ou seja, marco no diário “S” no dia X quando tenho a sensação S; no mesmo dia X, tenho a mesma sensação e, por familiaridade interior, tenha a certeza de que a sensação foi a mesma e marco “S” no

---

sobre a linguagem privada, sua implausibilidade. Mesmo pouco sistemático, o escrito é um grande auxílio para a compreensão e da evolução do tema no pensamento do filósofo.

calendário. Passados 15 dias, tenho a sensação, mas não estou tão certo, fico titubeante, tenho dúvidas, de mim para mim, se é a mesma sensação, minha memória não me dá a certeza que precisaria, mas depois de um pouco mais de introspecção e esforço de lembrança, a certeza vem e anoto “S” no calendário. No dia seguinte, tenho a sensação, desta vez ela me pareceu nítida e familiar e escrevo sem titubear “S”.

A pergunta que surge é: como se pode sustentar a correção deste uso denotativo interno? Alguém mais apegado ao quadro criado atribuiria à sinceridade ou à honestidade do “usuário”. Mas, novamente, como aferir tal sinceridade ou honestidade desta associação? Em tese, apenas o usuário da definição extensional seria o avaliador de tal sinceridade ou honestidade. Seria algo como “serei sincero com minha honesta associação”, “serei sincero comigo mesmo e por isso garanto que não erro (intencionalmente) ao associar repetidas sensações ao signo ‘S’”. Mas ser você o avalizador de sua sinceridade, ser um sincero e honesto avalizador de sua sinceridade e honestidade é expressão de um sem sentido, de falta de engrenagem significativa desta situação. E segundo Wittgenstein (1997, p. 427-438), nas notas para conferência filosófica, se o objeto interno muda e nossa memória nos engana, o que é possível, e usamos a expressão privada de boa-fé para significar o objeto, usamos a mesma expressão a cada vez para significar algo distinto. Falar de sinceridade, honestidade e boa fé, neste contexto, é sem sentido, exatamente porque boa-fé, honestidade e sinceridade são conceitos públicos, não faz sentido, a não ser figuradamente e em uso público, dizer que se é honesto consigo mesmo, não existe honestidade ou sinceridade privada. Isso marca o aspecto da falta de critério de correção desta situação. Além disso, se pode pensar, voltando ao exemplo, que se houvesse uma falha na memória, que criasse a incerteza, o usuário não deveria escrever “S” no dia em que ficou com dúvida, isso é expressão de que seria possível evitar o erro ou o engano desde que o usuário fosse diligente epistemologicamente no reconhecimento da sensação e na sua posterior nomeação. Mas a questão não é de capacidade memorística de reconhecimento. A memória é uma

habilidade construída numa linguagem pública, não um “baú” privado de vivências acumuladas. Neste caso, se o “usuário”, competente ou não em termos de memória, associar a sensação ao signo “S” e disser que associou corretamente, será correto! Se ele associar incorretamente e disser que associou corretamente, será correto também! Ou mesmo, numa hipótese de desonestidade, se ele não tiver sensação alguma, mas se disser que “S” significou tal sensação, assim será tido como correto! Isso fica claro em trechos dos §§ 258 e 259: “Correto é aquilo que sempre me parecer correto. E isto significa apenas que não se pode falar de correto” ou “A balança na qual se pesa as impressões, não é a impressão da balança” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 101, §§ 258 e 259).

Tal situação aponta para o fato de que critério privado de correção não é critério, é impressão de critério. Parece haver critério, mas são impressões de critério, não se discrimina nem corrige nada.

O interessante é que todo o “ritual” descrito anteriormente se faz a semelhança de procedimentos regradados publicamente, transpostos par uma esfera privada, numa clara hipostasia de significado.

Esta reflexão ataca diretamente a premissas 3 (P3) e 4 (P4) do argumento em favor da linguagem privada. Do mesmo modo que a inscrição “S” não denota a sensação necessariamente, é possível, como decorrência, atacar a premissa 1 (P1), uma vez que, se for o caso, nem o usuário/portador da sensação “sabe” se a tem, isso pela situação criada pelo diário.

### **Transição/Descritibilidade**

No modelo cartesiano, seria possível algo como o que Wittgenstein aventa no § 257, da criança gênio que descobre por si mesma o nome de uma sensação “‘Como seria se os homens não manifestassem suas dores (não gemessem, não fizessem caretas etc.)? Então não se poderia ensinar a uma criança o uso das palavras ‘dor de dente’. – Ora, imaginemos que uma criança seja um gênio e descubra por si própria um nome para a

sensação” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 101). Seria uma situação em que se aprende o que é dor sentindo-a. De novo, seria algo como, ao me machucar, concentro-me na sensação e imprimo em mim o que é “dor” com um signo qualquer. Como vimos pela argumentação anterior, falta critérios para identificar corretamente as minhas próprias dores, por exemplo. Mas deixemos isso de lado, por enquanto, pois no § 265, há um interessante desdobramento. Admitindo, a princípio, ser possível identificar minhas próprias dores corretamente, então, rigorosamente eu não poderia ser capaz de entender proferimentos como “X tem dor”. Podemos supor que descrevo dores a partir da minha própria dor, por introspecção (ostensão interior), mas se é assim, isso não me permite ensinar aos outros como descrever a sensação para uma pessoa particular, a rigor, nem a mesma, pois isso não foi feito privadamente. (Hume já assinalava que o “eu” não é objeto de introspecção). Assim, quando sinto dor não é meu ego sente dor, nem uma parte especial de mim, como meu cérebro. Isso é claramente uma falácia (falácia do homúnculo<sup>4</sup>). Mas o ponto aqui é o da transcrição de “há dores” de “eu tenho dores”, uma vez que são identificadas como sendo a mesma descrição, pois não posso sair de mim dado a privacidade radical das sensações. Do mesmo modo, “ele tem dor” não significa que eu designei “dor” como algo que acontece num lugar que não seja o da minha privacidade, ou seja, o corpo ou a mente de outra pessoa. Se o modelo cartesiano está certo, “dor” é um evento privado, captado introspectivamente, enquanto “dor” no corpo ou na mente de outrem não é algo introspectivamente captável por mim. Assim, falar de dor, a partir de mim, como “dor” de outra pessoa é, no mínimo, uma significação indevida. Não há garantia alguma de identidade entre os significados (WITTGENSTEIN, 1999, p. 107, § 292). Sendo assim, não posso descrever dores que sinto em mim como dores que outro sente. Em §302, Wittgenstein diz: “Se precisamos representar-nos a dor dos outros segundo modelo de nossa própria dor, então isso não é coisa fácil: pois

---

<sup>4</sup> KENNY, J. P. The homunculus fallacy: Cf. KENNY, J. P. (org.). **The legacy of Wittgenstein**. Oxford: Blackwell, 1984, p. 124-136.

devo representar-me dores que não sinto, segundo dores que sinto” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 108).

O objetivo deste ponto é destacar, às avessas, que o fundamento privado de constituição da linguagem é implausível. Ele cria uma série de dificuldades para o argumento por analogia para conhecimento de outras mentes, numa perspectiva pública, mostra que, pela ausência de critérios para constituição, não é possível estabelecer qualquer descrição sobre algo que ocorra na mente de outro; tal linguagem, além de ser privada, deve ser autocontida, o que se mostra sem sentido, pois mesmo as descrições/nomeações privadas perdem toda função como descrição ou nomeação. Nomear não é um ato privado e oculto para que o termo tenha significado. Segundo Wittgenstein, nas notas para conferência filosófica: nomear está dentro de uma técnica de uso, nomear não é espécie de batismo mágico privado, “não serve para nada dizer que temos um objeto privado ante a mente e damos um nome” (WITTGENSTEIN, 1999, p. 129, § 428). Só existe nome, segundo ele, quando há uma técnica para usá-lo e esta técnica não pode ser privada. Isso atesta, às avessas, que para que as descrições/nomeações sejam significativas devem ser públicas. O que ataca especialmente a premissa 2 do argumento (P2), as sensações não são autocontidas, indescritíveis e inacessíveis a outrem, logo nem sempre terei dúvidas sobre se o outro tem ou não determinada sensação, pois para que a nomeação/descrição qualquer seja significativa ela deve ser pública, o que aponta para a noção de que, se algum termo ou descrição de sensação é significativo, ele se construiu publicamente, logo, as sensações não são inacessíveis e não vivemos numa permanente dúvida sobre se o outro tem ou não uma sensação qualquer como dor.

### **Argumento da Linguagem Privada e Filosofia da Mente em Wittgenstein**

Argumento da linguagem privada é o esforço de levar ao extremo das contradições uma concepção privada e representacional de mente, que

ganha força ou é caudatária de uma concepção referencialista de significado (objeto – representação – signo). Os argumentos apontam para a perspectiva de fazer uma terapia de tal entendimento; de apontar deficiências conceituais e de buscar suprimi-las com outro registro de significado e mente.

Este novo registro se encontra na concepção de linguagem como uso: como conjunto de ações públicas e regradas. Nisso emergem conceitos não referencialistas de linguagem como: jogos, padrões, regras, critérios, aprendizado e treinamento. Tal conjunto de elementos, numa avaliação panorâmica dos usos de um termo e seus aparentados, faz com que surja a “gramática” de um conceito, que abre espaço para o entendimento da filosofia da mente de Wittgenstein.

A proposta de filosofia da mente do filósofo se associa à gama de conceitos surgidos do uso, especialmente, do uso de verbos intencionais: crer, querer, conhecer, lembrar, memorizar, imaginar, pensar etc. cada um com sua gramática. Sendo assim, mente não é uma instância metafísica privada e pneumática. A configuração dos elementos conceituais, extraído dos usos dos conceitos mentais, traz uma explicação de uma série de fenômenos mentais, a partir de:

Nisso emergem conceitos de explicação de uma série de fenômenos mentais, como:

- a) parâmetros conceituais de definição de conceitos mentais, articulações e exclusões pragmáticas de uso que traçam o limite da gramática dos conceitos mentais;
- b) assimetria pronominais de primeira e terceira pessoa, como elementos pragmáticos que explicam a diferença entre o interno e o externo, como jogos de linguagem entre auto e hétero descrições ou expressões características de exteriorizações (primeira pessoa) e afirmações sobre dimensões mentais de outrem (terceira pessoa), diluindo o problema das outras mentes no formato mentalista. Assim, interno e externo não são instâncias metafísicas, o externo não é fachada do interno, são conceitos que tem um papel fundamental na nossa imagem de pessoa como um conceito público;
- c) comportamentos característicos, associados pragmaticamente como conceitos mentais.

Outros aspectos da investigação de Wittgenstein poderiam ser levantados e aprofundados, mas estes três sumários elementos apontam para onde se desenvolve a reflexão do filósofo. A proposta aqui foi apenas apresentar a discussão sobre a plausibilidade da linguagem privada e apontar elementos da filosofia da mente de Wittgenstein. Do mesmo modo, compreender que o argumento contra a linguagem privada é de fundamental importância para o entendimento da filosofia da mente de Wittgenstein.

## Referências

HACKER, P. M. S. Privative language argument. In: DANCY, J.; SOSA, E.; STEUP, M. (eds.). **A companion to epistemology**. 2. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, p. 616-621.

KENNY, J. P. The homunculus fallacy. In: KENNY, J. P. (org.). **The legacy of Wittgenstein**. Oxford: Blackwell, 1984, pp. 124-136.

LOCKE, J. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

NIELSEN, K. S. **The evolution of the private language argument**. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Company, 2007.

SCHROEDER, S. Private language and private experience. In: GLOCK, H-J. **Wittgenstein: a critical reader**. Oxford: Backwell Publishers, 2001, p. 174-198.

WITTGENSTEIN, L. **Ocasiones filosóficas: 1912-1951**. Trad. Angel García Rodrigues. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.

\_\_\_\_\_. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

## O que Há de Errado com o Pensamento Crítico?

*Ricardo S. Rabenschlag*<sup>1</sup>

No capítulo que publiquei nesta mesma série de livros que registram parte da produção acadêmica do grupo de pesquisa Linguagem e Cognição, afirmei que seria inútil tentar extrair uma concepção coerente de ciência a partir da análise das principais obras publicadas pelos Novos Ateus. Embora minha convicção a este respeito permaneça inalterada, não creio ser inútil a tentativa de identificar os principais equívocos epistemológicos que este e outros grupos de autodeclarados pensadores críticos cometem em sua cruzada contra os “inimigos da Ciência”.

Em sua acepção vulgar, ter uma atitude crítica significa suspender o juízo acerca de uma ideia, a menos que tenhamos argumentos logicamente válidos e bem fundados seja para afirmá-la seja para negá-la. Compreendido dessa forma, o pensamento ou a atitude crítica se opõem, de um lado, ao raciocínio falacioso e, de outro, à atitude dogmática. Por que devemos preferir raciocínios válidos à raciocínios falaciosos é algo que dispensa maiores explicações. Com efeito, o próprio conceito de falácia já contém um elemento pejorativo e o mesmo se dá em relação à atitude dogmática, compreendida não apenas como indiferença em relação à busca de razões para se afirmar ou negar certas ideias, mas sobretudo como recusa em fazê-lo, mesmo quando a afirmação ou a negação destas ideias entra em flagrante contradição com aquilo que acreditamos com base em argumentos válidos e bem fundados.

---

<sup>1</sup> Professor Associado da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

Mas se é assim, o que poderia haver de errado com o Pensamento Crítico? Como já disse, não creio que haja nada de errado com a ideia de que devemos, sempre que possível, suspender nosso juízo antes que tenhamos boas razões quer para negar quer para afirmar algo. A ressalva é importante porque no âmbito prático nem sempre podemos nos dar ao luxo de suspender nosso juízo, sobretudo quando as consequências desta indecisão são moralmente graves. O problema com o Pensamento Crítico não diz respeito a esta atitude crítica moderada e sim a um conjunto mais ou menos bem definido de crenças largamente difundidas por autores que se identificam como pensadores críticos, entre eles os principais representantes do novo ateísmo<sup>2</sup>. Neste breve capítulo, examinarei uma das máximas mais populares entre os autoproclamados pensadores críticos<sup>3</sup>.

\*

Qualquer um que já tenha passado dos cinquenta anos e que tenha amor pela ciência se lembra com carinho das noites em que assistiu, pela primeira vez e ao longo de várias semanas, aos treze capítulos da série *Cosmos*, apresentada por Carl Sagan. Não foi o primeiro programa do tipo e nem o melhor, segundo muitos críticos<sup>4</sup>, mas sob um aspecto ele foi único, pois nenhum outro programa de divulgação científica alcançou uma audiência tão vasta. Seja pela belíssima trilha sonora, pelos efeitos especiais inovadores ou pelo carisma do seu apresentador, a série *Cosmos* foi um marco na divulgação científica audiovisual.

Uma das características principais da série *Cosmos*, posteriormente publicada em forma de livro com o mesmo título e que teve enorme sucesso de vendas em todo o mundo, é que ela não visava apenas

---

<sup>2</sup> Estou me referindo aqui aos Quatro Cavaleiros do Não-Apocalipse, Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett e Sam Harris.

<sup>3</sup> Esta é apenas uma pequena parte de um projeto mais amplo, cujos resultados pretendo publicar num livro com o mesmo título do presente capítulo.

<sup>4</sup> Muitos, incluindo o autor deste capítulo, consideram a série *A Escalada do Homem*, apresentada por Jacob Bronowski, como sendo superior, sobretudo em razão do maior escopo, profundidade e interdisciplinaridade.

transmitir a moderna visão científica do mundo, ela buscava também promover o espírito científico moderno que tornara possível aos cientistas modernos descobrirem tudo aquilo que Carl Sagan nos apresentava de maneira tão cativante. Em outras palavras, uma parte substancial do programa tinha como foco a própria ciência, sua história, seus métodos e, sobretudo, a atitude crítica que, segundo Carl Sagan, está na raiz dessa inovadora e bem-sucedida maneira de buscar respostas para questões fundamentais como a origem da vida, a origem do homem e do pequeno planeta que ele habita e, até mesmo, a origem do próprio Universo!

Na tentativa de explicar para o grande público os traços essenciais da atitude crítica que caracterizaria o pensamento científico, Carl Sagan fez uso<sup>5</sup> do seguinte aforismo que rapidamente foi adotado pelos autoproclamados pensadores críticos como um princípio metodológico essencial a toda investigação que se pretenda científica<sup>6</sup>:

**Princípio de Sagan:** alegações extraordinárias requerem evidências extraordinárias<sup>7</sup>.

Embora muitos educadores e divulgadores da ciência, entre eles vários cientistas e alguns filósofos, interpretem o aforismo tornado célebre por Carl Sagan como expressando um princípio metodológico essencial a toda investigação que se pretenda científica, vejamos o que a Epistemologia da Ciência tem a dizer sobre essa suposta pérola do pensamento crítico. Nunca é demais lembrar que a Epistemologia da Ciência não é uma ciência que investiga a própria ciência como são a História da Ciência e a Sociologia da Ciência e sim uma disciplina filosófica que estuda a natureza, a origem e os limites do conhecimento científico.

---

<sup>5</sup> O aforismo é, provavelmente, uma adaptação de uma frase praticamente idêntica publicada num artigo de 1978, de autoria do sociólogo italiano, Marcello Truzzi. Com efeito, em seu artigo "On the Extraordinary: An Attempt at Clarification", ele afirma que "an extraordinary claim requires extraordinary proof."

<sup>6</sup> Uma busca rápida no *Google Scholar* revela que o aforismo, na versão tornada célebre por Sagan, é usado em mais de 1.000 publicações acadêmicas.

<sup>7</sup> O aforismo original, em inglês, "Extraordinary claims requery extraordinary evidence", pode ser traduzido também como "Afirmações extraordinárias requerem evidências extraordinárias".

Antes de tudo, é importante deixar claro que embora Carl Sagan tenha empregado o aforismo para descartar explicações pseudocientíficas, em momento algum ele afirmou que se tratava de um princípio metodológico e nem se deu ao trabalho de explicar seu sentido preciso e, a menos que se faça isso, o tão celebrado aforismo aparenta ser uma apenas uma consequência ilegítima do fato psicológico de que, em geral, é mais difícil convencer alguém da verdade de uma crença que contraria suas expectativas do que da verdade de uma crença que não se contraria suas expectativas. Poderíamos expressar essa compreensão vulgar e psicologista do Princípio de Sagan do seguinte modo:

**Interpretação psicológica\*:** alegações que contrariam nossas expectativas requerem evidências mais robustas.

A consequência é obviamente ilegítima, já que da proposição que descreve o fato psicológico de que tendemos a rejeitar aquilo que contraria nossas expectativas e a aceitar aquilo a que estamos acostumados, não se segue o princípio metodológico de que devemos ser mais exigentes em relação às evidências que usamos para fundamentar alegações que contrariam nossas expectativas e menos exigentes em relação às evidências que usamos para fundamentar alegações que não contrariam nossas expectativas. Mais importante que isso, esta interpretação, independentemente da sua origem, não é aceitável, uma vez que, se de fato estamos naturalmente precavidos em relação às alegações que consideramos extraordinárias, nesse sentido psicológico do termo “extraordinário”, o mais correto, do ponto de vista metodológico, seria requerermos evidências mais robustas, justamente, em relação às alegações que não consideramos extraordinárias.

Outra possível leitura psicologista do Princípio de Sagan resultaria de uma interpretação em que ambas as ocorrências do termo “extraordinárias” teriam a mesma acepção psicológica, caso em que ele assumiria a seguinte forma:

**Interpretação psicológica\*\*:** alegações que contrariam nossas expectativas requerem evidências igualmente contrárias as nossas expectativas.

Em primeiro lugar, cumpre observar que se o caráter surpreendente de uma evidência for definido pelos seus efeitos, isto é, pelo caráter surpreendente daquilo que ela evidencia, o aforismo não passa de um truísmo, pois, nesse caso, qualquer evidência em favor de uma alegação que contrariasse nossas expectativas seria, por definição, uma evidência contrária as nossas expectativas. Mais importante que isso, por não se tratar de uma trivialidade, evidências científicas possuem um caráter peculiar que deriva do fato de que as explicações científicas operam por meio de teorias. Em razão dessa dependência mútua que existe entre as teorias científicas e as evidências científicas, uma evidência científica nunca deve ser considerada de modo independente. Daí que mesmo os eventos mais corriqueiros e até mesmo banais, aos olhos do cientista, isto é, quando examinados a partir de um referencial teórico particular, possam adquirir um significado surpreendente. Lembro ainda hoje do espanto que senti quando li pela primeira vez sobre o Paradoxo da Noite Escura<sup>8</sup>. Este famoso paradoxo trata das implicações cosmológicas da escuridão noturna. Ao menos para a maioria de nós, é difícil encontrar algo mais banal do que a escuridão noturna<sup>9</sup> e, no entanto, Johannes Kepler considerou justamente a escuridão da noite como sendo uma evidência da finitude espacial do Universo.

Em linhas gerais, o raciocínio de Kepler foi o seguinte: suponha que as estrelas estejam distribuídas regularmente e que o Universo seja espacialmente infinito. Para um observador em qualquer ponto deste espaço infinito, há uma esfera com centro nele cujo volume aumenta com o quadrado do seu raio. Portanto, à medida que nos distanciamos deste observador hipotético, o número de estrelas que intercepta o seu raio de visão cresce com o quadrado da distância. Como resultado, não importa

---

<sup>8</sup> Também conhecido como Paradoxo de Olbers.

<sup>9</sup> Os Esquimós sabem muito bem que nem toda noite é escura.

para onde ele olhe, haverá sempre uma estrela interceptando o seu raio de visão. Portanto, se nosso Universo fosse espacialmente infinito e estivesse repleto de estrelas regularmente distribuídas, como defendia Giordano Bruno, o céu noturno deveria ser tão brilhante quanto a superfície de uma estrela média. Como isso não ocorre, a conclusão do argumento é falsa, o que implica que ao menos uma das premissas do argumento é igualmente falsa, ou seja, ou o Universo é espacialmente infinito ou as estrelas não estão regularmente distribuídas ou ambos. Como a distribuição das estrelas se mostrava regular, Kepler inferiu que o Universo deveria ser espacialmente finito, mostrando que algo tão corriqueiro como a escuridão da noite pode ser legitimamente tomado como evidência de uma alegação absolutamente extraordinária<sup>10</sup>.

Este é apenas um entre muitos exemplos em que eventos ou fatos nada extraordinários serviram de evidência para afirmações extraordinárias, o que mostra claramente a inadequação desta segunda interpretação psicológica do Princípio de Sagan. Outro que me traz boas recordações é o do chuveiro que aparecia nos antigos televisores de tubo quando as emissoras de TV encerravam a sua programação diária e que hoje sabemos ser causado pela Radiação Cósmica de Fundo que teve origem no *Big Bang*. Em outras palavras, uma evidência de que o Universo teve início há bilhões de anos numa “grande explosão” estava à vista de todos sem que ninguém suspeitasse!

Em resumo, interpretado psicologicamente, o tão celebrado Princípio de Sagan ou é trivial ou deriva de uma concepção profundamente equivocada acerca da natureza do conhecimento científico moderno. Em ambos os casos, o Princípio de Sagan não deve ser considerado válido e seu uso como guia para a investigação científica tem consequências desastrosas para ciência.

---

<sup>10</sup> A solução atualmente aceita para o paradoxo é diferente daquela proposta por Kepler. Atualmente, o paradoxo é resolvido com base em duas descobertas: a) que o Universo tem uma idade finita, e b) a luz tem uma velocidade finita, a luz das estrelas mais distantes ainda não teve tempo de chegar até nós. Portanto, o Universo que enxergamos é limitado no espaço, por ser finito no tempo. A escuridão da noite é uma prova de que o Universo teve um início.

\*\*

Mas não haveria alguma interpretação ao mesmo tempo não trivial e não psicologista do Princípio de Sagan? No intuito de nos livrarmos de uma leitura psicologista da formulação tornada célebre por Carl Sagan, poderíamos reformular o Princípio de Sagan como expressando a ideia de que deve haver uma proporcionalidade entre a força das nossas alegações e a força das evidências que apresentamos em favor delas. Uma maneira de expressar isso, poderia ser a seguinte:

**Interpretação epistêmica\*:** alegações extraordinariamente fortes requerem evidências extraordinariamente fortes.

Com base nessa reinterpretação do Princípio de Sagan, poder-se-ia alegar, por exemplo, que acreditar na existência de discos voadores com base apenas no fato de que alguém afirma ter visto um disco voador, seria uma violação do princípio, já que a força da alegação, medida pelo impacto que ela tem sobre o conhecimento científico, exigiria evidências mais robustas como, por exemplo, a exibição dos destroços do disco voador que a pessoa alega ter visto e não o simples relato de uma testemunha afirmando ter visto um disco metálico voando em baixa altitude. No primeiro caso, tudo o que temos é o relato do avistamento de um OVNI (Objeto Voador Não Identificado), no segundo, temos uma evidência material, a saber, o próprio objeto avistado, o que nos permite uma avaliação direta e possível identificação do objeto que irá ou não confirmar a afirmação de que o objeto avistado era uma nave alienígena. O mais provável, é que a pilha de destroços, por mais extraordinária que pareça aos olhos de um leigo, seja imediatamente reconhecida por um especialista como sendo os restos de um balão meteorológico ou algum outro aparato tecnológico humano, como de fato aconteceu no famoso incidente ocorrido em Roswell, Novo México, em 1947.

Mas será que esta reformulação do Princípio de Sagan tem o mesmo sentido que os autoproclamados pensadores críticos conferem a sua

formulação original? E ainda que a aceitemos como uma tradução razoável do Princípio de Sagan, o sentido da expressão “extraordinariamente fortes” que aparece nas expressões “alegações extraordinariamente fortes” e “evidências extraordinariamente fortes” é o mesmo em ambos os casos? E ainda que se diga que elas têm o mesmo sentido, é mesmo verdadeiro que toda alegação que tem grande impacto em nossa atual visão científica do mundo requer evidências igualmente extraordinárias? Não poderia haver evidências absolutamente conformes à visão científica do mundo e que, não obstante isso, seriam uma sólida evidência para alegações extraordinárias, como a finitude espacial do Universo? A força de uma evidência é medida pelas suas consequências ou há um critério intrínseco, como sugere a comparação entre evidências testemunhais e materiais? Alegações conformes a nossa visão de mundo podem ser aceitas com base apenas em testemunhos, ao passo que as que contrariam o que acreditamos saber requerem evidências materiais? Nesse último caso, que admitimos ser o mais promissor, qual a relevância da força de nossas alegações no que diz respeito ao tipo de evidência que devemos exigir para aceitá-la?

Uma vez mais, nos vemos em meio a uma dupla confusão. De um lado, não temos clareza sobre o significado do enunciado do princípio, de outro, não temos uma concepção clara sobre a natureza do conhecimento científico. Visando sanar estes problemas, poderíamos interpretar a ideia de força de uma alegação ou de uma evidência como uma referência àquilo que poderíamos chamar de estatuto epistêmico de uma proposição, definido como o grau de confiabilidade de uma proposição. Assim compreendido o Princípio de Sagan seria um corolário da ideia de que o estatuto epistêmico das premissas de um argumento deve ser igual ao estatuto epistêmico da sua conclusão, e poderia ser enunciado do seguinte modo:

**Interpretação epistêmica\*\*:** alegações com alto grau de confiabilidade requerem evidências com alto grau de confiabilidade.

René Descartes, certamente concordaria com essa interpretação do Princípio de Sagan, afinal toda sua filosofia está baseada na ideia de que

somente evidências indubitáveis podem servir de base para afirmações indubitáveis<sup>11</sup>. Não foi outra a razão que o levou, numa das passagens mais memoráveis da história da filosofia<sup>12</sup>, a apresentar o *Cogito* como a única saída para o que ele chamou de dúvida hiperbólica e tomá-lo como o único fundamento aceitável para a filosofia. Ainda que Descartes esteja longe de ser um ícone dos “pensadores críticos”, um projeto fundacionista análogo ao cartesiano está na raiz do Positivismo Lógico, uma das fontes de inspiração da grande maioria dos autoproclamados pensadores críticos. Rudolf Carnap, o maior expoente desta corrente neopositivista, buscou ancorar todo o conhecimento humano no que ele chamou de enunciados protocolares, descritos por ele como sendo registros em primeira pessoa de dados sensíveis elementares (*sense data*) que estariam na base de toda a experiência humana.

O problema com essa interpretação do Princípio de Sagan é que, embora a nova formulação do princípio seja mais promissora, ela obviamente não é uma interpretação plausível do Princípio de Sagan, já que o grau de confiabilidade de alegações extraordinárias não é alto e sim extremamente baixo, daí que a maioria de nós esteja naturalmente precavido contra elas.

Uma terceira interpretação epistêmica do Princípio de Sagan resulta de uma leitura indutivista humeana da ideia de estatuto epistêmico de uma proposição. A ciência, segundo David Hume, é um empreendimento essencialmente indutivo e provisório e sua grandeza reside, precisamente, no fato de que a ciência não busca verdades absolutas. Do fato de que todo conhecimento é provisório e, por conseguinte, dubitável, não se segue, contudo, que nossas crenças tenham todas elas o mesmo grau de confiabilidade. Obviamente, uma afirmação que já tenha sido refutada não é nem um pouco confiável. Mas o que dizer das que ainda não foram refutadas? Segundo David Hume, o grau de confiabilidade de uma crença

---

<sup>11</sup> No caso do *cógit*, a própria afirmação ou mais precisamente o pensamento que ela expressa é evidência da sua veracidade.

<sup>12</sup> Início da Segunda Meditação das *Meditações Metafísicas* de René Descartes.

é proporcional ao número de vezes em que ela foi experimentalmente confirmada. Seguindo essa linha de raciocínio, poder-se-ia interpretar o Princípio de Sagan como a recomendação de que afirmações que contrariem crenças que tenham sobrevivido a inúmeras e variadas tentativas de refutação e que são, nesse sentido, extraordinárias, devam ser igualmente submetidas a um longo e variado processo de testes, acumulando assim uma quantidade igualmente extraordinária de evidências em seu favor, antes de serem consideradas mais confiáveis que às antigas crenças que elas pretendem substituir:

**Interpretação epistêmica\*\*\*:** alegações que contrariam crenças corroboradas por uma extraordinária quantidade de evidências requerem um número igualmente extraordinário de evidências favoráveis.

A longa disputa entre os sistemas ptolomaico e copernicano, que marca o início da ciência moderna, é um bom exemplo de como devemos ser cautelosos em relação a afirmações extraordinárias como, por exemplo, a afirmação de que a Terra não está parada no centro do Universo e sim girando em uma grande velocidade em torno do Sol. Tenho certeza de que a maioria dos Novos Ateus endossaria aliviado esta leitura indutivista do Princípio de Sagan” e não ficaria, de modo algum, surpreso se Richard Dawkins, acrescentasse, de forma desdenhosa, a observação de que era exatamente isso que ele estava querendo dizer o tempo todo, embora nunca o tivesse feito, por achar óbvio demais. Infelizmente, as coisas não são tão simples quanto parecem a um leigo em Espistemologia da Ciência como Richard Dawkins. Em primeiro lugar, mesmo nos casos mais promissores, como o da disputa entre geocentrismo e heliocentrismo, a interpretação mencionada acima apresenta sérios problemas, já que o que pôs fim a disputa em favor do heliocentrismo não foi um número extraordinário de evidências favoráveis e sim a criação da primeira teoria física moderna capaz de explicar de maneira unificada fenômenos corriqueiros como o movimento dos corpos terrestres e o movimento dos corpos celestes.

Uma vez mais, o problema aqui é o de como evitar a confusão entre o lógico e o psicológico. Não resta dúvida de que a repetição de uma mesma ocorrência aumente nossa confiança em relação ao enunciado universal que a descreve, a questão, contudo, é saber se ela aumenta o nosso conhecimento e não as nossas expectativas. É provável que um ímpeto indutivista esteja na base de parte importante do apoio ao Princípio de Sagan, embora não devamos esquecer que boa parte dos seus apoiadores, em especial os autoproclamados pensadores críticos, tem imensa adoração pelo racionalismo popperiano e que Karl Popper considerava ilegítima qualquer tentativa de justificar indutivamente uma crença. De qualquer modo, tanto o fundacionismo como o indutivismo são extremamente problemáticos, razão pela qual foram há muito tempo descartados, e não há hoje muitos especialistas que defendam quer a ideia de um fundamento inabalável para as ciências quer a ideia de uma lógica indutiva.

Pode-se contra-argumentar dizendo que não há verdades ou conhecimento em sentido absoluto, que não há um mundo ou uma realidade independente do sujeito, que tudo é relativo, provisório e incerto e que, portanto, uma lógica indutiva é tão boa quanto uma dedutiva. Mas, obviamente, que se adotarmos esta estratégia de defesa o problema assume uma feição ainda mais sombria, pois a menos que se possa conciliar esta concepção relativista com a objetividade científica, não há como evitar que o ceticismo moderado que caracteriza a atitude científica se transforme num ceticismo radical e, portanto, numa nova e poderosa forma de irracionalismo.

\*\*\*

Se o Princípio de Sagan é assim tão inadequado, por que ele é considerado por muitos como uma das regras de ouro do pensamento crítico? Como dissemos anteriormente, o enunciado do princípio é vago, deliberadamente vago, a ponto de comportar interpretações muito diferentes e até mesmo antagônicas, o que certamente contribui para o seu sucesso. Há, contudo, uma outra razão que julgamos ser ainda mais importante, a saber,

que ele não é uma ferramenta científica e sim ideológica. Ele não é utilizado por cientistas em suas investigações e sim por ativistas, que podem ou não ser cientistas, em sua luta contra os “inimigos da Ciência”.

O combate às pseudociências é um combate justo e necessário e a atitude crítica tem um papel fundamental nesse processo, não temos dúvida quanto a isso. Nossa crítica não busca desencorajar o combate às pseudociências, ela busca apenas mostrar, por um lado, que a ciência não está inune ao irracionalismo e, por outro, que o irracionalismo na ciência se manifesta sob a forma de pseudofilosofias e não de pseudociências. Evidentemente, esta não é uma tarefa fácil e este pequeno capítulo não esgota de forma alguma o assunto. Ainda assim, espero que esta breve crítica do tão aclamado Princípio de Sagan tenha despertado a atenção dos leitores para a importância de uma crítica do Pensamento Crítico<sup>13</sup>.

## Referências

CARNAP, R. **The Logical Structure of the World**. Open Court: New York, 2003.

DAWKINS, R. **The God Delusion**. Transworld Pub: London, 2016.

DENNETT, D. **Breaking the Spell**. Penguin: London, 2007.

DESCARTES, R. **Méditations Métaphysiques**. Nabu Press: Paris, 2014.

HARRIS, S. **The End of Faith**. WW Norton: London, 2005.

HITCHENS, C. **God Is Not Great**. Atlantic Books: London, 2008.

HUME, D. **On Miracles**. Open Court: London, 1985.

POPPER, K. **Conjectures and Refutations**. Routledge: New York, 2002.

SAGAN, C. **Cosmos**. Ballantine Books: New York, 2013.

---

<sup>13</sup> Talvez seja o caso de cunharmos a expressão “Novo Pensamento Crítico” a exemplo do que se fez em relação aos Novos Ateus, seja para reforçar o vínculo entre as duas correntes, seja para diferenciar este Novo Pensamento Crítico da Filosofia Crítica de Kant. No presente texto, optamos por usar a expressão empregada na literatura existente.

## A Teoria Trivalente da Vagueza e o Problema da Precisão

*Sagid Salles*<sup>1</sup>

### Introdução

Há pelo menos duas coisas que tornam o fenômeno da vagueza interessante. Primeiro, a vagueza está espalhada por toda a linguagem natural. Uma parte significativa das expressões de nossa linguagem são vagas e podemos encontrar a vagueza em expressões de diferentes categorias lógicas, como *termos singulares*, *predicados* e *quantificadores*. Por razões de simplicidade, contudo, ao longo deste artigo considero apenas o caso dos predicados vagos. Segundo, o fenômeno da vagueza está por trás de um difícil paradoxo, conhecido como *Paradoxo Sorites*. Atualmente, há muitas tentativas de explicar esse fenômeno e resolver o Sorites, sendo uma delas a Teoria Trivalente da Vagueza. Essa teoria é interessante não apenas porque fornece uma explicação elegante da vagueza, acompanhada de uma solução engenhosa para o paradoxo em questão, mas também porque serve de base para a compreensão de outras teorias clássicas da vagueza. Tanto o Gradualismo como o Supervalorativismo, por exemplo, incorporam parte significativa de suas ideias centrais. A despeito disso, existem alguns sérios obstáculos para a Teoria Trivalente. Acredito que o principal deles é que ela falha em satisfazer pelo menos um dos três critérios de adequação para uma teoria

---

<sup>1</sup> Sagid Salles é graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto. Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da UFRJ, com sanduíche realizado em University of Miami. Atualmente é professor substituto de Filosofia na Universidade Federal do Amazonas (E-mail: sagidsalles@gmail.com).

ideal da vagueza: o critério da precisão. Meu objetivo é apresentar essa teoria e mostrar como essa dificuldade surge para ela.

O artigo será dividido em quatro seções. Na primeira, apresento o problema da vagueza, ressaltando os três critérios de adequação para uma teoria ideal: o critério do Sorites, o critério da coerência e o critério da precisão. Na segunda e terceira, apresento respectivamente os aspectos centrais da Teoria Trivalente e uma das soluções da mesma para o Sorites. Por fim, defendo que, apesar de satisfazer os dois primeiros critérios de adequação, a Teoria Trivalente falha com respeito ao critério da precisão.

### Vagueza, Sorites e os Três Critérios de Adequação

A palavra “vagueza” é usada cotidianamente em diferentes sentidos, mas o interesse filosófico pela vagueza é direcionado a um fenômeno específico. O que mais chama a atenção sobre esse fenômeno é que ele está por trás do que é conhecido como *Paradoxo Sorites*. Esse paradoxo foi descoberto por Eubulides de Mileto ainda no século IV a.c., mas é argumentável que somente recentemente (talvez nos últimos 60 ou 70 anos) ele venha recebendo a atenção que merece. Aliás, atualmente existe uma grande variedade de versões diferentes do paradoxo (HYDE, 2011), uma delas, a *versão quantificada*, será apresentada a seguir.

Seja “C” o predicado “careca”, “a” um nome arbitrário de pessoas e deixe os números na direita inferior indicarem o número de cabelos que a tem na cabeça. Nesse contexto, a versão quantificada do Sorites para “careca” pode ser formulada como segue:

(SC)

(1)  $Ca_0$

(2)  $\forall n (Ca_n \rightarrow Ca_{n+1})$

---

(3)  $Ca_{10.000}$

(SC) parte da suposição claramente verdadeira de que uma pessoa com o fios de cabelo na cabeça é careca para a conclusão claramente falsa de que uma pessoa com 10.000 fios de cabelo na cabeça também é careca. A conclusão (3) se segue de (1) e (2) por repetidas aplicações de Instanciação Universal e Modus Ponens.

Agora repare que podemos facilmente formular o Sorites na direção inversa, partindo da suposição claramente verdadeira de que uma pessoa com 10.000 fios de cabelo na cabeça não é careca para a conclusão claramente falsa de que uma pessoa com o fios também não é careca.

$\begin{array}{l} (\neg\text{SC}) \\ (1) \neg Ca_{10.000} \\ (2) \forall n (\neg Ca_{n+1} \rightarrow \neg Ca_n) \\ \hline (3) \neg Ca_0 \end{array}$
---

A conclusão de  $(\neg\text{SC})$  também é obtida por repetidas aplicações de Instanciação Universal e Modus Ponens. Enquanto argumentos como (SC) nos permitem mostrar que cada indivíduo é careca, argumentos como  $(\neg\text{SC})$  nos permite mostrar que cada indivíduo não é careca. Se tomadas em conjunto, os argumentos nos permitem mostrar que cada indivíduo é careca e não é careca ao mesmo tempo. Resultado: o predicado “careca” é incoerente. Se isso já nos parece absurdo, a coisa fica muito pior quando lembramos que o mesmo paradoxo pode ser formulado para muitos outros predicados: “alto”, “baixo”, “rico”, “pobre”, “vivo”, “morto”, “rápido”, “lento”, “monte”, etc. Em última instância, aceitar a conclusão do Sorites implicaria em aceitar que cada um desses predicados é incoerente.

A premissa (1) de cada argumento acima é claramente verdadeira, enquanto a conclusão se segue de (1) e (2) por regras de inferência que

não gostaríamos de rejeitar. Isso torna (2), a premissa quantificada, na principal suspeita. Nesse contexto, alguém poderia pensar que a solução do paradoxo reside na simples negação da premissa (2). Infelizmente, essa estratégia é mais difícil do que parece. Suponhamos, por exemplo, que a premissa quantificada de (SC) é falsa. Se esse é o caso, então é verdade que  $\neg \forall n (Ca_n \rightarrow Ca_{n+1})$ . Isso é logicamente equivalente a  $\exists n (Ca_n \wedge \neg Ca_{n+1})$ , que diz que há um número natural  $n$  tal que  $a$  com  $n$  fios de cabelo na cabeça é careca e  $a$  com  $n+1$  fios de cabelo na cabeça não é careca. O problema é que esse resultado é difícil de engolir. Para qualquer valor que se atribua a  $n$ , a suposição de que uma pessoa com  $n$  fios de cabelo é careca e uma pessoa com  $n+1$  não é careca parecerá altamente contraintuitiva.

O ponto fica mais claro se pensarmos em termos de seqüências. Imagine uma seqüência como segue:

$$\langle a_0, a_1, a_2, \dots, a_{5.000}, a_{5.001}, \dots, a_{9.998}, a_{9.999}, a_{10.000} \rangle$$

Intuitivamente, o predicado “careca” se aplica a  $a_0, a_1, a_2$ , etc. e não se aplica a  $a_{10.000}, a_{9.999}, a_{9.998}$  etc. Entretanto, não há um último caso na seqüência ao qual “careca” se aplica seguido por um primeiro caso ao qual o predicado não se aplica, nenhuma linha divisória é traçada. Se simplesmente negarmos a premissa quantificada, aceitando que  $\exists n (Ca_n \wedge \neg Ca_{n+1})$ , teremos de assumir que o predicado “careca” estabelece uma linha divisória desse tipo.<sup>2</sup> Isso implicaria que “careca” é um predicado preciso e, portanto, não vago. O mesmo vale para todos os predicados vagos. Na verdade, *ser vago* e *ser preciso* são propriedades incompatíveis, de modo que nenhuma expressão linguística pode ser vaga e precisa ao mesmo tempo.

---

<sup>2</sup> Iago Bozza chamou minha atenção para o fato de que aceitar que  $\exists n (Ca_n \wedge \neg Ca_{n+1})$  não implica que haja um par de itens na seqüência que marca a divisão entre o *último* careca e o *primeiro* não careca. Considere uma analogia com caso dos números naturais. Todos podemos aceitar que existe um número  $n$  tal que  $n$  é ímpar e  $n+1$  não é ímpar. Disso não se segue que há um par de itens adjacentes na seqüência dos números naturais que marca a divisão entre o último ímpar e o primeiro não ímpar da mesma. Quando falamos que tal divisão entre os carecas e os não carecas se segue de  $\exists n (Ca_n \wedge \neg Ca_{n+1})$ , estamos adicionalmente assumindo que certas restrições óbvias para a aplicação do predicado “careca” estão em jogo. Sobre tais restrições, veja-se Graff/Fara (2000, p. 57).

Por fim, repare que essa breve apresentação do Paradoxo Sorites nos sugere três critérios de adequação para uma teoria ideal da vagueza. São eles:

- a) *O critério do Sorites*: resolver o Paradoxo Sorites.
- b) *O critério da coerência*: não implicar que predicados vagos são incoerentes.
- c) *O critério da precisão*: não implicar que predicados vagos são precisos.

Ao alegar que (a)-(c) são três critérios de adequação para uma teoria ideal da vagueza, quero dizer que a falha em satisfazer algum deles deve ser interpretado como um defeito para qualquer teoria da vagueza. Nós queremos uma teoria da vagueza que explique os predicados vagos de forma a resolver o Sorites, mas sem implicar que eles são incoerentes ou precisos. (Uma defesa desses critérios pode ser encontrada em Salles, 2016). É dentro desse pano de fundo que a Teoria Trivalente será avaliada.

### **Teoria Trivalente da Vagueza**

Por “Teoria Trivalente da Vagueza” entendo uma família de teorias que explicam a vagueza em termos de um terceiro valor de verdade ou uma lacuna entre os dois valores clássicos: *verdadeiro e falso*. Apesar de requererem uma lógica trivalente, nem toda teoria da vagueza que faz uso dessa lógica é uma instância da Teoria Trivalente da Vagueza. O traço distintivo dessas teorias é colocar o terceiro valor/lacuna no centro da explicação das expressões vagas.

A motivação de base para essa teoria é a *intuição dos casos de fronteira*: os predicados vagos admitem casos de fronteira, casos a respeito dos quais sua aplicação não é clara. A existência desses casos serve como um indício a favor da Teoria Trivalente. Considere a frase (1).

## 1. João é careca.

Se João tem o fios de cabelo em sua cabeça, então (1) expressa uma proposição verdadeira; se João tem todo o couro cabeludo coberto por cabelo, então (1) expressa uma proposição falsa. Mas o que dizer do caso em que ele tem 85% do couro cabeludo coberto por cabelo (se quiser, pense em uma porcentagem que ache mais favorável ao exemplo)? Intuitivamente, seria incorreto dizer que (1) é verdadeira nesse caso, assim como seria incorreto dizer que é falsa. Uma explicação para isso é que de fato não é verdadeira, e de fato não é falsa. (1) é *nem verdadeira nem falsa* ou, como prefere Tye (1994), *indefinida*.

Há duas interpretações de *indefinido*. Pode-se interpretá-lo como um terceiro valor de verdade ou como uma lacuna entre o verdadeiro e o falso. A vantagem de interpretá-lo como um terceiro valor é que fica mais fácil explicar como (1) pode expressar uma proposição. Afinal, proposições são tradicionalmente concebidas como os portadores dos valores de verdade. Por outro lado, ficamos com o difícil problema metafísico de explicar o que é esse terceiro valor, o *indefinido*. A vantagem da concepção da lacuna é que não carrega esse problema metafísico, pois não aceita um terceiro valor de verdade. A desvantagem é que não é claro como (1), nesse caso, poderia expressar uma proposição. Tanto quanto for possível, manter-me-ei neutro quanto ao ponto. Para simplificar, vou falar em uma frase sendo indefinida, e o leitor pode interpretar isso como significando que expressa uma proposição com o valor indefinido ou que falha em expressar uma proposição.

A pergunta mais importante é como o apelo a frases indefinidas nos leva a uma teoria dos predicados vagos. A resposta se revela ao olharmos para as expressões que constituem a frase. Tradicionalmente, entende-se que uma frase como (1) é verdadeira se o objeto referido por “João” pertence ao conjunto de coisas selecionado pelo predicado “é careca”; e falsa de outro modo. Nessa imagem, o domínio de aplicação de um predicado pode ser dividido em duas partes: (i) as coisas às quais o

predicado se aplica: a sua *extensão positiva*; (ii) as coisas às quais o predicado não se aplica: a sua *extensão negativa*. Cada elemento do domínio pertencerá a um ou a outro. Se João for um elemento da extensão positiva de “careca”, então (1) é verdadeira; se for um elemento da extensão negativa, então é falsa; não há outra opção. De acordo com a Teoria Trivalente, os predicados vagos não se encaixam nessa imagem.

O problema é que os predicados vagos não dividem o seu domínio em duas partes. É verdade que eles têm uma extensão positiva e uma extensão negativa. Mas fosse essa toda a história, cada frase como (1) seria verdadeira ou falsa, não havendo espaço para o *nem verdadeiro nem falso* ou *indefinido*. Para além da extensão positiva e a extensão negativa de um predicado vago, existe também o que é chamado de “penumbra”. A penumbra é formada pelos casos fronteira do predicado, aqueles com relação aos quais a aplicação não é clara. Se João está na penumbra de “careca”, então (1) é *indefinida* ou *nem verdadeira nem falsa*.

Pode haver divergência sobre se a explicação para o fato de que os predicados vagos admitem penumbra é linguística ou metafísica. Tye assume uma concepção metafísica. De acordo com ele, são os próprios conjuntos que são vagos e os predicados são vagos apenas porque os conjuntos são. Nesse sentido, o conjunto dos carecas é tal que, para algumas pessoas, é indefinido se elas são ou não elementos do conjunto (TYE, 1994, p. 195). Tye gosta de expressar isso dizendo que *não há uma questão de fato* sobre se essas pessoas são ou não elementos do conjunto dos carecas. Predicados vagos são vagos apenas porque são associados a conjuntos vagos. Há também aqueles que preferem uma explicação linguística para a penumbra. Concepções linguísticas geralmente se dão em termos das condições de aplicação do predicado. Pode-se sustentar que um predicado admite penumbra devido a alguma característica nas suas condições de aplicação. De acordo com Soames (1999, p. 163) – que, no entanto, não defende a Teoria Trivalente da Vagueza – os predicados que admitem penumbra têm condições para a aplicação bem-sucedida e condições para a aplicação mal-sucedida. Essas condições são mutuamente

exclusivas, mas não conjuntamente exaustivas. Como as condições são mutuamente exclusivas, se algo satisfaz as condições para a aplicação bem-sucedida de “careca”, então não satisfaz as condições para a aplicação mal-sucedida; e se algo satisfaz as condições para a aplicação mal-sucedida, então não satisfaz as condições para a aplicação bem-sucedida. Como não são conjuntamente exaustivas, há casos que nem satisfazem as condições de aplicação bem-sucedida, nem satisfazem as condições para a aplicação mal-sucedida: os casos indefinidos. Para críticas à própria ideia de um terceiro valor/lacuna, veja-se Glanzberg (2009). Para os nossos propósitos, contudo, não precisamos ir além do que já fomos.

Em resumo, os predicados vagos não cortam seu domínio de aplicação apenas em uma extensão positiva e uma extensão negativa. Eles também admitem uma penumbra, formada pelos casos fronteira do predicado. É isso que explica o suposto fato de algumas frases contendo predicados vagos serem nem verdadeiras nem falsas. Quando *a* está na penumbra de “F”, “Fa” é indefinida. A Teoria Trivalente assume que a propriedade característica dos predicados vagos é encaixar-se na descrição acima.

### **Teoria Trivalente e a Solução do Sorites**

O modo como a Teoria Trivalente da Vagueza resolve o Paradoxo Sorites depende dos detalhes de cada versão. Mais especificamente, depende do tratamento dado aos conectivos/quantificadores e da concepção de validade adotada. A introdução de um terceiro valor – ou de uma lacuna entre os dois valores clássicos – implica na necessidade de reformular algumas definições. Pode-se adotar uma concepção de validade que nos permita rejeitar a validade do argumento Sorites, mas a solução mais simples é manter a validade como preservação de verdade e rejeitar alguma premissa (KEEFE, 2000, p.104 e 107). Isto pode ser feito olhando apenas para os conectivos e quantificadores. Existem diferentes interpretações dos conectivos. Primeiro, podem ser interpretados

verofuncionalmente (TYE, 1994) ou não verofuncionalmente (RICHARD, 2009). Segundo, mesmo que adotemos uma das duas, haverá divergência sobre qual será a interpretação correta de cada um. Não vou entrar em qualquer discussão deste tipo aqui. No que segue assumo a interpretação verofuncional de Tye, e apresento a sua solução do paradoxo.

Tye (1994, p. 194) adota uma das interpretações propostas por Kleene (1952, p. 332-340) dos conectivos.

A	B	$\neg A$	$A \vee B$	$A \wedge B$	$A \rightarrow B$
V	V	F	V	V	V
V	I	F	V	I	I
V	F	F	V	F	F
I	V	I	V	I	V
I	I	I	I	I	I
I	F	I	I	F	I
F	V	V	V	F	V
F	I	V	I	F	V
F	F	V	F	F	V

Não é difícil ver a motivação por trás de cada tabela escolhida. Quando as frases componentes da frase mais complexa possuem apenas valores clássicos, os conectivos funcionam precisamente como funcionam na leitura clássica – esse é o chamado “requisito de normalidade” (KEEFE, 2000, p. 86; MACHINA, 1976, p. 55). Assim, as diferenças relevantes ocorrem apenas quando uma das frases componentes é indefinida.

A negação de uma frase indefinida  $A$  é ela mesma indefinida. Por um lado, se  $\neg A$  fosse verdadeira, então  $A$  seria falsa e, conseqüentemente, não seria indefinida. Por outro lado, se  $\neg A$  fosse falsa, então  $A$  seria verdadeira e, portanto, não seria indefinida. Para que uma disjunção seja verdadeira,

basta que uma disjunta seja verdadeira, e para que seja falsa, basta que todas as disjuntas sejam falsas. Nos outros casos, a disjunção é indefinida. Uma conjunção é verdadeira se todas conjuntas são verdadeiras, falsa se pelo menos uma conjunta é falsa, e indefinida nos outros casos. A condicional é, como se espera, um caso problemático. A única motivação notada por Tye é que  $A \rightarrow B$  deve ser equivalente a  $\neg A \vee B$ . Por fim,  $A \leftrightarrow B$  pode ser definido como  $(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow A)$ .

O quantificador existencial é definido como segue.  $\exists x Fx$  é verdadeiro se tem uma instância verdadeira, falsa se todas as suas instâncias são falsas, e indefinida nos outros casos. A intuição por trás da definição é que uma afirmação existencial será indefinida quando nenhuma instância for verdadeira, e pelo menos algumas forem indefinitas; o mesmo que ocorreria com a disjunção de todas as instâncias  $Fa_1 \vee Fa_2 \vee Fa_3 \vee \dots Fa_n$ . O quantificador universal é definido como segue.  $\forall x Fx$  é verdadeira se todas as suas instâncias são verdadeiras, falsa se alguma instância é falsa, e indefinida nos outros casos. A ideia aqui é que uma afirmação universal é indefinida apenas quando nenhuma instância é falsa e algumas são indefinidas; o mesmo que ocorreria com a conjunção de todas as instâncias  $Fa_1 \wedge Fa_2 \wedge Fa_3 \dots \wedge Fa_n$ .

Essa leitura dos conectivos nos leva a alguns resultados contraintuitivos quanto ao valor de verdade de certas frases. Por exemplo, intuitivamente toda frase da forma  $A \wedge \neg A$  é falsa e toda frase da forma  $A \vee \neg A$  é verdadeira; mas na leitura de Tye ambas as intuições estão erradas. Quando  $A$  é indefinido, tanto  $A \wedge \neg A$  quanto  $A \vee \neg A$  serão indefinidos. Tudo que Tye (1994, p. 194) consegue reter de nossas intuições é que nenhuma frase da primeira forma será verdadeira (trata-se de uma *quase-contradição*) e nenhuma da segunda forma será falsa (trata-se de uma *quase-tautologia*). Agora imagine que João é mais alto do que Marcos, mas ambos estão na penumbra de “alto”. Nossa intuição é que a condicional “Se Marcos é alto, então João é alto” é verdadeira. Na leitura de Tye dos conectivos, contudo, a condicional será indefinida. Exemplos do tipo podem ser multiplicados (KEEFE, 2000, p. 96-97; SANTOS, 2015,

p. 5-6). Por fim, problemas similares aparecem para diferentes interpretações verofuncionais dos conectivos (WILLIAMSON, 1994, cap. 4).

Em todo caso, o que nos interessa aqui é como Tye resolve o Paradoxo Sorites. A sua solução consiste em *rejeitar* a premissa quantificada sem com isso aceitar a sua negação. Na versão para “careca” a premissa quantificada era  $\forall n (Ca_n \rightarrow Ca_{n+1})$ . Nenhuma instância dessa premissa será falsa, de modo que ela própria não será falsa. Por outro lado, algumas instâncias serão indefinidas, dado que terão antecedente e consequente indefinidos. Lembre-se: de acordo com a Teoria Trivalente o predicado “careca” admite uma penumbra, um conjunto de casos aos quais a sua aplicação é indefinida. É plausível supor que, para algum  $n$ , tanto  $Ca_n$  quanto  $Ca_{n+1}$  serão indefinidas e, nesse caso, a condicional  $Ca_n \rightarrow Ca_{n+1}$  será também indefinida. Ora, uma afirmação universal com nenhuma instância falsa e algumas indefinidas é ela mesma indefinida. Logo, a premissa quantificada é indefinida. Assim, Tye consegue rejeitar a premissa quantificada sem precisar assumir que ela seja falsa e, portanto, sem precisar aceitar a sua negação.

### **Teoria Trivalente e o Critério da Precisão**

Vimos que uma teoria ideal da vagueza satisfaria três critérios: resolver o Paradoxo Sorites, não implicar que os predicados vagos são incoerentes e não implicar que eles são precisos. Na seção anterior, vimos que a Teoria Trivalente fornece uma resposta ao Sorites. Além disso, está claro que ela não implica que os predicados vagos são incoerentes. Seu principal problema é com o critério da precisão.

Na concepção tradicional, o domínio de um predicado é dividido em uma extensão positiva e uma negativa, e todo objeto do domínio está ou em uma ou na outra. Supondo que o domínio de aplicação de “careca” seja o domínio das pessoas, cada pessoa ou está na extensão positiva ou está na extensão negativa de “careca”. Isso implica que uma sequência para

“careca” seria dividida de modo a haver um número  $n$  tal que uma pessoa com  $n$  fios é careca e uma pessoa com  $n+1$  não é. O resultado pode ser representado como segue:

Extensão Positiva	Extensão negativa
$ a_0, a_1, a_2, a_3, \dots, a_n $	$ a_{n+1}, a_{n+2}, \dots, a_{n+m} $
<b>Verdadeiro</b>	<b>Falso</b>

Fica evidente que na concepção acima “careca” é um predicado preciso. Existe um último caso ao qual “careca” se aplica e um primeiro caso ao qual não se aplica. A Teoria Trivalente evita isto por meio da postulação de uma penumbra entre a extensão positiva e a negativa. O resultado pode ser representado como segue:

Ext. Positiva Penumbra	Ext. negativa
$ a_0, a_1, \dots, a_n $	$ a_{n+1}, \dots, a_{n+m}   a_{n+m+1}, \dots, a_{n+m+k} $
<b>Verdadeiro</b>	<b>Indefinido Falso</b>

Esta imagem, no entanto, não evita o problema da anterior. É verdade que a Teoria Trivalente é capaz de separar os casos nos quais a aplicação de “careca” gera uma verdade dos casos nos quais ela gera uma falsidade. Existe um último caso positivo de “careca” na sequência:  $a_n$ ; e existe um primeiro caso negativo:  $a_{n+m+1}$ . Entre eles, contudo, há um conjunto de casos nos quais a aplicação gera o valor/lacuna *indefinido*. Chamemos-lhes de “casos indefinidos”. Nada disso evita a consequência de que predicados vagos são precisos. Na imagem acima, o predicado “careca” continua cortando a sequência de forma cirúrgica. A única diferença relevante é que ao invés de haver apenas uma fronteira – a fronteira entre os casos positivos e negativos – agora há duas fronteiras: a fronteira positivo/indefinido e a fronteira indefinido/negativo. O item  $a_n$  é o último caso positivo de “careca”; seu vizinho imediato,  $a_{n+1}$ , é o primeiro caso *indefinido*. Portanto, há uma fronteira precisa entre os casos positivos e os casos indefinidos de “careca”. O item  $a_{n+m}$  é o último caso *indefinido*, e seu vizinho imediato,  $a_{n+m+1}$ , é o primeiro negativo. Portanto, há também uma fronteira precisa entre os casos indefinidos e os negativos de “careca”.

Começamos com uma fronteira e terminamos com duas. Ao invés de “careca” cortar o seu domínio cirurgicamente em um ponto, corta em dois. A Teoria Trivalente não satisfaz o critério da precisão.

O resultado acima é que a Teoria Trivalente implica que os predicados vagos são de fato precisos. Assumindo a intuição de que *ser preciso* e *ser vago* são propriedades incompatíveis, o resultado é que as expressões aparentemente vagas não são realmente vagas. Isso ainda nos deixaria com o que chamei de “problema fundacional da precisão” (SALLES, 2016, p. 163): Se os predicados vagos são precisos, então como a sua extensão é determinada? Essa pergunta é ainda mais difícil de ser respondida pela Teoria Trivalente do que pela concepção tradicional. Afinal, agora temos de explicar como cada uma das duas fronteiras de “careca”, por exemplo, é determinada. Nossos usos desse predicado seriam refinados o bastante para estabelecer um corte entre os casos positivo/indefinidos e outro entre os indefinido/negativos de “careca”.

No que segue, considero duas respostas disponíveis ao defensor da Teoria Trivalente. A primeira sustenta que o erro do argumento acima é supor que todos os objetos do domínio de aplicação do predicado *ou estão na extensão positiva ou estão na negativa ou estão na penumbra*. Não se trata, aqui, de aumentar ainda mais o número de fronteiras. Pelo contrário, o ponto é questionar que só existam aquelas três opções sem, no entanto, afirmar que existam mais. Essa é a estratégia de Tye (1994, p. 195), para quem devemos assumir o seguinte:

- Os predicados vagos admitem casos positivos, indefinidos e negativos; e não existe uma questão de fato acerca de se esses são ou não os únicos casos.

A tese acima não afirma que existem mais do que as três opções consideradas. Mas ela impede que suponhamos que existam somente as três. Uma vez que o argumento contra a Teoria Trivalente depende dessa suposição, ele falha.

O argumento de Tye a favor dessa tese é como segue. Considere a pergunta: existem apenas três opções? Suponha que sim. Nesse caso,

como vimos, o predicado “careca” é preciso. Suponha que não. Nesse caso, existe ainda uma quarta opção. Pode-se então perguntar: são essas quatro opções as únicas? Se sim, então caímos no mesmo problema de antes, e predicados vagos serão de fato precisos. Se não, então precisaremos de uma quinta opção. São as cinco opções as únicas? Se sim, então predicados vagos são precisos. Se não, então precisamos de uma sexta opção; e assim por diante. Por um lado, não é verdade que existam apenas três opções, pois isso implica que predicados vagos são precisos. Por outro, não é falso que existam apenas três opções, pois isso implica em esquisitices metafísicas (o próprio quarto valor) ou regresso ao infinito. Conclusão: não há uma questão de fato sobre se existe ou não uma quarta opção. Isso pode ser expresso dizendo-se que é em si mesmo indefinido se ou não *existem apenas três opções*.

Keefe (2000, p. 121) apresenta uma objeção que me parece decisiva contra o argumento acima. Podemos explicitar o argumento de Tye como segue:

- $\alpha$  Não é verdadeiro que *existem apenas três opções*.
- $\beta$  Não é falso que *existem apenas três opções*.
- $\gamma$  Logo, é indefinido se *existem apenas três opções*.

Como ( $\gamma$ ) se segue de ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ )? Suponha, por exemplo, que existe uma quarta opção: *indefinido\**. Nesse caso, o máximo que poderíamos concluir a partir de ( $\alpha$ ) e ( $\beta$ ) é que é indefinido ou indefinido\* que *existem apenas três opções*. De fato, para que a inferência de ( $\gamma$ ) no argumento acima seja permitida, é preciso que haja apenas três opções: *verdadeiro*, *falso* e *indefinido*. Para mostrar que é indefinido que existem apenas três opções, Tye assume justamente que existem apenas três opções. No fim das contas Tye assume aquilo que pretende rejeitar.

Mark Richard (2009, p. 476) sustenta que o erro do argumento contra a Teoria Trivalente está em assumir que existe um último caso positivo de “careca” e um primeiro caso indefinido. A sua resposta passa pelas noções de *penumbra* e *indefinido*. Primeiro, ele adota uma concepção linguística do

que é para um predicado possuir uma penumbra. Seguindo Soames, um predicado possui uma penumbra quando há objetos que nem satisfazem as condições para a aplicação bem-sucedida nem as condições para a aplicação mal-sucedida<sup>3</sup>. Se João está na penumbra de “careca”, então as condições de aplicação de “careca” nada dizem sobre se ele deve ser incluído na extensão positiva ou na extensão negativa desse predicado. Como as condições de aplicação de “careca” não determinam em qual lado está João, é indefinido se (1) é verdadeira ou falsa. Por outras palavras, (1) é indefinida (Richard prefere *indefinida*). Segundo, *indefinido* não é entendido como um terceiro valor de verdade. Nessa concepção, só existem dois valores de verdade, mas pode estar indefinido qual deles uma frase tem.

Agora, o argumento procede como segue. Uma vez que  $a_{n+1}$  está na penumbra de “careca”, não está definido se ele é careca ou não. Mas se não está definido se  $a_{n+1}$  é careca ou não, então não podemos assumir que  $a_n$  é o último caso de “careca” na sequência. Por outro lado, também não podemos assumir que  $a_n$  não seja o último item careca da sequência. Pois só poderíamos assumir isso se estivesse definido que o próximo item,  $a_{n+1}$ , é careca. Mas isso também está indefinido. Portanto, não há um caso que possamos justificadamente apontar como sendo o último caso positivo de “careca”. Um argumento similar nos permitiria mostrar que também não há um que possamos apontar como sendo o primeiro caso negativo de “careca”. Tão logo entendemos corretamente no que consiste ser indefinido se um item é ou não careca, percebemos que “careca” não estabelece fronteiras e, portanto, não é preciso.

Não acredito esse argumento evite a violação do critério da precisão. Mesmo aceitando tudo que foi dito, continua sendo o caso de “careca”

---

<sup>3</sup> Há diferenças entre Soames e Richard no que diz respeito ao mecanismo que faz com que um predicado acabe por ter uma penumbra. De acordo com Soames, isso ocorre porque o predicado (i) tem condições suficientes para a aplicação bem-sucedida, (ii) condições suficientes para a aplicação mal-sucedida, (iii) essas condições são mutuamente exclusivas, mas (iv) não são conjuntamente exaustivas. Richard (2009, p. 465-467) pensa que essa definição não é boa o bastante para justificar uma lacuna entre os dois valores clássicos de verdade, propondo uma pequena modificação. De acordo com ele, um predicado “F” tem uma penumbra quando (i) tem um conjunto C de condições necessárias e suficientes para a aplicação bem-sucedida (ii) tem um conjunto C’ de condições necessárias e suficientes para a aplicação mal-sucedida, (iii) C e C’ são mutuamente exclusivas e (iv) não são conjuntamente exaustivas.

cortar o seu domínio de forma precisa em três partes. Retorne à imagem acima da divisão tripartida do domínio de “careca”. O item  $a_n$  é o último para o qual está definido que “careca” se aplica, enquanto  $a_{n+1}$  é o primeiro para o qual está indefinido. Há uma fronteira precisa entre os casos definidos e os indefinidos de “careca”. Do mesmo modo,  $a_{n+m}$  é o último caso para o qual está indefinido se “careca” se aplica ou não, e  $a_{n+m+1}$  é o primeiro caso para o qual está definido que “careca” não se aplica. Há uma fronteira precisa entre os casos indefinidos e os definidos de “não-careca”. Novamente, temos duas fronteiras precisas onde deveria haver nenhuma.

O próprio Richard reconhece essa objeção e apela a uma solução epistêmica para a mesma (2009, p. 476-477). Apesar dos predicados vagos possuírem fronteiras no sentido acima, frequentemente não é possível para nós sabermos onde ela se situa. Nesse caso, não é claro se não seria mais plausível rejeitar de uma vez por todas a Teoria Trivalente e aceitar a Teoria Epistêmica em seu lugar. Seja como for, essa solução aceita a violação do critério da precisão.

## Conclusão

A principal conclusão deste texto é que, embora a Teoria Trivalente satisfaça os critérios do Sorites e da coerência, tem claros problemas em satisfazer o critério da precisão. Em todo caso, estou convencido de que satisfazer a todos os três critérios é algo difícil, e que as outras teorias tradicionais da vagueza (Gradualismo, Supervalorativismo, Incoerentismo, Epistemicismo etc.) também falham em satisfazer pelo menos algum deles. Se isso estiver correto, fica em aberto a possibilidade de a Teoria Trivalente ainda ser a nossa melhor opção. Afinal, nem sempre a melhor opção de que dispomos é a opção ideal. Por outro lado, se houver uma teoria que satisfaça conjuntamente a todos os três critérios de adequação, a Teoria Trivalente estará em desvantagem quanto a mesma. Eu de fato penso que exista tal teoria, mas essa é uma história para outro momento.

## Referências

- BURNNYEAT, M. F. Gods and heaps. In: SCHOFIELD, M.; NUSSBAUM, M. C. **Language and logos**. Cambridge University Press, 1982, p. 315-338.
- GLANZBERG, M. Against truth-value gaps. In: BEALL, J. **Liars and leaps**. Oxford University Press, 2003, p. 151-194.
- GRAFF, D. Shifting sands: an interest-relative theory of vagueness. **Philosophical Topics**, v. 28, n.1, p. 45-81, 2000.
- HYDE, D. The sorites paradox. In: RONZITTI, G. **Vagueness: a guide**. Springer Science & Business Media, 2011, p. 1-17.
- KEEFE, R. **Theories of vagueness**. Cambridge University Press, 2000.
- KLEENE, S. C. **Introduction to metamathematics**. American Elsevier Publishing Company, 1952.
- MACHINA, K. F. Truth, belief, and vagueness. **Journal of Philosophical Logic**, v. 5, p. 47-78, 1976.
- RICHARD, M. Indeterminacy and truth value gaps. In: DIETZ, R; MORUZZI, S. **Cuts and clouds**. Oxford University Press, 2009.
- SALLES, S. O problema da vagueza. **Fundamento**, n. 12, p. 139-174, 2016.
- SANTOS, R. Vagueza. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. (Eds.), **Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica**. Lisboa, 2015, p. 1-18.
- SOAMES, S. Vagueness, partiality and the sorites paradox. In: **Understanding truth**. Oxford University Press, 1999, p. 203-227.
- TYE, M. Sorites paradoxes and the semantics of vagueness. **Philosophical Perspectives**, v.8 (Logic and Language), p. 189-206, 1994.
- WILLIAMSON, T. **Vagueness**. Routledge, 1994.

## O Leibniz de Deleuze: Uma Introdução à *Lógica do Sentido*<sup>1</sup>

*William de Siqueira Piauí*<sup>2</sup>

### Introdução

O que gostaríamos ao menos de começar a fazer em nosso mini-curso é semelhante ao que fez Derrida em “Cogito e História da Loucura” (*Escritura e diferença*, de 1967) com o trabalho exegético realizado por Foucault quando este havia tentado localizar nas **Meditações** de Descartes uma recusa ou exclusão criticável da loucura, tratava-se de mostrar que um especialista em modernidade, naquele momento já autor de **As palavras e as coisas** (de 1966), podia não ter compreendido corretamente o texto cartesiano, acusação grave e que, por isso, exigia não só um novo trabalho exegético do texto em questão mas também a explicitação dos pontos mais importantes e o centro da argumentação da hipótese interpretativa a ser criticada<sup>3</sup>. Assim, em termos comparativos, o que pretendemos mostrar é quais seriam os pontos principais e mesmo o

---

<sup>1</sup> Texto-aula do minicurso, que de início tinha o nome **O Leibniz de Deleuze: problemas de exegese**, ministrado no IV Encontro Linguagem e Cognição, realizado junto à 8ª Bienal Internacional do Livro de Alagoas em outubro de 2017; texto que, com algumas alterações, serviu de base para a palestra **Deleuze e a noção leibniziana de sujeito**, apresentada no III Congresso Ibero-americano Leibniz realizado na Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, em novembro de 2017; palestra que foi um desenvolvimento das hipóteses interpretativas que levantamos no V Encontro do Grupo Subjetividade no Pensamento Contemporâneo, realizado em junho de 2017 na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Filosofia (DFL) da Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: piauiusp@gmail.com.

<sup>3</sup> E nos parece que Derrida faz o mesmo com Jean-Pierre Vernant em **Khora**, cf., por exemplo, 1995, p. 7.

centro do trabalho exegético de Deleuze com relação a Leibniz, mostrar que mesmo um “especialista” do seu quilate pode não ter compreendido bem a filosofia leibniziana ao fazer uma apropriação elogiosa, porém equivocada, principalmente dos seus conceitos de mônada individual ou substância particular, Deus, mundo, corpo e principalmente ao defender a necessidade de certo deslocamento que corroboraria a hipótese que Leibniz teria ido muito longe naquilo que o francês compreendia como gênese estática ontológica, etapa fundamental de sua **Lógica do sentido**, obra que será nosso principal ponto de partida. Do nosso ponto de vista, é o que está em jogo principalmente no seguinte trecho de sua 16ª série:

Efetuar-se é também ser expresso. Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. Mas esta tese não é suficientemente compreendida enquanto a interpretamos como significando a inerência dos predicados na mônada expressiva. Pois é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que Deus cria o mundo antes que as mônadas [ou seja, Deus criou não exatamente Adão-pecador, mas o mundo em que Adão pecou] e [também é verdade] que o expresso não se confunde com sua expressão, mas insiste ou subsiste. [...] **É arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz. Pois [III] a inerência de predicados na mônada expressiva supõe [II] primeiro a possibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe [I] a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não [a] uma lógica da predicação e da verdade.** Leibniz foi muito longe nesta primeira etapa da gênese [de um certo campo transcendental impessoal e pré-individual ou das singularidades entendidas como verdadeiros acontecimentos transcendentais: o indivíduo constituído como centro de envolvimento, como envolvendo singularidades em um mundo e sobre seu corpo. (DELEUZE, 2003, p. 114-5, grifo nosso).

Do nosso ponto de vista não é necessário afirmar o deslocamento defendido por Deleuze que corroboraria a obrigatoriedade do encadeamento de I a III e não do seu contrário. Em nossa opinião a apropriação equivocada da filosofia leibniziana fica mais evidente

especialmente em parte do trabalho exegético que Deleuze faz do **Discurso de metafísica** em associação com a **Correspondência de Leibniz e de Arnould**, dos §408, §409 e §414 da **Teodiceia**, na menção não explicitada de parte do §47 da quinta carta da **Correspondência Leibniz Clarke** – que faz a base da noção de coexistência – e, inclusive, no alcance que supôs do texto “Sobre o método da universalidade” – o que será mantido em **A dobra** – ao mencionar um suposto uso geral que Leibniz faria da noção de “signo ambíguo” e, principalmente, para defender que por conta de seu antigeneralismo o alemão forneceria as bases para pensarmos um “campo transcendental impessoal e pré-individual ou das singularidades entendidas como verdadeiros acontecimentos transcendentais”. Para nós, Deleuze teria criado, dado o uso que supôs dos atributos verbais, uma ficção falsa, *a la* Lorenzo Valha, que se sobrepõe ao que de fato é afirmado no final da **Teodiceia** – talvez por ter decidido parar em seu §408 ou pela excessiva importância que conferiu a uma parte de seu §414. Tudo apontando para uma aproximação excessiva entre Leibniz e Newton, inclusive a partir de certa caracterização de um mundo expresso feito de relações diferenciais e de singularidades adjacentes que acabariam por conduzir a uma dinâmica sem causa próxima.

Quanto aos motivos que nos levam a rever a leitura de Deleuze, já há tantos anos publicada e criticada, temos que dizer que eles são de caráter regional; recentemente, em 2015, vimos publicado no Brasil a tradução do livro de Alain Badiou **A aventura da filosofia francesa no século XX**, que contém um capítulo de título “Gilles Deleuze. Sobre A dobra: Leibniz e o barroco” e a publicação em 2016 do excelente artigo de Gonzalo Montenegro “Deleuze em diálogo com Frémont: tentativas de ler Leibniz”, tais textos deixam claro que ainda há muito que problematizar quanto às interpretações de Deleuze, mesmo quanto à sua afirmação que permanecemos leibnizianos, e é com esse trabalho que gostaríamos de contribuir, voltando especialmente ao texto que serviu de base para **A dobra**. Mesmo não desconsiderando o “brilhantismo” ou a “genialidade” da interpretação do francês – o que tenta nos mostrar Badiou –, para que

o leitor não se engane quanto ao nosso ponto de vista de fundo, fazendo outros caminhos, estamos mais de acordo com grande parte das objeções que Frémont fez à leitura deleuziana, especialmente se tomarmos a **Lógica do sentido** como ponto de partida, inclusive consideramos a pertinência daquelas objeções como o motivo mais forte para a obra **A dobra** ter demorado vinte anos para ser confeccionada. Para nós, em termos de comentário de obra, a leitura de Frémont é muito mais bem fundamentada e corresponde mais apropriadamente com o que o texto leibniziano permitiria concluir principalmente se não aceitarmos o deslocamento exigido em a **Lógica do sentido** ou se recusamos a inversão do caminho argumentativo da **Monadologia**, bases da argumentação defendida em **A dobra**; de qualquer modo não nos parece que Gonzalo deixa claro com que interpretação estaria mais de acordo. É por aí, portanto, que caminhará nossa tentativa de problematizar o trabalho interpretativo feito na **Lógica do sentido** e que em grande medida prepara todo o trabalho realizado em **A dobra**. Por fim e em termos da leitura de Badiou, mesmo que estejamos de acordo com a opinião que **A dobra** é “um livro raro”, “admirável” e que “propõe-nos uma visão e um pensamento do nosso mundo”, pretendemos ainda uma vez voltar às querelas genealógicas, à agrimensura dos textos, especialmente daquele que lança as bases da argumentação defendida em **A dobra**, quem sabe tal empreitada nos permita recolocar a pergunta: o que vemos como ou pensamos ser o nosso mundo?

### **I Parte – Entre Literatura, Psicanálise, Linguística e Lógica: Deleuze de *Lógica do Sentido* e a Filosofia Contemporânea.**

Como nos diz Pierre François Marietti (HUISMAN, 2001, p. 255), em geral, se costuma distinguir três períodos da filosofia do francês Gilles Deleuze (1925-1995). O primeiro, entre 1953 ou 52 e 1968, que compreenderia a produção de vários trabalhos sobre filósofos e literatos, o período das monografias, tais como sobre Hume em **Hume sua vida e sua obra** de 1952 e em **Empirismo e subjetividade** de 1953, sobre

Nietzsche em **Nietzsche e a filosofia** de 1962 ou simplesmente **Nietzsche** de 1965, sobre Proust em **Proust e os signos** de 1964, sobre Bergson em **Bergsonismo** de 1966, sobre Espinosa em **Espinosa ou o problema da expressão** de 1968, ano que marcaria o final deste período. O segundo período, 1968-1972, teria início com as produções mais autônomas e propriamente filosóficas de Deleuze, tais como os volumosos **Diferença e repetição** de 1968 e **Lógica do sentido** de 1969. Mas é preciso dizer que aquele primeiro tipo de produção, característico do primeiro período, não será abandonado e serão produzidas, dentre outras, mais duas obras sobre Espinosa (em 1970 e 1981), a obra **Foucault** de 1986 e a famosa **A dobra: Leibniz e o Barroco** de 1988 (publicado quase 20 anos depois de **Lógica do sentido** e que foi o resultado de aulas dadas nos anos 80, 86 e 87). Também nesse período se intensificarão seus estudos sobre psicanálise e literatura, isto é, a produção das obras escritas em parceria com o psicanalista Félix Guattari (1930-1992), tais como **O anti-Édipo** e mesmo **Kafka: por uma literatura menor** ambas de 1972, o primeiro estudo marca o início do que se costuma chamar de a grande ruptura que certamente faz o pano de fundo de obras como **O que é filosofia?** já de 1991 e **Crítica e Clínica** de 1997, este último publicado já dois anos depois da morte de Deleuze.

Dito isso, e como já o indicamos, a obra principal sobre a qual falaremos neste minicurso será a **Lógica do sentido**, praticamente o tema da nossa III Semana de Filosofia da Linguagem<sup>4</sup>; obra que foi publicada em 1969 e que faria parte daquele segundo período; obra que, segundo Marietti, mais que **Diferença e repetição**, “extrapola em muito os cânones universitários vigentes na época, com seu interesse pelas meninas”, pelos poetas “e pelos esquizofrênicos” – certamente uma referência à 13<sup>a</sup> série do livro –; “com”, completa ele, uma “reflexão profunda sobre a linguagem e a literatura” (HUISMAN, 2001, p. 255) e acrescentaríamos uma reflexão sobre o estruturalismo e ainda mais específica sobre a lógica, a qual

---

<sup>4</sup> Evento ocorrido no DFL-UFS em março de 2017 e que teve por tema “Gilles Deleuze: Lógica e Sentido”, onde também ministramos um minicurso sobre a **Lógica do sentido**.

acompanhará Deleuze certamente até o final de sua vida, como o comprova o capítulo II (Prospectos e Conceitos) da parte II (Filosofia, Ciência Lógica e Arte) do livro, escrito em parceria com Guattari **O que é filosofia?**

O que extrapola os cânones universitários vigentes certamente não se associa somente a certas figuras que despertam o interesse de Deleuze, mas o próprio assunto e a forma como ele será exposto, ou como nos diz o próprio, tratar-se-á da “constituição paradoxal da teoria do sentido”, teoria que será apresentada em 34 séries (espécie de capítulos), que receberão mais 2 apêndices, subdivididos em 5 títulos; séries em que veremos a elaboração de uma espécie de história, “uma ‘história embrulhada’”; por fim, a obra será apresentada como um “ensaio de romance lógico e psicanalítico”. Falar de lógica a partir do gênero romance, misturando tal tema com psicanálise e ensaiando compor uma história embrulhada, obra em que em muitos de seus capítulos tratam do tema “paradoxo”, certamente também significava extrapolar os cânones universitários vigentes; basta pensarmos em obras sobre lógica ou linguagem como as de Frege (a **Conceitografia**, por exemplo), Russell (**Principia mathematica**), Carnap (**Da construção lógica do mundo**), Wittgenstein (**Tractatus logico-philosophicus**), Husserl (**Investigações lógicas**) e mesmo a de Heidegger (**Princípios metafísicos da lógica**), ou Merleau-Ponty (**A prosa do mundo**), ou ainda a de Foucault (**As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**) e de Derrida (**Gramatologia**) para imaginarmos quão grande era aquela extrapolação.

Toda essa extrapolação ou abandono daquele rigor clássico, rigor ainda presente, segundo Marietti, em **Diferença e repetição**, já garantiria um lugar de destaque à obra **Lógica do sentido** junto à filosofia contemporânea ou dos modernos, como quer Badiou, o que será intensificado pela valorização de um tipo de filosofia que já tinha aceitado, a ponto de se misturar com elas, seja a intromissão da literatura, seja a da psicanálise seja a da linguística. Quanto à última, é fácil perceber a importância, não costumeiramente afirmada em livros de lógica, que

assumirão as considerações de um Benveniste (de **Problemas de linguística geral**, por exemplo), de Jakobson (de, dentre outros, “O signo zero”) e, mesmo que indiretamente, de Sausurre (de **Curso de linguística geral**), para a elaboração das “três relações distintas da proposição (designação ou indicação, manifestação e significação), tema da 3ª série. Mais do que isto, a contribuição geral da linguística e estruturalismo serão enunciadas na 12ª série do seguinte modo:

Os autores que se costuma, atualmente, chamar de estruturalistas [tais como Benveniste e Jakobson], não têm, talvez, outro ponto em comum – **porém essencial** – além do seguinte: o sentido, não como aparência, mas como efeito de superfície e de posição, produzido pela circulação da casa vazia nas séries da estrutura [*le sens, non pas du tout comme apparence, mais comme effet de surface et de position, produit par la circulation de la case vide dans les séries de la structure*] ([...] significante flutuante, valor zero, cantonada ou causa ausente etc). **O estruturalismo, conscientemente ou não, celebra novos achados de inspiração estoica ou carrolliana** [...] (DELEUZE, 2003, p. 73-4, grifo nosso).

Ora, não é o elogio de tipo semelhante que veremos em muitos outros filósofos contemporâneos? Ao menos podemos dizer que é o caso, inclusive dito de modo muito semelhante, de Derrida em **Escritura e diferença** especialmente no capítulo “Força e significação”. E a noção do sentido como superfície certamente marca uma das viradas mais conscientemente assumidas e feita já no início de a **Lógica do sentido**, ou seja, na atualidade, ou a partir daqueles achados o “Profundo deixou de ser um elogio” (Idem, p. 16). É preciso, pois, se aproximar da filosofia, da literatura ou da arte, da psicologia ou psicanálise, das teorias da linguagem ou dos estruturalismos que não simulam mais a profundidade e vivem dos incorporais ou da superfície. Já antecipamos que a obra buscará justamente tornar mais explícito e de modo, talvez, mais consciente o que a literatura produzida por Carroll e a filosofia produzida pelos Estoicos podem nos inspirar; mas voltemos ao que dizíamos.

Há outros dois tipos de produção que já haviam aceitado se emburrar na investigação do sentido associada à superfície; Deleuze não procura em Nietzsche “um profeta da reviravolta nem da superação”, nem em Freud “um explorador da profundidade humana”, pois:

Se há um autor para o qual a morte de Deus, a queda em altura do ideal ascético não tem nenhuma importância enquanto é compensada pelas falsas profundidades do humano, má consciência e ressentimento, é sem dúvida Nietzsche. [...] Não procuramos em Freud um explorador da profundidade humana e do sentido originário, mas o prodigioso descobridor da maquinaria do inconsciente[, e vale lembrar que o paradoxo é a potência do inconsciente.]<sup>5</sup> por meio do qual o sentido é produzido, sempre produzido em função do não-senso. [...] O que há de burocrático nestas máquinas fantasmas que são os povos e os poemas? [...] Basta que nos dissipemos um pouco, que saibamos estar na superfície, que estendamos nossa pele como um tambor, para que a “grande política” comece. [...] Fazer circular a casa vazia e fazer falar as singularidades pre-individuais e não pessoais [*faire parler les singularités pré-individuelles non personnelles*] [que não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais], em suma, produzir o sentido é a tarefa de hoje (Idem, p. 75-6).

Nenhuma novidade quanto à menção a Nietzsche e Freud, *geste* que também lembrará Derrida em “La différence”<sup>6</sup>, trata-se de autores fundamentais para pensar filosofia contemporânea, ao menos a produzida no continente. Mantermo-nos na superfície, naquele algo que insiste em subsistir, deixar de elogiar o profundo, compreender ao menos em termos gerais o que pretendiam os estruturalistas, bem como Nietzsche e Freud, fazer começar a grande política (incluiríamos também aí a justiça) e, não apenas lembrar ou comentar, mas produzir o sentido são, portanto, as tarefas da filosofia contemporânea defendida por Deleuze em **Lógica do sentido**. Mas, assim como, ao seu modo, os Estoicos não realizaram tal tarefa, é preciso estar atento ao fato que, para Deleuze, também Nietzsche teria se desviado dela, ou como ele mesmo nos dizia:

---

<sup>5</sup> Cf. op. cit., p. 82.

<sup>6</sup> Cf. **Margens da filosofia**, 1991, p. 49.

Nietzsche esteve primeiramente entre estes [Boehme, Schelling etc.], discípulo de Schopenhauer, no **Nascimento da tragédia**, quando ele faz falar Dionísio sem fundo, opondo-o à individuação divina de Apolo e não menos à pessoa humana de Sócrates. [...] Assim, a descoberta de Nietzsche está alhures[, em outro lugar, em outra parte], quando tendo se livrado de Schopenhauer e de Wagner, explora **um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais** [*un monde de singularités impersonnelles et pré-individuelles*], mundo que chama agora de dionísíaco ou da vontade de potência, energia livre e não ligada. [...] **Estranho discurso que devia renovar a filosofia e que trata o sentido, enfim, não como predicado, [ou] como propriedade, mas como acontecimento** [*traite le sens enfin non pas comme prédicat, comme propriété, mais comme événement*]. [...] Na sua descoberta, Nietzsche entreviu como em um sonho o meio de pisar a [superfície da] terra, de roçá-la, de dançar e de trazer de volta à superfície o que restava dos monstros do fundo e das figuras do céu. Mas é verdade que ele foi tomado por uma ocupação mais profunda, mais perigosa também: na sua descoberta ele viu um novo meio de explorar o fundo [...] correndo o risco de ser tragado por essa profundidade (Idem, p. 110, grifo nosso).

Em sua avaliação da filosofia nietzscheana, embalado pela renovação da filosofia que ela sugeria, Deleuze menciona uma espécie de condição da tarefa fundamental de sua teoria do sentido, ou seja, aquele “estranho discurso” deve nos conduzir a tratar “o sentido, enfim, não como predicado”, ou “como propriedade, mas como acontecimento” para, então, explorarmos “um mundo de singularidades impessoais e pré-individuais”; inspiração explícita do Nietzsche de **Nascimento da tragédia**, mas claro também que a noção freudiana de inconsciente e limite, dado seu elemento paradoxal, limite do horizonte de saber (e talvez a grande política e a justiça tivessem justamente que assumir tal pressuposto), inclusive recusa da profundidade das filosofias da intencionalidade, são fundamentais aqui. E vale repetir, fonte inclusive da estranheza de seu discurso e que parece ser a principal responsável pela distância que separa “continentais” e “analíticos”, Nietzsche teria sonhado com o outro aspecto fundamental das filosofias contemporâneas que se embaralham com o problema do significado e sentido: o sentido não deve ser tratado como predicado, como

propriedade, mas como acontecimento, como *événement*; conceito fundamental das filosofias e teorias da linguagem contemporâneas, especialmente as continentais. Também é por causa deste aspecto que se exigirá toda uma nova maneira de pensar a *lógica* do sentido que, por isso mesmo, deverá ultrapassar aquelas três relações distintas na proposição; e será especialmente associada à primeira, a da designação, que Deleuze formulará o problema mais geral de tal lógica:

[...] de que serviria elevarmo-nos da esfera do verdadeiro à do sentido, se fosse para encontrar entre o sentido e o não-senso [*le sens et non-sens*] uma relação análoga à do verdadeiro e do falso? (...) A lógica dos sentidos vê-se necessariamente determinada a colocar entre sentido e o não-senso um tipo original de relação intrínseca, um modo de co-presença [...] (Idem, p. 71).

Muitos foram os autores que esbarraram neste problema, ou seja, o de determinar um novo e original tipo de relação que permitisse diferenciar de uma vez por todas os problemas de significação, ou relacionados diretamente ao verdadeiro e falso, dos de sentido, e que, ao menos em termo de designação, adotaram ao menos a postura de aceitar sua complexidade e dificuldade; nem perto da radicalidade de um Deleuze, evidentemente, foi esse o caso de Bertrand Russell em **Significação e verdade**<sup>7</sup>, em que afrontou, dentre outras, a noção de Carnap de sentido-significado; seja como for, a descoberta da necessidade de um novo e original tipo de relação mais própria ao sentido, uma outra dimensão ou relação, já havia sido descoberta há muito tempo, ou como lembrava Deleuze:

O sentido é a quarta dimensão da proposição [além de designação, manifestação e significação]. Os estoicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o expresso da proposição, este incorpora na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível [que não pode ser simplificada, separada do não-senso], acontecimento puro (*événement pur*) que insiste ou subsiste na proposição (Idem, p. 20).

---

<sup>7</sup> Cf. também DELEUZE, 2003 [*Lógica do sentido*], p. 18-9.

E tal descoberta se repetiu na história, no medievo, pelos nominalistas da escola de Ockham, Gregório de Rimini (1300-1358) e Nicolas de Autrecourt (1299-1369), e depois pela lógica dos objetos inexistentes de Alexius Meinong (1853-1920), que foi duramente atacada pelo mesmo Russell. E tal dimensão teria sido chamada pelo fenomenólogo Edmund Husserl (1859-1938) de “expressão”; quanto a quem e ao que Deleuze afirmava: “Husserl, não menos que Meinong, reencontra as fontes vivas de uma inspiração estoica” (Idem, p. 21). Até certo ponto afinado com aquela boa nova, aquela inspiração, contudo, semelhantemente a Nietzsche, Husserl também teria sido tragado pelas profundezas, neste caso não só por não ter compreendido os atributos como verbos-acontecimentos e sim como predicados-conceitos (Idem, p. 100), mas por ter pecado em sua interpretação contra uma filosofia propriamente da expressão, supostamente defensora das “singularidades nômades, impessoais e pré-individuais” (Idem, p. 113); daí que, em pleno acordo com aquela tarefa de uma lógica do sentido, Deleuze afirmasse:

[...] o problema não avançou [o da determinação de certo domínio], na medida em que Husserl inscreve no campo transcendental centros de individuação e sistemas individuais, **mônadas e pontos de vista, vários Eus à maneira de Leibniz**, antes que uma forma de Eu à maneira kantiana. Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante. [...] **A ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potencia genética** (Idem, p. 102, grifo nosso).

Como era de se esperar, dado a menção ao conceito de mônada, para fazer avançar a determinação daquele domínio e constituir uma nova noção de tal campo, Deleuze tratará em seguida, na 16ª série (a da gênese estática ontológica) da **Lógica do sentido**, da filosofia de Leibniz. Com o que dissemos até aqui fica evidenciado o quão central será a reavaliação da filosofia leibniziana, especialmente de seu conceito de mônada individual, tendo vista que será justamente ele que permitirá a base da

hipótese, ou seja, a estruturação da “ideia de singularidades, logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais”, daquelas “singularidades nômade, impessoais e pré-individuais”, isto é, daquilo que seria a própria possibilidade de uma lógica do sentido; de qualquer modo, a conclusão de tal série será:

Na obra de Carroll, Alice seria antes como o indivíduo, a **mônada** que descobre o sentido e já presente o não-senso, remontando à superfície a partir de um mundo em que ela mergulha, mas também que se envolve nela e lhe impõe a dura lei das misturas; [já] Silvia e Bruno seriam antes como as pessoas ‘vagas’, que descobrem o não senso e sua presença ao sentido a partir de ‘alguma coisa’ comum a vários mundos, mundo dos homens e mundo das fadas (Idem, p. 121).

O que, novamente, atesta o papel central que o conceito leibniziano de mônada desempenha para toda a **Lógica do sentido** inclusive pela apropriação que ela faz da obra de Carroll, ou seja, o conteúdo da 16ª série deverá servir para voltar a compreender parte daquela boa nova agora associada mais propriamente às obras **Aventuras de Alice no país das maravilhas, Através do espelho e o que Alice viu lá e As aventuras de Silvia e Bruno** de Lewis Carroll que, junto com a teoria dos incorpórais dos Estoicos, são os grandes temas de a **Lógica do sentido**. Assim, o que trataremos a seguir é da reconstituição deleuzeana do conceito de mônada individual.

## II Parte – Interpretação Deleuziana da Filosofia Leibniziana: uma Ficção Falsa

Como nós indicamos, é já a partir de 1968 que o filósofo francês Gilles Deleuze demonstra seu apreço pela filosofia leibniziana, como fica evidente em alguns momentos da obra **Diferença e repetição**, mas na obra que escreve um ano depois, **Lógica do sentido**, tal será sua importância que ela se tornará o tema principal de toda uma série, a 16ª série, justamente um dos momentos mais cruciais de seu romance ou

história embrulhada, momento em que veremos Deleuze caracterizar as Alices e Silvia e Bruno de Carroll a partir do suposto<sup>8</sup> conceito leibniziano de pessoa vaga e do de mônada individual; conceitos que ofereceriam as bases para pensar aquilo que ele chamou de gênese estática ontológica de um certo campo transcendental. São certamente as considerações feitas aqui que fornecerão a direção principal das leituras que Deleuze fará de Leibniz nos três cursos que deu na década de oitenta (1980, 86 e 87), aulas que receberão o título de **Exasperação da filosofia**, e que, com algumas poucas mudanças substanciais, terão como resultado a obra **A dobra: Leibniz e o barroco**, publicada em 1988. Assim, o que pretendemos é problematizar a compreensão dos conceitos leibnizianos que serviriam para caracterizar os personagens de Carroll tentando apontar alguns dos problemas da leitura de Deleuze especialmente se levarmos em conta, dentre outros textos, a carta que Leibniz escreve a Molanus em 1679, bem antes do **Discurso de metafísica**, este nosso principal ponto de partida, e o que faz a base do capítulo de título “O que é identidade ou diversidade” dos **Novos ensaios** (II, XXVII), posterior ao **Discurso** e anterior tanto à **Teodiceia** quanto à **Monadologia**. Com isso, esperamos lançar luz sobre a noção de fato leibniziana de sujeito ou indivíduo e as bases do deslocamento exigido na interpretação deleuziana. Vejamos então como a filosofia de Leibniz aparece na obra de 1969.

Como já o dissemos, em **Lógica do sentido**, tudo parece começar com a crítica a Husserl; em sua 14<sup>a</sup> série, Deleuze considera que:

[...] o problema não avançou [o da determinação de certo domínio], na medida em que Husserl inscreve no **campo transcendental** centros de individuação e sistemas individuais, **mônadas e pontos de vista, vários Eus à maneira de Leibniz**, antes que uma forma de Eu à maneira kantiana. Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante<sup>9</sup>. [...] **A ideia de singularidades**,

---

<sup>8</sup> Dizemos “suposto” tendo em vista que, em nossa opinião, Deleuze força demais a oposição entre o que Leibniz afirmou na correspondência que travou com Arnauld, especialmente a nota à carta de 13 de maio de 1686, e teria querido dizer nos parágrafos finais da **Teodiceia**, especialmente o §414. Cf. DELEUZE, 2003, p. 118 [nota 4].

<sup>9</sup> A expressão “Há contudo, como veremos, uma mudança muito importante” parece apontar para uma interpretação diferente da de Husserl e que será parte do motivo de retornar à filosofia leibniziana nas séries seguintes, diferença

**logo de anti-generalidades, que são entretanto impessoais e pré-individuais, deve agora nos servir de hipótese para a determinação deste domínio e de sua potencia genética** (Idem, p. 102, grifo nosso).

Segundo Deleuze, Husserl teria construído um campo transcendental sem atentar para as condições impostas por Sartre em seu famoso artigo de 1937 intitulado “A transcendência do Ego” e não teria vislumbrado a ideia de “singularidades impessoais e pré-individuais” que já estariam suficientemente desenvolvidas na filosofia de Leibniz<sup>10</sup>; em uma palavra, Husserl teria se mantido kantiano demais<sup>11</sup>, talvez inclusive por não ter compreendido uma suposta precedência do mundo com relação à mônada expressiva e a arbitrariedade da aplicação irrestrita do princípio de inclusão do predicado no sujeito; dito de outra forma, por Husserl não ter visto em Leibniz uma lógica do acontecimento ou topologia de superfície que permitiria a “determinação daquele domínio e de sua potência genética” e, ainda de outra forma, por não ter visto nos textos de Leibniz os elementos para a formulação da hipótese segundo a qual as “singularidades” ou “anti-generalidades” devem ser consideradas “impessoais e pré-individuais”. Como era de se esperar, dada a associação ao conceito de mônada, Deleuze tratará na 16ª série (“Da gênese estática ontológica”), da **Lógica do sentido**, da filosofia de Leibniz e como esta permitiria compreender a constituição de tal campo e tal ideia e que se tornará a base de sua argumentação em **A dobra** – o que fica evidente especialmente em seu capítulo 5; trata-se aqui de levar adiante aquilo que seria a própria possibilidade de uma lógica do sentido ou do acontecimento<sup>12</sup>.

Então, nos voltando para a conclusão da 16ª série e parte da sua hipótese geral. A primeira pergunta que devemos fazer é: Qual é o

---

que causou muita estranheza a muitos interpretes de Leibniz; Gonzalo deixa claro, em seu artigo já mencionado, os termos em que se deu a polêmica entre Fremont e Deleuze.

<sup>10</sup> Certamente o que permitirá a Deleuze terminar **A dobra** dizendo que permanecemos leibnizianos (DELEUZE, 1991, p. 208), posicionamento filosófico com o qual, esse sim, Alain Badiou se põe em desacordo ao defender a “outra escolha ontológica” (BADIOU, 2015, p. 39-44).

<sup>11</sup> DELEUZE, 2003, p. 101.

<sup>12</sup> Idem, todo o final da 14ª série.

imperativo do uso das obras de Carroll que marcaria as núpcias da linguagem e do inconsciente? A resposta é a contestação da identidade pessoal (Idem, p. 3). Pressuposto que permitia a circulação da “casa vazia” e o falar das “singularidades pre-individuais e não pessoais” “que não são nem da ordem do geral nem da ordem do individual, nem pessoais nem universais”, “em suma” o que possibilitaria a produção do sentido. Se deixar arrastar pelos verbos de puro devir, não deixar que a noção de atributo verbal seja confundida e assimilada pela de predicado da lógica formal (clássica-aristotélica); daí que, evidente e novamente, se queremos tomá-lo como ponto de partida, tenha de ser arbitrário na filosofia de Leibniz a inerência do predicado no sujeito (Idem, p. 115), o que deve levar àqueles conceitos de pessoa ou indivíduo que permitiriam comparar Alice com uma mônada e Silvia e Bruno com pessoas vagas. Mas será mesmo arbitrário?

Assim e para o que nos interessa, em **Lógica do sentido**, os pontos principais e o centro da interpretação de Deleuze da filosofia leibniziana estariam na seguinte afirmação:

Efetuar-se é também ser expresso. Leibniz sustenta uma tese célebre: cada mônada individual exprime o mundo. **Mas esta tese não é suficientemente compreendida enquanto a interpretamos como significando a inerência dos predicados na mônada expressiva.** Pois é bem verdade que o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes. Não é menos verdade, entretanto, que **Deus cria o mundo antes que as mônadas** (*Dieu crée le monde plutôt que les monades*)<sup>13</sup> e [também é verdade] que o expresso

---

<sup>13</sup> Outra tradução possível dessa afirmação e que afasta o problema da anterioridade temporal seria “Deus cria o mundo e não (*plutôt que*) as mônadas”. A expressão francesa *plutôt* nos arrastaria inclusive para o que parece ser o contrário da anterior: “Deus cria o mundo, sobretudo (*plutôt*), as mônadas”. Nossa interpretação vai se basear na afirmação e nota correspondente, o que também consideramos ser uma intensificação, feitas em **A dobra: Leibniz e o barroco**: “Estas não são as generalidades, mas acontecimentos, gotas de acontecimento. Nem por isso deixam [os acontecimentos, as gotas de acontecimento] de ser pré-individuais, uma vez que o mundo é virtualmente primeiro em relação aos indivíduos que o expressam (Deus criou não Adão pecador mas o mundo em que Adão pecou...). *O indivíduo, nesse sentido, é atualização de singularidades pré-individuais [Elles n'en sont pas moins pré-individuelles, dans la mesure où le monde est virtuellement premier par rapport aux individus qui l'expriment (Dieu a créé, non pas Adam pécheur, mais le monde où Adam a péché...)] L'individu, en ce sens, est l'actualisation de singularités pré-individuelles, et n'implique aucune spécification préalable. Il faut même dire le contraire, et constater que la spécification suppose elle-même l'individuation.]” (DELEUZE, 1991, p. 101). Podemos mesmo falar em*

não se confunde com sua expressão, mas [partindo de um ponto de vista estoico] insiste ou subsiste. (...) **É arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz. Pois [III] a inerência de predicados na mônada expressiva supõe [II] primeiro a compossibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe [I] a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não [a] uma lógica da predicação e da verdade.** Leibniz foi muito longe nesta primeira etapa da gênese [ontológica, de um certo campo transcendental impessoal e pré-individual ou das singularidades entendidas como verdadeiros acontecimentos transcendentais<sup>14</sup>]: **o indivíduo constituído como centro de envolvimento, como envolvendo singularidades em um mundo e sobre seu corpo** (Idem, p. 114-5, grifo nosso)<sup>15</sup>.

Como já indicamos ao falar da associação de Husserl com os achados estoicos, para além da noção de sujeito, indivíduo ou pessoa, o outro tema caríssimo à **Lógica do sentido** e que também deve ter contribuído para a escolha da filosofia leibniziana é o de “expressão”, tema que leva à pergunta: Como as mônadas expressariam o mundo e qual a ordem de precedência ou preferência seja com relação a Deus, ao mundo ou aos corpos? De qualquer modo, com relação à polêmica entre ambos, não é preciso muito para compreender a insistência de Fremónt na reconstrução

---

anterioridade virtual do mundo em Leibniz? Seria isso suficiente para aceitarmos o deslocamento proposto por Deleuze desde a **Lógica do sentido**?

<sup>14</sup> Cf. a p. 105 da mesma obra.

<sup>15</sup> “S’effectuer, c’est aussi être exprimé. Leibniz soutient une thèse célèbre: chaque monade individuelle exprime le monde. Mais cette thèse n’est pas suffisamment comprise tant qu’on l’interprète comme signifiant l’inhérence des prédicats dans la monade expressive. Car il est bien vrai que le monde exprimé n’existe pas hors des monades qui l’expriment, donc existe dans les monades comme la série des prédicats qui leur sont inhérents. Il n’est pas moins vrai cependant que Dieu crée le monde plutôt que les monades, et que l’exprimé ne se confond pas avec son expression, mais insiste ou subsiste [nota 1] [...] Il est arbitraire de privilégier l’inhérence des prédicats dans la philosophie de Leibniz. Car l’inhérence des prédicats dans la monade expressive suppose d’abord la compossibilité du monde exprimé, et celle-ci à son tour suppose la distribution de pures singularités d’après des règles de convergence et de divergence, qui appartiennent encore à une logique du sens et de l’événement, non pas à une logique de la prédication et de la vérité. Leibniz a été très loin dans cette première étape de la genèse: l’individu constitué comme centre d’enveloppement, comme enveloppant des singularités dans un monde et sur son corps. et Adam-non pêcheur découle de l’impossibilité des mondes où Adam pêche et ne pêche pas. Dans chaque monde, les monades individuelles expriment toutes les singularités de ce monde - une infinité - comme dans un murmure ou un évanouissement; mais chacune n’enveloppe ou n’exprime «clairement» qu’un certain nombre de singularités, celles au voisinage desquelles elle se constitue et qui se combinent avec son corps”. (DELEUZE, 1969, p. 134-5) Ao que segue o comentário da nota 1: “Tema constante das cartas de Leibniz a Arnauld: Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou (Theme constant des lettres de Leibniz à Arnauld, Dieu a créé non pas exactement Adam-pecheur, mais le monde où Adam pêche)”.

dos conceitos leibnizianos de Deus e de indivíduo, fica evidente com a citação feita acima que esses deveriam fazer a base da argumentação do próprio Deleuze, que muitas vezes prefere recorrer aos textos esparsos e de difícil interpretação em que Leibniz fala de compossibilidade ou incompossibilidade, da universalidade ou generalidade e singularidade ou especificação, das regras de convergência ou divergência e mesmo do cálculo diferencial e integral, mas não tanto aos em que o alemão fala propriamente dos conceitos de substância particular ou mônada individual. Todavia, não é nossa intenção remontar tal embate. Assim, é nossa pretensão problematizar ainda uma vez, a partir dos textos onde Leibniz de fato trata deles, inclusive os associando, os assuntos “inerência do predicado no sujeito”, “Deus”, “mônada individual” ou “substância particular” e “acontecimento”; tentando remontar, o que, do nosso ponto de vista, parece ser um dos principais problemas da leitura deleuziana, certa cadeia argumentativa e associação inevitável de temas presentes nos textos leibnizianos.

Dito isso, em primeiro lugar, mesmo que acreditemos que a leitura que faz Russell da filosofia de Leibniz é purista demais com relação à sua vinculação à lógica aristotélica, se é arbitrário a inerência do predicado no sujeito com relação à mônada individual expressiva – que devemos fazer preceder da noção de uma substância individual<sup>16</sup> –, Deleuze deveria ter se explicado melhor quanto à afirmação feita no §8 do **Discurso de metafísica**, que trata justamente do conceito de Deus e de “em que consiste uma substância individual”, a saber:

Ora é bem constante que **toda predicação** tem algum fundamento verdadeiro na natureza da coisa, e quando uma proposição não é idêntica, isto é, quando o predicado não está compreendido expressamente no sujeito, é preciso que esteja compreendido nele virtualmente. A isto chamam os filósofos *in-esse*,

---

<sup>16</sup> Com relação ao modo como compreendemos a associação do conceito de mônada humana com o de substância individual indicamos nossos artigos “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação” e “Noção completa de uma substância individual e Infinito em Leibniz”; seja como for, é no sentido do conceito de substância individual, ou noção de indivíduo singular, ou noção individual completa ou mesmo de pessoa possível que Deleuze entende o conceito de mônada individual ou humana.

dizendo estar o predicado no sujeito. **É preciso, pois, o termo do sujeito conter sempre o do predicado, de tal forma que quem entender perfeitamente a noção do sujeito julgue também que o predicado lhe pertence**” (LEIBNIZ, 1983, p. 124, grifo nosso).

Afirmação que fundamentará as seguintes consequências:

Isto posto, podemos dizer que a natureza de **uma substância individual ou de um ser complexo consiste em ter uma noção tão perfeita que seja suficiente para deduzir de si todos os predicados do sujeito a que se atribui está noção**. [...] [Daí que] Deus **vendo** a noção individual ou **ecceidade** de Alexandre, nela **vê ao mesmo tempo o fundamento e a razão de todos os predicados** que verdadeiramente dele se podem afirmar [...]. (Idem, grifo nosso)

Apesar do deslocamento quanto à noção de criação antes ou depois, de preferência ou não com relação ao mundo; até aqui, nada aponta para uma restrição do princípio *in-esse* a não ser a menção ao virtual (*virtuellement*); ou seja, nada aponta para a restrição do princípio de inerência do predicado no sujeito especialmente quando se trata de pensar a natureza de uma substância individual ou particular, noção individual completa ou perfeita, noção individual ou ecceidade; bem como nada parece apontar para algo que permitisse concluir que “Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou”, talvez no sentido que a qualidade, o adjetivo, “pecador”, o predicado, não seria previa e propriamente “inerente” ao sujeito Adão. Restaria, pois, compreender o que seria essa visão sem precedência ou preferências e “ao mesmo tempo” da noção individual ou ecceidade: O que quer dizer este “ao mesmo tempo”, esta simultaneidade, e como compreender este fundamento e razão de todos os predicados que verdadeiramente se podem afirmar de uma substância individual ou particular, noção individual completa ou perfeita, de um ser complexo (talvez o mistério mencionado em **A dobra**)? Mas não resta dúvida que a verdade entra em jogo aqui, já que se trata também do fundamento de “toda predicação”, por isso mesmo podemos colocar o problema no mesmo registro da

**Correspondência de Leibniz e de Arnauld**<sup>17</sup> quando o alemão afirma, já na carta de 14 de julho de 1686, que *semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera*<sup>18</sup>. Nesse sentido, a questão seria perguntar se o conhecimento que Deus tem de uma substância individual, noção individual completa ou perfeita, um noção individual ou exceidade é certo – infalível – a ponto de dizermos que as proposições formadas com relação a elas têm de ser ditas verdadeiras ou falsas, mas claro que para Leibniz o conhecimento de Deus é infalível, e mesmo que em termos de predicação tivéssemos que levar a análise de tais noções ao infinito, temos de lembrar que aquele conhecimento também compreende o infinito. Restaria ainda perguntar se tal conhecimento se prenderia a uma característica semelhante a um atributo verbal no sentido deleuzeano ou a um predicado no sentido clássico. De qualquer modo, no §31 do **Discurso de metafísica**, que trata justamente da “razão que fez Deus chamar à existência tal pessoa possível”, tal substância individual, noção individual completa ou perfeita, noção individual ou exceidade possíveis e dos acontecimentos relacionados a tais pessoas possíveis, ao menos parte da questão é resolvida com a seguinte consequência geral:

[...] creio mais exato e seguro dizer, segundo nossos princípios e como já notei, **ser forçoso haver entre os entes possíveis a pessoa de Pedro ou João, cuja noção ou ideia contém toda esta série de graças ordinárias e todo o resto destes acontecimentos (événements) com suas circunstâncias** e que, **entre uma infinidade de outras pessoas igualmente possíveis**, agradeu a Deus escolhê-la para existir atualmente (*actuellement*) (Idem, p. 147, grifo nosso)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Insistindo, pois, naquele lugar onde esse tema teria sido tão debatido, cf. DELEUZE. 2003 [nota 1], p. 114.

<sup>18</sup> “De fato [ou manifestamente], na proposição verdadeira sempre a noção do predicado ‘inere’ ao sujeito”.

<sup>19</sup> De pleno acordo com o que Leibniz defende na nota à carta de Arnauld com relação à possibilidade de uma noção vaga de sujeito: “[primeira resposta] que minha suposição não é simplesmente que Deus tenha querido criar um Adão cuja noção seja vaga e incompleta, mas que Deus quis criar um tal Adão suficientemente determinado para um indivíduo. Esta noção individual completa encerra [ou envolve], em minha opinião, relações com toda a série das coisas, o qual deve parecer tanto mais razoável quanto que o Sr. Arnauld me concede aqui o enlace que há entre as resoluções de Deus, a saber, que Deus, ao resolver-se a criar determinado Adão, tem em conta todas as resoluções que toma sobre toda a série do universo, à maneira de uma pessoa prudente que ao tomar uma resolução com respeito a um propósito, tem em vista em sua totalidade dito propósito, já que pode decidir-se melhor quando se resolve sobre todas as partes (*que ma supposition n’est pas simplement que Dieu a voulu créer un Adam, dont la notion soit vague et incomplète, mais que Dieu a voulu créer un tal Adam assez déterminé à un individu. Et cette notion individuelle complete, selon moi, enveloppe dès rapport à toute la suite des choses, ce qui doit paraître*”).

Fica evidente inclusive que mesmo quanto aos acontecimentos (*événements*) todos já com suas circunstâncias devem ser considerados incluídos nas ideias das pessoas possíveis ou nas noções completas das pessoas possíveis, ou seja, nas noções das substâncias individuais ou particulares, noções individuais ou exceções possíveis. Em que sentido, portanto, interpretar a afirmação “Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou”? Talvez ou no sentido que há uma ruptura no desenvolvimento da filosofia de Leibniz entre o conceito de substância individual e mônada, como querem muitos comentadores, ou concedendo que em Leibniz haveria a afirmação do conceito de pessoa vaga, o que não vemos como corroborar tendo em vista o que é afirmado na nota à carta que mencionamos em nota mais acima, mas poderia ser um problema com relação à hipótese interpretativa que o §414 da **Teodiceia** exige uma “unidade objetividade muito especial” para ser compreendido, e neste caso voltaríamos a uma saída semelhante à daqueles comentadores. Mas se nos mantemos na época do **Discurso**, certamente podemos dizer que aquela consequência será seguida da explicação que parte dos princípios fundamentais que guiam a argumentação de Leibniz são: 1) o da perfeição ou completude das operações de Deus e 2) o da noção individual completa ou perfeita (uma noção não vaga e não incompleta) que encerra, *in-esse*, todos os acontecimentos com todas as suas circunstâncias. Até este momento, o do **Discurso de metafísica** e da **Correspondência de Leibniz e de Arnauld**, portanto, nada parece apontar para o acontecimento ou gota de acontecimento no sentido deleuziano, mesmo que o revolucionário artigo

---

*d'autant plus raisonnable que M. Arnauld m'accorde ici la liaison qu'il y a entre les résolutions de Dieu, savoir que Dieu, prenant la résolutions de créer un tel Adam, a égard à toutes les résolutions qu'il prend touchant toute la suite de l'univers, à peu près comme une personne sage qui prend une résolutions à l'égard d'une partie de son dessein, l'a tout entier en vue, et se résoudra d'autant mieux si elle pourra se résoudre d'autant mieux si elle pourra se résoudre sur toutes les parties à la fois.”* (LEIBNIZ, 1900, p. 182). Cf. também DELEUZE, 2003, p. 118 [e também a nota 4]. Vale lembrar que a questão da escolha entre uma infinidade de pessoas possíveis leva o problema do conhecimento do infinito não mais para uma análise infinita de uma noção e sim para a de uma infinidade de noções, uma multidão ou conjunto infinitos, nesse sentido à de possibilidade e impossibilidade; quanto ao que pensamos sobre a ligação desse detalhe com o labirinto da liberdade gostaríamos de indicar novamente nosso artigo “Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz”.

sobre “Um novo método para os máximos e mínimos, assim como para as tangentes, que não para ante quantidades fracionárias ou irracionais, e é um gênero singular de cálculo para estes problemas” já esteja pronto, comprovadamente, desde 1684. Na verdade cremos que a melhor estratégia para pensar uma topologia da superfície em Leibniz a partir de 1684 seria reconstituir sua noção de função e se voltar para a sua dinâmica<sup>20</sup>, mas se distanciando de sua noção de mônada humana e afirmando inclusive diferenças importantes entre o conceito de substância individual do **Discurso** e o de mônada na **Monadologia**.

De qualquer modo e em sentido contrário agora, a noção de pessoa defendida no **Discurso** parece ser um desenvolvimento da de pessoa espiritual que Leibniz defendia já na carta a Molanus de 1679<sup>21</sup>, justamente contra a moral Estoica – o que deveria ter chamado a atenção do jovem Deleuze – e a de Descartes, e não é diferente da utilizada na **Correspondência de Leibniz e de Arnauld**, portanto, ambas as séries de cartas estariam em pleno acordo com o **Discurso**. Mais que isso, do nosso ponto de vista, trava-se desde a carta a Molanus daquilo que permitirá compreender a peculiaridade e novidade do *fatum christianum* do início da **Teodiceia**, novamente contra o *fatum stoicum*, vale lembrar. Além disso, a noção individual completa ou perfeita é reafirmada nos **Novos ensaios** justamente no capítulo de título “O que é identidade ou diversidade” – capítulo curiosamente não analisado por Deleuze, seja em **Lógica do sentido** seja em **A dobra** –, onde já aparece o conceito de mônada que a partir dali assimilará grande parte das características do conceito de noção individual completa ou perfeita, capítulo que deveria ter sido interpretado por Deleuze ou ao menos mencionado, dado que tanto em **A dobra** e mais ainda em **Lógica do sentido** se tratava do problema da identidade pessoal. Assim, até por conta da boa nova que representaria a obra carrolliana quanto à dissolução da identidade pessoal, nos parece

---

<sup>20</sup> Quanto ao que pensamos sobre o conceito leibniziano de função associado ao de continuidade e história gostaríamos de indicar nosso artigo “Leibniz e Darwin: História, Religião e Biologia”.

<sup>21</sup> Cf. nosso artigo “Leibniz e o incomparável *manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes”.

que teria faltado um agrupamento mais cuidadoso dos textos a partir do tema geral da noção individual completa ou perfeita. De qualquer modo, até esse momento, o do **Discurso** ou em torno dos **Novos ensaios**, e com relação seja ao conceito de mônada humana individual seja o de noção individual completa não vemos a utilização dos avanços alcançados com o artigo de 1684 ou que nos obrigue a leitura do texto “Sobre o método da universalidade” de, conforme Couturat, o mais tardar 1674<sup>22</sup>, o que parece deixar sem fundamento o deslocamento exigido por Deleuze ao menos em a **Lógica do sentido**. A partir de quais textos, que tratem propriamente do problema do sujeito, indivíduo e mônada humana, com as associações que mencionamos acima, fundamentaríamos aquela exigência de recusarmos o princípio *inesse* e a de estarmos obrigados a apelar para as regras de divergência e convergência ou para outro tipo de singularidade? Arriscaríamos dizer que, por conta do todo da obra, apenas os §6, que menciona a noção de função, e §17 a §22, que trabalham o conceito de força e causalidade final, do **Discurso** poderiam fornecer algum fundamento para tal deslocamento, mas todo o resto da obra seria prova suficiente que a adoção de tais regras em nada invalida o princípio *inesse*, principalmente se as questões tiverem a ver com a tentativa de pensar a noção completa de indivíduo ou aquele conceito de mônada humana defendido nos **Novos ensaios**, e mesmo os conceitos de acontecimento e suas circunstâncias ou o conteúdo do intelecto divino<sup>23</sup>.

Dito assim, voltando ainda uma vez ao **Discurso de metafísica**, o §14, que trata das perspectivas do universo que Deus decide criar e que corresponderiam ao que acontece às substâncias individuais – talvez daquilo que, sem nenhuma menção explícita de Leibniz, permitiria falar da aplicação das regras de convergência e divergência ou ao novo método para os máximos e mínimos –, não deixa dúvidas quanto à noção de

---

<sup>22</sup> Anterior à carta a Molanus, portanto.

<sup>23</sup> Vale lembrar o título que recebeu o §6 do **Discurso**: “Deus nada faz fora de ordem e nem é possível forjar acontecimentos (*événements*) que não sejam regulares”. Neste caso os outros parágrafos que mencionamos encaminham a pergunta que talvez impediria aquele deslocamento: Com relação ao conteúdo do intelecto divino, o que faz o fundamento ou substância da continuidade da mudança? Problema que, no nosso entender, é o principal que aparece já desde o início da **Monadologia**, cf. §8, e que exige a noção de mônada individual fechada.

acontecimento e emprego irrestrito do princípio da inclusão do predicado no sujeito com relação às ideias de pessoas ou noções completas; ali Leibniz afirmava:

De certo modo e no bom sentido, embora afastado do usual, poder-se-á dizer que nunca uma substância particular atua (*agit*) sobre uma outra substância particular e tampouco padece **se os eventos<sup>24</sup> de cada um são considerados apenas como consequência de sua simples ideia ou noção completa; pois esta ideia [ou noção completa de uma substância particular] encerra já todos os predicados (*prédicats*) ou acontecimentos (*événement*) e exprime (*exprime*) todo o universo**. Com efeito, nada pode acontecer-nos (*arriver*) além de pensamentos e percepções, e todos os nossos futuros pensamentos e percepções não passam de consequências, embora contingentes (*contingentes*), dos nossos pensamentos e percepções anteriores, de tal modo que, se eu fosse capaz de **considerar distintamente tudo quanto nesta hora me acontece ou aparece**, nessa percepção poderia ver tudo quanto me acontecerá e aparecerá **sempre**, o que não falharia e aconteceria da mesma maneira, embora tudo quanto existisse fora de mim fosse destruído, desde que restasse Deus e eu (LEIBNIZ, 1983, p. 129-30).

A ideia ou noção completa de uma substância particular encerra já todos os predicados ou acontecimentos e exprime todo o universo? E exprime já enquanto ideia ou noção completa todo o universo? Claro que um grande problema é compreender aquela contingência, mas não no esqueçamos da intensificação que vem a seguir: “desde que restasse apenas eu e Deus”? Apesar da necessidade de problematizar quão longe vai a impossibilidade de distinção completa dos nossos pensamentos e percepções, certamente associada à necessidade de uma análise infinita para a compreensão total ou perfeita de uma noção individual, o que pode apontar para aquela contingência, em nenhum momento da **Carta a Molanus**, do **Discurso de metafísica** e da **Correspondência de Leibniz e de Anauld** vimos Leibniz afirmar a precedência ou preferência do mundo e mesmo dos corpos com relação às noções de pessoas

---

<sup>24</sup> Aqui podemos ter um problema de tradução, de fato só mais à frente surgirá no original francês a palavra ‘evento’ ou ‘acontecimento’, ou seja, *événement*.

especialmente no sentido que haveria singularidades que precederiam as individualidades, o que justificaria a necessidade de recorrermos às suas noções de compossibilidade e impossibilidade ou às regras de convergência e de divergência. Parece-nos que a afirmação “esta ideia” ou noção completa de uma substância particular “encerra já todos os predicados (*prédicats*) ou acontecimentos (*événement*) e exprime (*exprime*) todo o universo” vai justamente no sentido contrário ao pretendido por Deleuze. De qualquer modo, o problema da significação do conceito de expressão, seu campo semântico, parece nos obrigar a passar para a região dos possíveis e vai mais no sentido das noções completas para o universo do que o contrário. Assim, é preciso atentar para o fato que, ao menos aqui, “predicado”, “acontecimento” e “expressão” são colocados no mesmo registro daquelas ideias e nada aponta para uma restrição do princípio *in-esse* ou para a anterioridade ou preferência do mundo com relação às ideias ou noções completas de substâncias particulares ou mônadas individuais. De qualquer modo, e essa é nossa opinião, os parágrafos finais da **Teodiceia** e a última carta que Leibniz escreveu a Samuel Clarke parecem ser decisivos. Primeiro:

Você vê [afirma a deusa Palas Atena] que meu pai [Júpiter] não fez Sextus mau; ele [Sextus] o foi [mau] desde toda a eternidade, ele o foi sempre livremente; [meu pai] **só fez lhe consentir a existência, que sua sabedoria não podia recusar ao mundo em que ele está compreendido**: ele o fez passar da região dos possíveis para a dos seres atuais (LEIBNIZ, 2013 [Teodiceia], §416, p. 415, grifo nosso).

Aqui é afirmada a necessidade de uma determinada pessoa possível dever estar compreendida em um determinado mundo possível<sup>25</sup>, que Deus ou, na história que termina a **Teodiceia**, Júpiter faz ou consente vir à existência, suposto ser o melhor dos mundos possíveis, “passar da região dos possíveis para a dos seres atuais”; e certamente podíamos pensar tal

---

<sup>25</sup> A partir da perfeição das operações do intelecto divino, Leibniz não só não defende que há pessoas possíveis vagas, mas também não há, propriamente falando, mundos possíveis vagos.

necessidade nos valendo da noção de compossibilidade e impossibilidade, mas não nos adiantemos. É preciso voltar ao que diz o texto e lembrar que Júpiter apenas consentiu a existência a Sextus, existência que é precedida, portanto, de uma noção completa individual que faz parte do conteúdo do intelecto divino e que se relaciona com as perfeições de suas operações, daí sua eternidade, perfeição ou completude (em oposição a vago) e precedência com relação à existência, isto é, à posterior atualização. Em que sentido, portanto, interpretar a afirmação “Deus criou, não exatamente Adão pecador, mas o mundo em que Adão pecou”? Contra parte da interpretação de Deleuze, pois, Apolo-Júpiter não criou Sextus mau ou fez a inclusão de tal predicado ou atributo verbal a partir de uma série universo ou mundo determinado, de singularidades adjacentes pré-individuais, não é nesse sentido que o mundo precede ou tem preferência com relação a Sextus. De todo modo e no mesmo sentido das três obras que mencionamos mais acima, nem o Deus cristão criou Adão pecador nem Júpiter criou o Sextus violador (de Lucrecia)<sup>26</sup>, eles o foram de modo completo e perfeito desde sempre e seus acontecimentos com todas as circunstâncias estavam registrados no livro dos destinos ou das verdades eternas, no palácio dos destinos ou na região dos possíveis, no mesmo “lugar” em que Leibniz diz, muitas vezes, deveríamos “buscar” os mundos possíveis, as séries que corresponderiam aos universos etc. Deus ou Júpiter os teriam visto como ideias ou noções completas e sem precedência de tempo ou preferência moral: ao mesmo tempo e antes do decreto da criação. Justamente o que permite dizer do diabo que: “porque estava escrito no livro das verdades eternas, que contém também os possíveis antes de todo o decreto de Deus, que essa criatura [o diabo] se dirigiria livremente para o mal, se ela fosse criada” (Idem, p. 329)<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> A partir disso perguntaríamos: O Deus leibniziano, a partir de sua ciência de simples inteligência, não vê desde sempre na ideia da natureza das criaturas livres Adão e Sextus que elas são pecadoras e violadoras (ou preguiçosa)? Se sim, não fica claro de fato o que faz a base da necessidade daquele deslocamento e termos de supor uma noção leibniziana de acontecimento a partir de singularidades adjacentes.

<sup>27</sup> Eis o motivo porque Derrida achou necessário criticar em “Força e significação” (*Escritura e diferença*), de 1967, as noções leibnizianas de livro e história, criticar a noção de repetição associada aos destinos depositados no palácio dos destinos (*Teodiceia*, §414) ou no livro dos destinos (*Teodiceia*, §275). Certamente o que faria eco à recusa por parte de Badiou quanto à inclusão de Mallarmé em *A dobra*. E talvez aqui possamos pensar que, tendo em vista que

Somente assim Júpiter não se torna o culpado do destino de Sextus, e não nos perdemos nessa região do labirinto da liberdade. Seja como for, a partir de seu conhecimento infinito e infalível, Deus criou, fez vir à existência, exatamente Adão pecador e, de um só golpe, o mundo em que ele pecará.

Não vemos outra maneira de interpretar o final da **Teodiceia**, a não ser que queiramos, e contra o que estabelece a filosofia leibniziana, nos perder no labirinto da liberdade e necessidade. Daí que não vemos como corroborar aquela divisão em seleções<sup>28</sup> que faz a base da hipótese interpretativa formulada no segundo momento da nota 4 da 16ª série de **Lógica do sentido** e que nos obrigaria aceitar aquele deslocamento e ordem de dependência. Será mesmo que precisamos pensar “uma unidade objetiva muito especial que repousa sobre a natureza ambígua da noção de singularidade e sobre a categoria do ponto de vista de um cálculo infinito”, base daquela necessidade de deslocamento e ordem de dependência, que nos levaria para muito longe do que afirmava a nota à carta a Arnauld de 13 de maio de 1686, que já mencionamos em nota, para compreender os parágrafos finais da **Teodiceia**?

---

Deleuze não menciona Derrida em a **Lógica do sentido**, publicada um ano após **Escritura e diferença**, ou em **A dobra**, a menção a Husserl e a inclusão de Mallarmé podem ser indicadoras de sua oposição àquela interpretação. De qualquer modo, tanto Derrida quanto Badiou recusam ou recusariam a opinião que permanecemos leibnizianos especialmente se queremos fazer Mallarmé estar de acordo conosco. Se o leitor quiser entender melhor o que estamos tentando dizer aqui terá de cruzar nossos artigos “Leibniz e Benjamin: uma introdução à teoria tradicional da tradução ou às metafísicas da língua de saída e de chegada” e “Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: uma introdução” e se perguntar se Leibniz não tem de ser colocado naquele momento, pré Mallarmé e Gödel, em que se acreditava na completude sistêmica da linguagem.

<sup>28</sup> Nos referimos à seguinte afirmação “[I momento] Distinguimos pois três seleções (*sélections*), conforme ao tema leibniziano: uma que define um mundo por convergência, uma outra que define neste mundo indivíduos completos, uma outra, enfim, que define elementos incompletos ou entes ambíguos, comuns a vários mundos e aos indivíduos correspondentes. [II momento] **Sobre esta terceira seleção ou sobre Adão ‘vago’ constituído por um pequeno número de predicados (ser o primeiro homem etc.) que devem ser completados diferentemente em diferentes mundos**, cf. Leibniz, ‘Observações sobre a carta de M. Arnauld’ [que citamos na nota 15] [...]. É verdade que neste texto Adão vago não têm existência por si mesmo, vale somente com relação ao nosso entendimento finito, seus predicados não são mais que generalidades. **Mas, ao contrário, no texto célebre da Teodiceia (§§414-416), os diferentes Sextus nos mundos diversos têm uma unidade objetiva muito especial que repousa sobre a natureza ambígua da noção de singularidade e sobre a categoria do ponto de vista de um cálculo infinito. Muito cedo Leibniz havia elaborado uma teoria dos ‘signos ambíguos’ em relação com os pontos singulares, tomando por exemplo as seções cônicas** [*les différents Sextus dans les mondes diverses ont une unité objective très spéciale qui repose sur la nature ambiguë de la notion de singularité et sur la catégorie de problème du point de vue d’un calcul infini. Très tôt Leibniz avait élaboré une théorie des ‘signes ambigus’ en rapport avec les points singuliers, prenant pour exemple les sections coniques*]: cf. ‘Do método da universalidade’ (Opúsculos, Couturat [p. 97-144])” (DELEUZE, 2003, p. 118, grifo nosso).

Dito isso, nos parece que o que faltou a Deleuze foi buscar compreender melhor as noções de ideia e representação associadas à de noção completa de um indivíduo singular tanto no **Discurso e Correspondência de Leibniz e de Arnauld** quanto nos parágrafos finais da **Teodiceia** e, como o uso indistinto que ele próprio faz do filosofema o comprova, pouco importa os detalhes do desenvolvimento do conceito de mônada humana individual. Mas isso se pareceria muito com a crítica que fez Derrida a Foucault e que já mencionamos no início. É como se Deleuze tivesse ficado parado na parte da ficção em que Lorenzo Valla fala de um querer ainda indeterminado, uma singularidade pré-individual apenas, que permitiria bifurcação e só posterior inclusão, base de sua gênese estática ontológica, como um pecar ainda indeterminado, um verbo-atributo que permitiria falar em inclusão do que ainda não estava totalmente “determinado”, não exatamente determinado, o em bifurcação, base daquela “unidade objetiva muito especial”, a partir de um mundo de singularidades adjacentes, um mundo regido por uma espécie de síntese disjuntiva que permitiria falar em “natureza ambígua da noção de singularidade” e em “categoria do ponto de vista de um cálculo infinito” e permitiria pensar indivíduos possíveis ‘vagos’ constituídos “por um pequeno número de predicados que devem ser completados diferentemente em diferentes mundos”; mas tivesse se esquecido que trata-se, para Leibniz, de uma ficção falsa que teria desconsiderado o segundo aspecto do tipo de conhecimento que Apolo-Júpiter-Palas-Atena teria, ou seja, só teria considerado algo semelhante à ciência divina de visão (que vê as existências, o mundo ou os corpos) e esquecido a ciência da simples inteligência (que vê todos os possíveis, sem precedência ou preferência); neste caso justamente contra ao que advertia o próprio Leibniz, a saber: a ciência da simples inteligência é “onde é preciso procurar a fonte de todas as coisas” (Idem, p. 416 [§417]), tanto dos mundos ou séries universo quanto dos indivíduos possíveis.

Segundo, de qualquer modo, pouco antes de morrer Leibniz afirmava para Samuel Clarke:

[§6] Mas nem essa presciência nem essa preordenação atentam contra a liberdade. De fato, Deus, levado pela suprema razão [que pode ser comparada à suprema perfeição do §31 do **Discurso de metafísica**] a fazer a escolha, entre muitas sequências [ou séries] de coisas ou mundos possíveis, daquele em que as criaturas livres tomassem tais e tais resoluções, ainda que não sem seu concurso, tornou assim todo acontecimento certo e determinado uma vez por todas (*tout événement certain et determine une fois pour toutes*), [...] esse simples decreto da escolha não muda, mas apenas atualiza as suas naturezas [as das criaturas livres], vistas por ele em suas ideias. (LEIBNIZ, 1983 [Quinta carta], p. 194)<sup>29</sup>.

Tanto Arnauld quanto o teólogo Clarke teriam se incomodado com o mesmo? Novamente, tendo em vista que a criação do mundo é uma atualização das naturezas das criaturas livres que foram vistas por Deus em suas ideias e que é a partir do conhecimento prévio, presciência ou ciência da simples inteligência, de “todas” as resoluções que elas tomarão, que podemos falar em pontos de vistas de um mundo que as compreende e que será atualizado junto com elas; tendo em vista tudo isso, não há motivo para falar em precedência de mundo que resulte em singularidades pré-individuais ou que Deus cria ou vê primeiro o mundo onde Adão é pecador, que levaria a crer que Deus não vê ou cria um Adão exatamente pecador. Ou seja, nada aponta para uma “unidade objetiva muito especial” que nos obrigaria a diferenciar a noção de indivíduo possível com relação ao Adão da **Correspondência de Leibniz e de Arnauld** ou do **Discurso** da com relação aos Sextus dos parágrafos finais da **Teodiceia**. Se levarmos a sério as obras que mencionamos até aqui e principalmente a história contada ao final da **Teodiceia**, mesmo os mundos possíveis têm como conteúdo as noções completas ou perfeitas de pessoas possíveis e não há por que falar em anterioridade ou preferência do mundo com relação ao seu conteúdo.

---

<sup>29</sup> *Mais ny cette prescience ny cette preordination ne derogent point à la liberté. Car Dieu, porte par la supremo raison à choisir plusieurs suites des choses ou mondes possibles celui où les creatures libres prendroient telles ou telles resolutions, quoyque non sans son concours, a rendu par là tout evenement certain et determine une fois pour toutes, sans deroger par là à la liberte de ces creatures: ce simple decret du choix, ne changeant point, mais actualisant seulement leur natures libres qu'il y voyoit dans ses idées.*

Agora fica claro que até o final da sua vida Leibniz defendeu não só uma noção de pessoa espiritual (previamente conhecida), daí de mônada humana individual, que de modo nenhum se assemelha à noção de uma pessoa vaga, mas também de acontecimento (previamente conhecido e ordenado) que de modo nenhum se assemelha à ideia de caos ou que lembre sínteses disjuntivas; portanto, ambas nada têm a ver com as boas novas que Deleuze viu seja nas três obras de Carroll, seja na filosofia dos Estoicos. Na verdade, se obedecemos seja à ordem de argumentação do **Discurso** seja à da **Monadologia**, quem ilumina a noção de acontecimento, mudança ou movimento é a de substância individual ou mônada e não o contrário; além disso, o que permite compreender o conhecimento prévio que o deus leibniziano teria do mundo a ser efetivado, daí criado, depende do que ele considerava ser a ciência de simples inteligência e não de visão.

Do nosso ponto de vista, o que dissemos até aqui já nos impediria de aceitar, a não ser com muitas ressalvas, e não vemos qualquer vantagem nisso, o deslocamento exigido por Deleuze seja na 16ª série de **Lógica do sentido** seja no capítulo “Indivuação e especificação” de **A dobra**, ou seja, inclusive por que não vimos motivo para aceitar a defesa daquela “unidade objetiva muito especial” nos últimos parágrafos da **Teodiceia**, os textos que mencionamos parecem fornecer prova suficiente que não é necessário nos encaminhar para as noções de compossibilidade ou incompossibilidade e regra de convergência ou divergência, se queremos compreender adequadamente o que Leibniz entendia por pessoa ou indivíduo possível associado a acontecimento e que seria muito diferente do que o tinha visto Husserl. Ao invés de começarmos por aceitar tal deslocamento preferimos nos perguntar: Mas quais então seriam as principais fontes do deslocamento exigido na interpretação de Deleuze ou da peculiaridade daquela unidade objetiva? Nossa hipótese é que a **Lógica do sentido** e mesmo **A dobra: Leibniz e o barroco** estariam associados à excessiva importância que ele deu à seguinte parte do §414 da **Teodiceia**:

E quando as condições não estiverem determinadas o bastante, haverá tanto quanto se quiser de tais mundos diferentes entre si, que responderão diferentemente à mesma questão de tantas maneiras quanto é possível. Você aprendeu geometria quando era ainda jovem, como todos os gregos bastante elevados. Você sabe, então, que quando as condições de um assunto que se pergunta não o determinam o bastante e que há uma infinidade deles, e ao menos esse lugar, que frequentemente é uma linha, será determinado. Desse modo, você pode afigurar uma sequência regrada de mundos que conterão todos ou somente o caso de que se trata, e nisso variarão as circunstâncias e as consequências. **Mas se você coloca um caso que não difere do mundo atual exceto numa única coisa definida e na sua sequência, um certo mundo determinado lhe corresponderá; esses mundos estão aqui [no palácio dos destinos], quero dizer, em ideias** (LEIBNIZ, 2103, p. 413, grifo nosso).

Novamente, os mundos enquanto ideias estão naquele ambiente regido pela ciência de simples inteligência. Mas talvez tenhamos aqui o único caso em que uma variedade de mundos é posta antes dos indivíduos possíveis ou da determinação completa dos acontecimentos com suas circunstâncias e permitiria falar em uma unidade objetiva especial; entretanto, é preciso lembrar que trata-se de uma suposição em que “as condições não estejam determinadas”, exatamente com o mesmo sentido de suposição da menção à noção de pessoa vaga da nota à carta de Arnauld – que já mencionamos tantas vezes; de qualquer modo, tal suposição deve ser compreendida com a ajuda de noções tiradas de uma geometria que já era conhecida dos gregos<sup>30</sup> e, no mínimo, não justifica simplesmente o apelo ou passagem para uma topologia de superfície ou para a defesa da tese que em Leibniz podemos encontrar a defesa da noção completa ou perfeita de uma substância particular a partir da de singularidade subjacente ou de uma unidade objetiva especial. Todavia, e em primeiro lugar, também é preciso lembrar o que vem logo em seguida e que grifamos no texto acima, justamente o que permite a consequência e

---

<sup>30</sup> Vejam que aqui o próprio Leibniz não faz qualquer referência às novidades que havia descoberto em matemática, seja com relação ao infinito, às singularidades ou aos signos ambíguos, o que ele faz ou dá a entender em outros momentos da *Teodiceia*; ele prefere, tendo em vista a época em que viveria o personagem Teodoro, se referir ao que já era conhecido a partir da geometria dos gregos.

comparação que virão a seguir, ou seja, neste palácio dos destinos Palas Atena diz que mostrará a Teodoro “onde (*où*) ele [Sextus] se encontrará” ao que se seguira a advertência “não completamente o mesmo Sextus que você viu, isto não pode ser, pois ele leva sempre consigo aquilo que ele será, mas outros Sextus semelhantes” mas também totalmente determinados, “que terão o que você já conhece do verdadeiro Sextus”. Tudo segue no sentido de que há presciência das “sequências [ou séries] de coisas ou mundos possíveis” nos quais tais ou tais “criaturas livres tomassem tais e tais resoluções”. Claro que aquele “onde” se refere a um lugar que deve ser pensado no plano das ideias e, aqui sim, poderíamos utilizar a topologia leibniziana (Característica Geométrica ou *Analysis situs*) ou a doutrina do espaço e tempo relacionais para compreender o que seria a noção individual completa e perfeita de um tal Sextus. Seja como for, já podemos dizer que tal ou tais Sextus nada têm a ver com o Fang de “O jardim de caminhos que se bifurcam”<sup>31</sup> de Borges, daí de Silvia e Bruno ou das Alices de Carroll; ou seja, apesar de estar de acordo que Leibniz é um antigeneralista quando se trata das noções completas ou perfeitas, isso não traz a consequência que por isso ele teria de defender a constituição de indivíduos a partir de singularidades adjacentes. A não necessidade da consequência pode ser pensada não só a partir do que de fato lemos no §414 da **Teodiceia**, mas ainda mais explicitamente nos dois momentos do §9 do **Discurso**; é verdade que ali Leibniz se mostra um antigeneralista, e nesse sentido um antitomista, mas também é verdade que mantém a noção tomista das inteligências separadas para a compreensão adequada do que ele havia defendido no §8 da mesma obra, a saber: *quod ibi omne individuum sit specie infima*. Concordamos que para pensar a noção leibniziana de espécie, a partir dessa antigeneralidade, é preciso opor a noção matemática de espécie à noção física de espécie, mas, novamente, isso não é razão suficiente para recusar o que ele mesmo afirma no §9 e que faz o fundo de grande parte da oposição dele ao nominalismo de um Locke nos **Novos ensaios**. E quanto ao que Leibniz

---

<sup>31</sup> Cf. BORGES, 2005 [Ficciones], p. 80.

diz da existência das espécies no sentido matemático preferiríamos interpretá-la a partir do embate que ele teve com Newton quanto à realidade e materialidade dos objetos matemáticos, que pode ser depreendida do que é afirmado em **Sobre o peso – a gravitação – e equilíbrio dos fluidos (De gravitatione et aequipondio fluidorum)**<sup>32</sup>. Cremos que para o alemão as figuras matemáticas não precisam existir para que falemos em verdade ou em movimentos em acordo com elas, a verdade de tais objetos é de outra ordem, são verdades eternas que também, mas diferentemente das noções de indivíduos, fazem o conteúdo do intelecto divino. Mas isso não é o fundamental aqui.

De qualquer forma, parece-nos que foi justamente a excessiva importância que Deleuze conferiu a aquela parte, tendo sido separada de seu final, consequência e comparação, que conduziu Deleuze ao final do texto “Sobre o método universal”<sup>33</sup> o que será mantido e de certa forma intensificado em **A dobra**, o que mais uma vez será chamado para fundamentar a exigência de parte daquele deslocamento, isto é, o pensamento generalista de Leibniz conduziria diretamente à exigência do uso geral das regras de convergência e divergência – e mesmo a um cálculo do infinito ou à noção de signo ambíguo –, para as singularidades adjacentes e, o conseqüente delas, para as noções de compossibilidade e incompossibilidade<sup>34</sup>.

Do nosso ponto de vista, talvez associada a essa importância exagerada e, por que não, interpretação equivocada, outro problema talvez ainda mais grave de exegese parece ter tido origem no lugar de parada que Deleuze fez, ou permite que façamos, no início do §47 da **Quinta carta a Clarke**; texto que, de fato, só pode ser interpretado a partir de parte da

---

<sup>32</sup> Para um começo de conversa indicariamos o nosso artigo “Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna”.

<sup>33</sup> Cf. LEIBNIZ, 1903 [**Opuscules et fragments inédits de Leibniz**], p. 145.

<sup>34</sup> Vale relembrar a ordem de dependência das suposições: “É arbitrário privilegiar a inerência dos predicados na filosofia de Leibniz. Pois (III) a inerência de predicados na mônada expressiva supõe primeiro (II) a compossibilidade do mundo expresso e esta por sua vez supõe (I) a distribuição de puras singularidades segundo as regras de convergência e de divergência, que pertencem ainda a uma lógica do sentido e do acontecimento, não [a] uma lógica da predicação e da verdade” (DELEUZE, 2003, p. 115).

topologia leibniziana e da doutrina do espaço e tempo relacionais; quer dizer, ele teria parado justamente no modo como os homens semelhantemente a Newton pensam a noção de movimento (daí mudança referente aos corpos, por consequência acontecimento), situação e possível, teria parado e pensado a noção de indivíduo apenas a partir de uma topologia posicional que desconsidera justamente a necessidade de os acidentes não passem fora das mônadas. Neste caso, Deleuze teria esquecido de separar, e mesmo teria invertido a importância, as duas partes do texto, ou seja, a que começa com “Eis como os homens chegam a formar a noção de espaço” e a que começa com “É bom considerar aqui a diferença entre o lugar e a relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar”, que continua com “dois sujeitos diferentes” “não poderiam ter precisamente” de modo completamente determinado “a mesma situação individual, não podendo um mesmo acidente individual encontrar-se em dois sujeitos, nem passar de sujeito para sujeito”. Onde, pois, colocar o Fang de Borges se não queremos ir contra a doutrina leibniziana do espaço e tempo relacionais ou fazer esquecer a diferença entre o lugar e a relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar ou que um mesmo acidente individual não pode encontrar-se em dois sujeitos? Trata-se de retomada explícita do §7 da **Monadologia** que deve ser compreendida a partir de uma noção de mônada fechada e, não vemos outro jeito, do princípio do predicado inerente ao sujeito, ou de predicados acontecimento (sentido clássico) dados de uma vez por todas e não atributos verbais que se associem a uma espécie de síntese disjuntiva ou exijam uma unidade objetiva muito especial.

Uma interpretação atenta à inversão necessária teria permitido a Deleuze compreender o motivo da afirmação de Leibniz no §61 da **Monadologia** segundo a qual os corpos, *les composés*, apenas simbolizam (*symbolisent*), no sentido que apenas “concordam com” e que remeteria ao convencionalismo, no sentido que sozinhos careceriam de fundamento, defendido no §1 do **De interpretatione** de Aristóteles; os fenômenos bem

fundados apenas simbolizam os simples<sup>35</sup> e não o contrário, o que mais uma vez parece colocar Deleuze em dificuldades se se pretende afirmar a precedência do mundo ou dos corpos com relação às noções completas de indivíduos ou à necessidade de recorrer às singularidades adjacentes.

E aqui, do nosso ponto de vista, chegamos ao ponto central do deslocamento exigido por Deleuze desde a **Lógica do sentido**, ele toma seu pleno sentido somente se invertermos o plano argumentativo da **Monadologia**, ou seja, se recusamos o caminho sintético do simples para o composto; dito de outro modo, se pensarmos o conceito de mônada a partir de uma matemática, uma topologia, que utilizaríamos para dar conta das mudanças que ocorreriam no plano dos corpos, mas sem individuação prévia, isto é, a relação de situação dos corpos viria em primeiro lugar e comporia a série universo; mas isso é inverter a ordem de importância entre a metafísica e dinâmica – ir contra o que diz o §18 do **Discurso** – e é preciso estar muito atento para não defender, sem o saber, uma distinção que funciona muito bem no plano dos corpos, mas que é *solo número* com relação ao que de fato resolve o problema da mudança; dito de outro modo, tal inversão desconsideraria justamente o fundamento da “relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar”. A própria ordem dos capítulos de **A dobra** evidenciaria tal inversão, as considerações sobre as redobras na matéria vêm antes das sobre as dobras nas almas e seu capítulo 5 está repleto de considerações que tomam o corpo ou o mundo antes daquilo que faz o fundamento “da relação de situação que há no corpo que ocupa o lugar”.

---

<sup>35</sup> “*Et les composés symbolisent en cela avec le simples*”. (LEIBNIZ, 2004, p. 235). Mais não é o exato contrário que defendiam os estoicos, nesse sentido invertendo o valor da “expressão”, do expresso, do *lekton*? Seria estranho que alguém que defendeu muitas vezes tanto o fato que os estoicos foram os criadores da filosofia da linguagem quanto que sua diferenciação e dependência entre *lekton* e corpo eram básicas para a lógica do sentido e do acontecimento defendesse o contrário; mas aqui mantemos a suposição de uma mudança de ponto de vista que parece ter ocorrido por volta da elaboração de **Mil platôs** e que ficaria mais evidente nos capítulos de título “Postulados da linguística” e “Sobre alguns regimes de signos”, ou seja, a partir de 1980, o conceito de palavra de ordem (*le mot d'ordre*), o registro do *lekton*, passa a assumir o mesmo valor causal que os corpos, mais força ainda para o plano da expressão. Marca incontestada da “genialidade” do francês, teríamos permanecido ainda mais leibnizianos – um Leibniz deleuzeano, não nos esqueçamos – a partir da década de 80, portanto, talvez o principal motivo que levou Deleuze a voltar aos textos de Leibniz e intensificar os pontos principais da 16ª série de **Lógica do sentido**.

Do nosso ponto de vista, tal inversão, que consideramos ser o fundamento real da exigência daquele deslocamento, é o problema mais grave da interpretação que Deleuze faz da filosofia leibniziana, ela teria desconsiderado a resposta que Leibniz teria dado a um outro problema levantado por Newton em **De gravitatione et aequipondio fluidorum**, mas que se associava à caracterização cartesiana do movimento, e que fica explícito no uso da expressão *affectiones locorum* ou *the properties of places* por parte do inglês. Problema que, para Leibniz, tem de ser resolvido para que possamos falar em mudança ou movimento real. Isso nos permite formular um questionamento para a interpretação geral empreendida por Deleuze seja em **A dobra** seja em **Lógica do sentido**: Como diferenciar a noção newtoniana de individuação (*solo numero*) da leibniziana se nos mantemos apenas nas *affectiones locorum*?<sup>36</sup> Vale lembrar que a filosofia natural de Newton e sua matemática também permitem singularidades adjacentes! Com as agravantes: Como o equacionou Leibniz, não é justamente por seu fechamento que o conceito de mônada resolve o problema cartesiano do movimento? Dito de outro modo: Como o conceito de mônada baseado em singularidades adjacentes, tão semelhante ao de vizinhança imediata, resolveria o problema da causa próxima do movimento? Assim, cremos que a leitura de Deleuze aproxima perigosamente Leibniz de Newton, sem ter respondido suficientemente à pergunta geral: Por que a preferência pelo alemão se em termos de descoberta e grande parte do tipo de uso que ambos fizeram do cálculo diferencial e integral, de uma geometria de posição e mesmo das regras de convergência e divergência nada impediria de ver também na filosofia do inglês uma topologia de superfícies?<sup>37</sup> E terminaríamos com as provocações óbvias: Permanecemos leibnizianos ou newtonianos?

---

<sup>36</sup> Cf. nosso artigo “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke” ou “Leibniz y el papel de la imaginación en la génesis de la noción de espacio newtoniano”.

<sup>37</sup> Referimo-nos ao que é defendido, entre outros, no excelente livro **De Newton y los newtonianos: entre Descartes e Berkeley** de Laura Benitez Grobet e José A. Robles García, cf. Bibliografía. De qualquer modo, o que estamos tentando dizer aqui agravaria ainda mais tais questionamentos desde que a hipótese defendida por Benitez Grobet e Robles García é a de que Newton precisava de um outro modelo de predicação, que não a aristotélica, e por que não da recusa do princípio *in-esse*, para levar a cabo sua filosofia natural; e nesse sentido vale lembrar as muitas vezes em que Leibniz pergunta a Clarke que papel, em termos de predicação aristotélica, em termos de sujeito, predicado

## Conclusão

Do nosso ponto de vista, em primeiro lugar, a tese célebre de Leibniz, segundo a qual cada mônada individual exprime o mundo, pode e deve ser compreendida a partir do princípio de inerência do predicado no sujeito, obviamente um grande desafio para o intérprete; em segundo lugar, não é verdade que para Leibniz Deus criou o mundo antes das ou de preferência às mônadas, ao menos não no sentido que haveria de fato inclusão posterior de algum acidente (enquanto predicado, um adjetivo) não já pré-vista nas noções completas de indivíduos ou pessoas ou mesmo na série possível de um mundo; em terceiro lugar, se aquela precedência ou preferência for pensada em termos de possibilidade e impossibilidade – que oferecesse alguma alternativa para o princípio de contradição – é preciso lembrar que o entendimento divino é fora da ordem do tempo e mais uma vez não podemos falar em precedência ou preferência de partes de suas operações e, por fim, não vemos como as regras de convergência e divergência nos ajudariam ou seria necessário recorrer a elas para corroborar a interpretação de Deleuze se aquela precedência ou preferência não se viu confirmada. Assim, não vemos motivos para aceitar a necessidade do deslocamento que Deleuze pretende impor desde a **Lógica do sentido**. Vale lembrar que nossa oposição nada tem a ver com o uso do cálculo diferencial e integral e as regras de convergência e divergência para pensar o conceito de mônada “fechada”, e mesmo de uma topologia de superfície, já mostramos em outro lugar<sup>38</sup> o como a matemática criada por Leibniz pode ajudar a pensar um conceito de mônada humana individual fechada e de série universo fechado em

---

e acidente, desempenharia o tempo e espaço absolutos de Newton. Sendo que o §47 da quinta resposta que deu a Clarke deve ser considerado justamente não só como uma tentativa de se manter fiel à metafísica que fundamenta a lógica aristotélica e o início da **Monadologia**, mas também sem perder de vista seja os princípios de sua topologia (*Característica Geométrica ou Analysis situs*) seja de sua doutrina do espaço e tempo relacionais.

<sup>38</sup> Cf. nossos artigos “Matemática e metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e Integral e o processo psíquico-metafísico da percepção” e “Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação”.

pleno acordo com sua metafísica e sua dinâmica, em uma palavra, em pleno acordo com a história contada ao final da **Teodiceia**.

Por fim, se na “obra de Carroll, Alice seria antes como o indivíduo” “que descobre o sentido e já presente o não-senso, remontando à superfície a partir de um mundo em que ela mergulha, mas também que se envolve nela e lhe impõe a dura lei das misturas” ela nada tem a ver com o conceito leibniziano de mônada humana individual ou substância particular e se, novamente, na “obra de Carroll” “Silvia e Bruno seriam antes como as pessoas ‘vagas’, que descobrem o não senso e sua presença ao sentido a partir de ‘alguma coisa’ comum a vários mundos, mundo dos homens e mundo das fadas”, a própria referência à noção ‘pessoa vaga’ deveria ser prova suficiente que não podem ser melhor compreendidas a partir das noções leibnizianas de mônada humana individual ou substância particular. Mas não é justamente porque queremos estar com Carroll – certa dissolução da noção clássica de sujeito ou contestação da identidade pessoal – e Mallarmé – certa dissolução da noção clássica de livro ou texto –, que não somos leibnizianos e nem mesmo newtonianos? E aqui deixamos algo mais que a simples discordância entre os “filósofos” Badiou e Deleuze.

## Referências<sup>39</sup>

BADIOU, Alain. **A aventura da filosofia francesa no século XX**. Trad. Antonio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2015.

BENITEZ GROBET, Laura e GARCÍA, José A. Robles. **De Newton y los newtonianos: entre Descartes e Berkeley**. Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2006.

BORGES, Jorge Luis. O jardim de caminhos que se bifurcam. In: \_\_\_\_\_. **Ficções**. Trad. Carlos Nejar. São Paulo: Ed. Globo, 1989.

---

<sup>39</sup> Tendo em vista que se tratava inicialmente de um minicurso, cremos ser justificativa suficiente para oferecermos uma Bibliografia ao invés de apenas referências bibliográficas.

\_\_\_\_\_. El jardín de senderos que se bifurcan. In: \_\_\_\_\_. **Ficciones**. Buenos Aires: Emecé Editores, 2005.

CARROLL, Lewis (Charles Lutwidge Dodgson). **As aventuras de Alice no país das maravilhas e Através do espelho e o que Alice encontrou lá**. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Ed. Summus, 1980.

\_\_\_\_\_. **Algumas aventuras de Sílvia e Bruno**. Trad. Sérgio Medeiros. São Paulo: Iluminuras, 1997.

\_\_\_\_\_. **Complete Works**. Nova York: Vintage Books, 1976.

\_\_\_\_\_. **Diaries**. Londres: Cassell, 1953.

\_\_\_\_\_. **The selected letters**. Londres: Macmillan, 1989.

DELEUZE, Gilles. **A dobra: Leibniz e o barroco**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Exasperación de la filosofía: el Leibniz de Deleuze**. Trad. equipe editorial Cactus. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2006.

\_\_\_\_\_. **Conversações**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2013.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2011.

DERRIDA, Jacques. “Força e significação”. In: \_\_\_\_\_. **A escritura e a diferença**. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva et al. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

HUISMAN, Denis. **Dicionário de filósofos**. Trad. Claudia Berlinger *et al.* São Paulo Martins Fontes, 2001.

HUSSERL, Edmund. **Mediações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Ed. Madras, 2001.

LEIBNIZ, G. W. **Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz**. Organizado por Louis Couturat, Paris: Alcan, 1903.

\_\_\_\_\_. **Correspondance Leibniz-Clarke** (Org. André Robinet). Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1957.

\_\_\_\_\_. **The Leibniz-Clarke correspondence**: with extracts from Newton's "Principia" and "Optics". Org. H. G. Alexander. Manchester: Manchester University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. **Die philosophischen Schriften** (GP IV, Letter to Molanus (p. 297-303), On God and Soul (1679), e GP V, **Nouveaux essais**, Hildesheim: Olms, 1960.

\_\_\_\_\_. **Mathematische Schriften** (GM), Hildesheim: Olms, 1962.

\_\_\_\_\_. **Análisis infinitesimal**. Trad. Teresa Martin Santos. Madri: Tecnos, 1987.

\_\_\_\_\_. Sobre a análise da situação. Trad. Homero Santiago. **Cadernos de filosofia alemã**, n. 5, p. 64-75, 1999.

\_\_\_\_\_. **La característica geométrica**. Trad. Marc Parmentier. Paris: J. Vrin, 1995.

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica, Monadologia, Correspondência com Clarke**. Trad. Marilena de Souza Chauí e Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Discurso de metafísica e outros textos**. Trad. Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Discours de metaphysique suivi de Monadologia et autres textes**. Estabelecido, apresentado e com notas de Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. **La monadologia**. Trad. Virginia Naughton. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

\_\_\_\_\_. **Novos ensaios**. Trad. João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. **Nouveaux essais**. Paris: Flammarion, 1990.

\_\_\_\_\_. **Correspondencia con Arnauld**. Trad. Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Ed. Losada, 2004.

\_\_\_\_\_. Correspondance de Leibniz et d'Arnauld. In: \_\_\_\_\_. **Œuvres philosophiques de Leibniz**, aos cuidados de Paul Janet). Paris: Alcan, 1900.

\_\_\_\_\_. Observações quanto ao livro sobre a origem do mal, publicado há pouco na Inglaterra (§§ 18-22) [Leibniz e a metafísica das diferenças qualitativas dos possíveis]. **Theoria**: revista eletrônica de filosofia, v. 4, n. 11, p. 151-60, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Teodiceia**. Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2013.

\_\_\_\_\_. **Essais de théodicée**. Paris: Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_. **Escritos Filosóficos**. Org. Ezequiel Olaso. Buenos Aires: Ed. Charcas, 1982.

PIAÚ, William de Siqueira. Leibniz e o incomparável *manual* de Epicteto: a propósito da crítica à arte da paciência de Descartes. **Prometeus**, ano 10, n. 22, p. 49-64, 2017.

\_\_\_\_\_. Derrida e a capacidade superior de formalização da literatura: uma introdução. **Prometeus**, ano 10, n. 24, p. 178-93, 2017.

\_\_\_\_\_. Leibniz y el papel de la imaginación em la génesis de la noción de espacio newtoniano. **Imaginación y conocimiento de Descartes a Freud**. NASR, Zuraya Monroy e RODRÍGUEZ-SALAZAR, Luis Mauricio. México: Ed Corinter e Ed. Gedisa, p. 33-49, 2016.

\_\_\_\_\_. Leibniz e Darwin: História, Religião e Biologia. **Prometeus**, ano 9, n. 19, p. 100-26, 2016.

\_\_\_\_\_. Querela da realidade dos objetos lógico-matemáticos: uma introdução á filosofia moderna. **Kalagatos**, v. 11, n. 21, p. 523-49, 2014.

\_\_\_\_\_. Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o § 47 da última carta a Clarke. **Prometeus**, ano 6, n. 11, p. 9-34, 2013.

\_\_\_\_\_. Noção completa de uma substância individual e infinito em Leibniz. **Cadernos de história e filosofia da ciência**, v. 21, n. 1, p. 257-87, 2011.

\_\_\_\_\_. Matemática e metafísica em Leibniz: O cálculo diferencial e integral e o processo psíquico-metafísico da percepção. **Theoria** – Revista eletrônica de Filosofia. Pouso Alegre, v. 5, p. 1-16, 2010.

\_\_\_\_\_. Leibniz e Tomás de Aquino: o princípio de individuação. **Ágora filosófica**. Pernambuco: Universidade Católica, ano 6, n. 1, p. 117-36, 2006.

PIAUÍ, William de Siqueira e CECCI SILVA, Juliana. Leibniz e Benjamin: uma introdução às teorias tradicionais da tradução ou às metafísicas da língua de saída e de chegada. **O Mutum**: revista de literatura e pensamento (Dossiê: Literatura: escrever o pensar). Org. por Piero Eyben. Brasília: UnB, n. 1, v. 1, p. 183-203, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego** – esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução e apresentação de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. **Cadernos espinosanos**, n. 22, 2010, p. 183-228.

\_\_\_\_\_. **A transcendência do ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2013.

## Sobre os Organizadores



Natural de Brasília, Marcus José Alves de Souza é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, Professor do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes e do Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas. Líder do Grupo de Pesquisa Linguagem e Cognição.



Potiguar de Mossoró, Maxwell Morais de Lima Filho é Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará e Professor do Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes da Universidade Federal de Alagoas desde 2011.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**